Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero
coordinadoras

FAMILIA Y VIDA PRIVADA EN LA HISTORIA DE IBEROAMÉRICA



EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EL COLEGIO DE MÉXICO
Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Coordinación de Servicios

Fecha	Firma de salida

DEVUELTO
DEVUELTO
DEVUELTO
DEVUELTO
25 ENE 2016
7 MAR. 2016
DEVUELTO
3 MAI

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Inventario 307

EL COLEGIO DE MEXICO
3 905 0622356 R

FAMILIA Y VIDA PRIVADA EN LA HISTORIA
DE IBEROAMÉRICA

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

FAMILIA Y VIDA PRIVADA EN LA HISTORIA DE IBEROAMÉRICA

Seminario de Historia de la Familia

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Cecilia Rabell Romero
Coordinadoras

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

301.42098
G6431f

301.42098
G6431f

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1935– , coord.

Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica : seminario de historia de la familia / Pilar Gonzalbo Aizpuru [y] Cecilia Rabell Romero, coordinadoras. – México : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1996.

506 pp. ; il. ; 22 cm.

ISBN 968-12-0632-0

1. Familia– Hispanoamérica–Historia.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/ Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Portada de Mónica Diez-Martínez

Fotografía de la portada: *Familia de Hermosillo, Sonora*, colección particular de Vladimir Téllez Montaño. Reproducción fotográfica de Agustín Estrada.

Primera edición, 1996

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Torre II de Humanidades, 7º piso
Ciudad Universitaria
04510 México, D. F.

ISBN 968-12-0632-0

Impreso en México/*Printed in Mexico*

ÍNDICE

Presentación 9

I. INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN FAMILIAR

Introducción, *Cecilia Rabell Romero* 13

Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900, *Robert McCaa* 21
El matrimonio en Brasil durante la Colonia: ¿estaba configurado por la clase o por el color?, *Alida C. Metcalf* 59
Trayectoria de vida familiar, raza y género en Oaxaca colonial, *Cecilia Rabell Romero* 75
Desintegración familiar y pauperización: los indigentes del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, 1795, *Silvia M. Arrom* 119
La moral pública en Paraguay: Iglesia, Estado y relaciones ilícitas en el siglo XIX, *Barbara Potthast-Jutkeit* 133
Hemos pactado matrimoniarnos. Familia, comunidad y alianzas matrimoniales en San José (1827-1851), *Eugenia Rodríguez Sáenz* 161

II. ESTRATEGIAS FAMILIARES

Introducción, *Cecilia Rabell Romero* 201

Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España, *Pilar Gonzalbo Aizpuru* 207
Estrategias matrimoniales de una familia noble: los marqueses de Selva Nevada en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, *Verónica Zárate Toscano* 227
Las dotes en manos limeñas, *Christine Hunefeldt* 255
Familias mineras: diversidad económica y permanencia generacional, *Anne Staples* 289

III. Pasiones y conveniencias en la vida cotidiana

Introducción, *Pilar Gonzalbo Aizpuru* 303

Una manera difícil de vivir. Las familias urbanas neogranadinas del siglo XVIII, *Pablo Rodríguez Jiménez* 309
La violencia dentro de las familias formal e informal, *Sonya Lipsett-Rivera* 325
Conflictos familiares y tribunales de justicia a finales de la Colonia: algunos casos novohispanos, *María Teresa Pita Moreda* 341
Misterios de la "fragilidad humana": el adulterio femenino en Brasil en los siglos XVIII y XIX, *Eni De Mesquita Samara* 359
Del dicho al hecho: uxoricidios en el México central, 1769-1820, *Juan Javier Pescador* 373
Clientelismo y trabajadores en el México colonial. Algunos efectos en la vida privada, *Richard Boyer* 387
Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima (1800-1860), *Carlos Aguirre* 401
Del nacimiento a la muerte en las familias de la élite novohispana del siglo XVIII, *María Cristina Torales Pacheco* 423

IV. Entre lo imaginario y la imagen. Las creencias, los prejuicios y su expresión

Introducción, *Pilar Gonzalbo Aizpuru* 439

Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización), *Pablo Escalante* 443
Cotidiano familiar y milagro: el exvoto en el occidente de México (1880-1940), *Thomas Calvo, Marianne Belard, Philippe Verrier* 459
La familia como tropo de la oración cívica mexicana. Puebla (1828-1853), *Brian F. Connaughton* 471
La retórica del amor romántico: familia y matrimonio en León, 1884-1907. El caso de Toribio Esquivel Obregón, *Guillermo Zermeño Padilla* 489

Índice analítico 507

PRESENTACIÓN

Desde 1989, el Seminario de Historia de la Familia ha fomentado el interés por el tema en el medio académico mexicano. Sin que ello signifique cerrar la puerta a historiadores del mundo contemporáneo, demógrafos, sociólogos y antropólogos, en el Seminario se ha privilegiado la visión histórica y se ha reunido una mayoría de trabajos correspondientes a la época colonial, precisamente en el virreinato de la Nueva España. Esta tendencia quedó de manifiesto en la primera publicación del Seminario: *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, que apareció en 1991.

Hoy presentamos con satisfacción un nuevo volumen colectivo, fruto de la recopilación y selección de trabajos relativos a todo el continente americano, sin limitaciones cronológicas. Esperamos que esta apertura sea el signo visible del esfuerzo generalizador que realizamos, y que la variedad temática enriquezca paralelamente los planteamientos y propuestas correspondientes a los estudios regionales y comparativos actualmente en proceso. Por fortuna, el siglo XIX, que hasta hace poco ocultaba su cara familiar y privada, está muy bien representado, y ofrecemos también algunos textos relativos al XX. Sirvientes y esclavos, ambiente familiar y actitudes de la vida cotidiana, aparecen en las siguientes páginas como ejemplo de la riqueza informativa que todavía estamos lejos de agotar. En busca de una visión más completa y compleja del pasado formativo de la sociedad iberoamericana, hemos combinado los espacios de las alianzas de parentesco y del nacimiento de la intimidad.

I
INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN FAMILIAR

INTRODUCCIÓN

CECILIA RABELL ROMERO

El régimen matrimonial se suele definir a partir de la proporción de mujeres que se unen y de la edad media a la que lo hacen.[1] En poblaciones en las que no se controla la fecundidad, el número de años que las mujeres viven unidas tiene relación con el número de hijos que llegan a procrear. La edad media a la unión y la proporción de mujeres unidas son factores determinantes del nivel de la fecundidad y, por ende, del crecimiento de la población. Así, cuando todas las mujeres se unen, y lo hacen a edades muy tempranas, la población está ejerciendo su potencial reproductivo al máximo: se aprovechan todos los años fértiles de todas las mujeres. En muchas de las poblaciones preindustriales europeas las mujeres se casaban a edades tardías y una parte de ellas no se casaba nunca. Esta costumbre, que Malthus calificó de "freno preventivo" al crecimiento, llevó a algunos demógrafos a plantear que la nupcialidad era un mecanismo regulador del crecimiento de las poblaciones.[2] Pero más allá del impacto demográfico que pueden tener las variaciones en la edad media al matrimonio y en la proporción de mujeres unidas, interesa conocer las estructuras sociales y económicas que conforman el marco en el cual se dan los comportamientos demográficos. El régimen matrimonial se enmarca dentro de un sistema familiar definido a partir de las reglas de residencia –neolocal, patrilocal o matrilocal– y a las reglas de transmisión de la propiedad. El matrimonio universal y precoz (contraído durante la adolescencia), suele relacionarse con sistemas familiares donde predominan la residencia patrilocal y la familia extensa; por el contrario, el matrimonio selectivo y tardío (después de los 20 años) se asocia habitualmente a sistemas familiares donde la residencia es neolo-

[1] En un artículo clásico, J. Hajnal (1965) desarrolla el concepto de régimen matrimonial y plantea la existencia de dos regímenes en la Europa preindustrial.

[2] Sin embargo, en una sociedad en la que el matrimonio es siempre universal y precoz, no puede decirse que funcione como mecanismo regulador del crecimiento de la población. R. Rowland discute brillantemente este tema en relación con las sociedades europeas preindustriales (1988).

cal y la familia nuclear.[3] Las reglas de transmisión de la propiedad (en las sociedades agrarias la posibilidad de acceso a la tierra y en las urbanas la existencia de ocupaciones dentro o fuera del grupo familiar) condicionan los sistemas familiares. En muchos casos, el papel económico que desempeñan las mujeres en la creación de un nuevo grupo doméstico parece ser la clave en la explicación del vínculo entre el régimen de nupcialidad y el sistema familiar. Por ejemplo, cuando el patrón de residencia de la nueva familia es neolocal y la transmisión de los bienes de una generación a la siguiente se hace mediante la dote, la edad a la unión de las mujeres, e incluso la posibilidad de casarse, dependen del momento en que la familia puede o quiere dotar a las hijas.[4] En las sociedades coloniales latinoamericanas entra en juego un factor adicional: la existencia de grupos sociorraciales con características económicas, sociales y culturales propias. Los regímenes matrimoniales y los concomitantes sistemas familiares sólo pueden ser entendidos dentro del contexto de la dinámica sociorracial. Por ello, en muchas de las investigaciones se plantea el análisis de la endogamia o exogamia racial como factor que incide tanto en el calendario y en la intensidad de la nupcialidad como en la conformación de los distintos sistemas familiares (basados en familias nucleares o extensas de diversos tipos).

Otra característica importante de los regímenes matrimoniales es que tienen una gran estabilidad regional y también temporal que se extiende a lo largo de varios siglos.[5]

En el primer trabajo de este volumen se caracterizan los regímenes matrimoniales prehispánico, colonial y moderno en México, y los regímenes en España, destacando la dinámica de géneros durante los tratos prenupciales. Robert McCaa nos muestra cómo las formas nupciales que emergen durante el periodo colonial son formas híbridas donde los elementos culturales indígenas y de la España medieval persisten, aun cuando para mantenerse tengan que sufrir ciertas modificaciones; esta visión nos sugiere la idea de la "resistencia activa" opuesta por las comunidades para enfrentar los procesos de aculturación. También es una explicación del porqué los patrones de unión son tan resistentes a la influencia de la Iglesia y del Estado. Esta sobrevivencia de formas populares ofrece una respuesta a la aparente paradoja de las colonias americanas donde, a pesar de la intensa

[3] Laslett (1977), Hajnal (1983) y Dupâquier (1979) relacionan el matrimonio tardío con la residencia neolocal. En diversas sociedades europeas, hombres y mujeres tienen que trabajar varios años para tener medios con que fundar un nuevo agregado doméstico. Laslett define a este tipo de unión como el *companionate union*.

[4] En regiones de la Península Ibérica se dan diversas combinaciones entre la edad al matrimonio femenino y el tipo predominante de familia (neolocal, patrilocal troncal donde el heredero se casa "en casa", etc.) que ilustran este vínculo (Rowland, 1988).

[5] En varias regiones de Europa se ha demostrado que los rasgos característicos del régimen matrimonial y del sistema familiar perduran desde la Edad Media hasta el siglo XVIII.

labor de la Iglesia católica, se mantuvieron altísimas proporciones de uniones no santificadas entre la población no indígena.

Respecto al periodo prehispánico, el autor plantea que el matrimonio precoz y universal era una respuesta a condiciones demográficas sumamente adversas que podían llevar al grupo humano a su extinción.[6] Esta hipótesis concuerda con los resultados de las investigaciones osteopatológicas de restos del periodo Clásico. Sin embargo, con el fin de avivar la polémica resulta interesante recordar que otros investigadores sostienen que, en el Posclásico, los aztecas estuvieron sometidos a constricciones demográficas menos severas. Hay evidencias de que las condiciones de vida de las sociedades del Posclásico eran relativamente buenas, puesto que se trataba de sociedades menos estratificadas, en las cuales era menor la apropiación del excedente realizada por los grupos gobernantes. El análisis de restos óseos indica también que las condiciones nutricionales en la cuenca de México eran aceptables. No olvidemos tampoco que la construcción de complejos sistemas hidráulicos y de monumentos de culto y adorno en las ciudades pueden sugerir la existencia de abundante mano de obra. Los tributos colectados por los aztecas revelan que éstos constituían una sociedad rica, en plena expansión militar. Prácticas como el sacrificio de niños al dios Tláloc y las "guerras floridas" nos muestran que los aztecas podían prescindir de un elevado número de personas. La ideología y las prácticas natalistas de esta sociedad militarizada han sido explicadas por las necesidades de conquista y expansión de los aztecas.[7]

Las continuidades y rupturas a raíz de la conquista muestran que, aunque los españoles impusieron restricciones a ciertas prácticas nupciales prehispánicas (la poliginia, el incesto, el divorcio), estimularon el matrimonio precoz y universal que ya se practicaba antes de su llegada. McCaa señala la importancia del régimen matrimonial en la recuperación de la población indígena, diezmada por las epidemias y otras secuelas de la conquista. Las cifras encontradas en los estudios sobre la nupcialidad en poblaciones coloniales llevan al autor a plantear la existencia de tres regímenes matrimoniales regionales en el sur, centro y norte del virreinato. Esta regionalización coincide con los diferentes tipos de asentamiento, formas de

[6] La mortalidad que propone McCaa, caracterizada por una esperanza de vida al nacimiento de alrededor de 20 años, es propia de poblaciones primitivas que viven en ambientes hostiles y que se encuentran cerca del mínimo compatible con la sobrevivencia de la población (Livi-Bacci, 1990, p. 24).

[7] La poliginia practicada por la nobleza indígena azteca es explicada por el autor como una respuesta al desequilibrio de los bienes entre hombres y mujeres de la élite, consecuencia de las guerras y la esclavitud. Sin embargo, el estudio sobre la regulación del matrimonio entre los incas muestra que la poliginia entre la nobleza era una práctica que obedecía a la necesidad de rápido crecimiento de las clases gobernantes de una sociedad imperial en expansión (Rabell y Assadourian, 1977, pp. 25-42).

poblamiento y composición étnica que se desarrollaron a partir del siglo XVI: el sur y el centro, densamente poblados por grupos indígenas organizados en sociedades desarrolladas, donde los españoles implantaron sus empresas agrícolas y ganaderas aprovechando la existencia de abundante mano de obra india; el centro norte que corresponde a la zona periférica de Mesoamérica, donde la población india era escasa, el mestizaje fue intenso y se desarrolló la ganadería y, en menor medida, la agricultura; el norte, zona originalmente poblada por grupos de cazadores recolectores y de agricultores incipientes, en la cual el poblamiento fue resultado de las inmigraciones y donde las actividades minera y ganadera fueron el eje de la economía. Sería sumamente interesante investigar si estas diferencias regionales se mantienen a lo largo del siglo XIX o si el aumento de la edad a la unión, que el autor atribuye a cambios en la composición étnica, termina por homogeneizar el régimen matrimonial mexicano. De acuerdo con McCaa, durante el siglo XIX cambia el régimen matrimonial debido a que disminuye la proporción de mujeres unidas. La ley de 1803, merced a la cual las mujeres pierden la protección que antes tenían, y la secularización de 1857 son las causas de este cambio que tuvo consecuencias importantes en los niveles de fecundidad general y de crecimiento de la población. Esta última hipótesis arroja nueva luz a la dinámica demográfica del siglo XIX que suele ser considerado un siglo en el cual los niveles de mortalidad y de fecundidad eran sumamente elevados e invariables.[8]

En el segundo trabajo, dedicado a los regímenes matrimoniales del pueblo de Santana Parnaíba, Brasil, durante los siglos XVIII y XIX. Alida Metcalf aborda un tema que es objeto de debate entre historiadores y demógrafos: la sociedad colonial tardía, ¿puede considerarse como una sociedad de clases o bien se trata de una sociedad "de castas" donde el factor que determina la posición social del individuo es su origen sociorracial? La autora divide su población en tres clases: propietarios con esclavos, campesinos y esclavos; luego analiza la influencia del "color" (blanco, pardo y negro) y de la condición de libertad (libres o esclavos) en los patrones matrimoniales, por medio de la frecuencia con la que los miembros de los distintos grupos se unen y de la condición y el color del cónyuge. El análisis por género resulta esclarecedor ya que las diferencias se explican, en muchos de los casos, más por el sexo que por el color o la condición de libertad. Los patrones nupciales de los esclavos son más exogámicos que los de la población libre porque las uniones entre los esclavos y las pardas e indias libres que vivían en los ingenios eran frecuentes. A pesar de que el índice de masculinidad de la población esclava es equilibrado, las mujeres

[8] En un trabajo sobre la población del siglo XIX, McCaa propone variaciones en los niveles de ambos procesos (1993).

esclavas se unían en proporciones muy inferiores (cerca de 50%) a las de los hombres esclavos (en torno a 70%) porque ellas rara vez podían casarse con hombres libres. Estos resultados son similares a los citados por McCaa que se refieren a la población esclava de Veracruz, México, donde una tercera parte de los esclavos eran solteros. Así, se empiezan a perfilar los rasgos de la demografía esclava, limitada por la falta de movilidad de los esclavos que sólo podían unirse con personas pertenecientes al mismo dueño.

En el trabajo sobre la organización familiar y las trayectorias de vida de la población de la ciudad de Oaxaca, México, se plantea la misma pregunta acerca del predominio de relaciones sociales de clase o de casta. La respuesta es distinta. De acuerdo con Cecilia Rabell, la identidad racial es también identidad cultural y social, puesto que define formas de organización familiar propias de cada uno de los cuatro grandes grupos (españoles, mestizos, castas e indios). La estructura demográfica urbana en Oaxaca muestra los mismos rasgos que otras poblaciones urbanas, tal como lo señala McCaa en su trabajo: un desequilibrio del índice de masculinidad (exceso de mujeres, especialmente entre los adultos jóvenes), que puede explicar la alta frecuencia de familias encabezadas por mujeres, la elevada ilegitimidad, la alta proporción de mujeres que nunca se unen y la edad media al matrimonio más tardía que en áreas rurales. Sin embargo, el ejemplo de Oaxaca plantea un problema interesante ya que en la población indígena, único grupo sociorracial en el que no hay desequilibrio entre los efectivos de uno y otro sexo, también hay una elevada proporción de hogares encabezados por mujeres. Habrá que investigar más los factores culturales y, en especial, el papel que desempeñan las mujeres para explicar la presencia de este tipo de grupos familiares entre los indios urbanos. En el análisis de las trayectorias de vida familiar, donde se observa la secuencia de experiencias familiares que viven los individuos (hijo-agregado viviendo en otra familia-jefe; hija-esposa-agregada en otra familia), el género tiene gran relevancia, pero también la pertenencia al grupo sociorracial: ser mujer y española define una trayectoria, ser mujer e india define otra. Un aspecto de las relaciones interraciales, que resulta evidente al analizar las trayectorias, es la circulación de jóvenes de ambos sexos que abandonan el hogar familiar para irse a vivir con otras familias a partir de los diez años; la pertenencia a un grupo sociorracial también determina el calendario y la intensidad del proceso de circulación: los indios son quienes más pronto y en mayor proporción dejan el hogar de los padres, mientras que los españoles son los que menos lo hacen y a edades más tardías.

En el artículo sobre desintegración familiar y pauperización, basado en un análisis de los indigentes del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, Silvia Arrom muestra cómo la falta de redes de apoyo familiar pueden llevar al individuo a la indigencia y al hospicio. Este análisis de las personas

que viven fuera de un grupo familiar complementa la visión que nos ofrece el trabajo sobre la organización de las familias en el espacio urbano oaxaqueño. Aquellos grupos de personas que viven como agregadas, no emparentadas, en otros núcleos familiares tienen muchas de las características que encontramos entre los indigentes del hospicio: la vejez, la pobreza y, en muchos casos, la enfermedad son factores cruciales que predisponen a la indigencia entre la población masculina. En cambio, para las mujeres la falta de compañero parece ser el factor de mayor peso. Las viudas y las solteras, de todas las edades, van al hospicio; las mujeres abandonadas con hijos pequeños son el sector más vulnerable cuando no tienen parientes en cuya casa puedan vivir como agregadas. Sorprende encontrar en el hospicio a los pobres de solemnidad, generalmente mujeres españolas "doñas" que, al no poder ganarse la vida honradamente, tienen que recluirse en esta institución. Sin recursos ni parientes, algunas de las muchas mujeres españolas viudas y solteras van al hospicio. El papel que socialmente desempeñan los parientes queda de manifiesto por el hecho de que en el hospicio sólo se admite a personas que no tienen parientes. La familia es el recurso de sobrevivencia usual y por ello los grupos familiares de la población de Oaxaca con gran frecuencia contienen a otros miembros además de padres e hijos. El análisis de la población de "vagos" que vivían en las calles de las ciudades completaría nuestra visión sobre los efectos del fracaso de las estrategias familiares entre las poblaciones urbanas.

En el trabajo de Barbara Potthast-Jutkeit se analiza una situación inédita para quienes estudian los comportamientos sociales vinculados con el matrimonio en América Latina: el caso del Paraguay durante el siglo XIX muestra el efecto que tuvieron las leyes del Doctor Francia dictadas para debilitar la institución del matrimonio. La proporción de niños ilegítimos aumentó a lo largo del siglo, como resultado de las leyes que prohibieron a los europeos casarse con mujeres de su mismo origen y a las castas casarse sin una licencia especial. El debilitamiento de la Iglesia católica (el dictador depuso al obispo, suprimió las órdenes y confiscó sus propiedades) fue un factor importante en este proceso.

En el último trabajo de esta sección se estudia la población de San José de Costa Rica durante la primera mitad del siglo XIX y se aborda un tema diferente: el régimen matrimonial es visto por medio del efecto social que tiene en las comunidades campesinas y entre las familias de la élite urbana. La autora, Eugenia Rodríguez Sáenz, analiza el papel que jugaban la comunidad y la familia en el matrimonio de gente "del común" y entre los miembros de la élite. Entre los novios "del común", que provenían de familias campesinas y de artesanos urbanos, las mujeres se casaban jóvenes porque la autoridad de los padres tenía poco peso y la frontera agrícola abierta favorecía la creación de nuevas familias. La endogamia geográfica

era la norma, lo que muestra que el matrimonio es una estrategia que refuerza los lazos de solidaridad dentro de la comunidad. La palabra de los ancianos tenía gran peso en los tratos nupciales ya que los testigos, en casos de solicitud de dispensa, solían ser personas viejas. El ritual de cortejo a la novia se hacía en público, ante la comunidad. Entre las familias principales, integradas por la burguesía agrícola y comercial de San José, las cosas sucedían de manera diferente. Las novias tenían más edad y se casaban con sus pares sociales: con frecuencia eran hombres de otras ciudades o países, que ocupaban lugares prominentes en el comercio o en las empresas. El matrimonio era un asunto "de familia" que se concertaba en privado; el cortejo se hacía lejos de los ojos de la gente. Los testigos eran habitualmente amigos de los novios que tenían el mismo estatus social que ellos.

Los ensayos de esta sección muestran la riqueza del análisis social a través del estudio de la familia. En su doble función de ámbito de reproducción biológica y social, la familia constituye un espacio privilegiado de observación de la dinámica social. Los distintos enfoques evidencian la complejidad de las interacciones entre procesos demográficos, culturales y económicos y la gran variedad de regímenes matrimoniales que se desarrollaron en América Latina.

Bibliografía citada

Dupâquier, J., *La population rurale du bassin parisien à l'époque de Louis XIV*, París-Lille, 1979.

Hajnal, J., "European Marriage Patterns in Perspective", en D.V. Glass, y D.E.C. Eversley (comps.), *Population in history*, Londres, 1965, pp. 111-136.

——, "Family Formation Systems", en Wall, R., J. Robin y P. Laslett (comps.), *Family forms in historic Europe*, Cambridge, 1983.

Laslett, P., *Family life and illicit love in earlier generations*, Cambridge, 1977.

Livi-Bacci, M., *Historia mínima de la población mundial*, Barcelona, Ariel, 1990.

McCaa, R., "El poblamiento del México decimonónico: escrutunio crítico de un siglo censurado", en Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Población, *El poblamiento de México en el siglo XIX*, tomo III, México, 1993, pp. 90-113.

Rabell, C. y C.S. Assadourian, "Self-regulating mechanisms of the population in a pre-columbian society: the case of the Inca Empire", en IUSSP, *International Population Conference*, Mexico, Bélgica, 1977.

Rowland, R., "Sistemas matrimoniales en la península ibérica (siglos XVI-XIX). Una perspectiva regional", en Pérez Moreda, V. y D.S. Reher (eds.), *Demografía histórica en España*, España, Ediciones El Arquero, 1988.

TRATOS NUPCIALES: LA CONSTITUCIÓN DE UNIONES FORMALES E INFORMALES EN MÉXICO Y ESPAÑA, 1500-1900*

ROBERT MCCAA
Universidad de Minnesota

Mejor es casarse que abrasarse[1]
Zaragoza, España

Más vale bien amancebado que mal casado[2]
Taxco, Nueva España

Estas frases reflejan el sorprendente contraste entre las prácticas de apareamiento en España y en México (Nueva España), tal como se solidificaron hace cuatro siglos: la primera, un precepto común en la España moderna temprana (aunque tomada de la epístola de Pablo a los corintios); la otra,

* Agradezco a Cambridge University Press la autorización para publicar una versión revisada, en español, de este ensayo, cuya versión en inglés apareció en *Continuity and Change*, 9:1, mayo de 1994, pp. 11-43. Francisco Muñoz Pradas me facilitó enormemente la investigación en Barcelona. Antonio Eiras Roel y Manuel Ardit me proporcionaron documentos inéditos de gran utilidad sobre patrones de matrimonio españoles. Odin Soli me ayudó a recopilar información en México. Desde hace muchos años, Rosa María Arroyo Duarte alimenta mi investigación capturando en la computadora registros de matrimonio y pleitos nupciales de los archivos de Hidalgo y Parra. Por las certeras críticas a versiones anteriores de este documento, me siento agradecido hacia Lee M. Penyak, Silvia Arrom, Susan Socolow, Elizabeth Kuznesof, Carla Rahn Phillips y Lawrence Poos.

[1] Esta amonestación de San Pablo (I Corintios 7:9) fue publicada en A. Arbiol y Díez, *La familia regulada con la doctrina de las Sagradas Escrituras* (Zaragoza, 1715), tal y como es citada por I. Dubert, "Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen", *Studia Storica Historia Moderna*, XIX, nota 16, 1991. Véase también I. Dubert, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830 (estructura, modelos hereditarios y conflictividad)*, Sada, 1992, pp. 301 ss.

2 *Archivo General de la Nación* (AGN, *Inquisición*, t. XIX; exp. 7, ff. 69-78). La expresión de esto en público fue una herejía, y si era denunciado a la Inquisición, podía conducir a un proceso formal. En los primeros 435 volúmenes de documentos de la Inquisición (1522-1650), de unos 90 casos que encontré relacionados con amancebamiento, un tercio se debía a la expresión de la herejía más que a la comisión del acto (véase, por ejemplo, el tomo CDXXXV,

una herejía característica de la Nueva España (y que invitaba a su persecución por la Inquisición). Las formas familiares en la Nueva España eran híbridos de las relaciones multiétnicas estructuradas por el género y sostenidas por el colonialismo. Los patrones indígenas amerindios de matrimonio tenían su propia lógica social y demográfica, determinada en buena medida por esperanzas de vida extremadamente cortas. En España no había un patrón de matrimonio único, pero la transición a lo que se ha llamado el patrón "europeo occidental" ya se hallaba en proceso en el siglo XVI, por lo menos en el noroeste de la Península Ibérica. El concubinato y la ilegitimidad se encontraban en verdad presentes en toda España y eran más comunes que en Francia, Alemania o Inglaterra; pero las prácticas ibéricas quedaron empequeñecidas por perversiones prometeicas que hicieron erupción en áreas hispanizadas de América (tales como las tasas de ilegitimidad, diez veces superiores a las de España).

En la colonización de la América española, las formas familiares diferían según la raza, clase y región; pero se desviaban de manera significativa de ambos patrones, el amerindio y el ibérico. Aquí en América, ante la escasez de mujeres españolas, los hombres españoles favorecieron el concubinato con mujeres amerindias, negras o mestizas y una doble moral con las mujeres de su propia ascendencia. La precocidad nupcial, en particular, variaba de manera notable de un grupo racial a otro; pero en general se hallaba entre los patrones amerindio e ibérico, y la frecuencia del matrimonio probablemente era menor que en ambos.[3] Si hoy día el ámbito universitario y los medios de comunicación exaltan las uniones informales, aquellas que carecen de la bendición de la Iglesia o del Estado como alternativas atractivas al matrimonio formal, ése no era el caso en el pasado, cuando la división del trabajo por géneros sumió a las mujeres no casadas en una incesante pobreza. Las familias informales se quebrantaban fácilmente bajo el peso de la excesiva mortalidad y opresión social, al tiempo que sus vástagos se dispersaban buscando sustento y cobijo.

Mientras que algunos historiadores ven la *unión consensual* como la unión coyugal entre varón y mujer, carente simplemente de sanción legal, prefiero la frase *unión informal* para sugerir una relación más fluida y la posibilidad de que el consentimiento de una u otra de las partes no sea

exp. 29, f. 112 (Tepeaca, 1650); CDLXVII, exp. 21, f. 86 (1607), y CCXLIX, exp. 29, f. 235. T. Calvo llamó mi atención a esta frase en su "Concubinato y mestizaje en el medio urbano: el caso de Guadalajara en el siglo XVII", *Revista de Indias*, CLXXII, 1984, p. 208. La forma verbal de la máxima española, "es", denota un estado de permanencia, característica inmutable o condición, mientras que la expresión de Nueva España utiliza la construcción "estar", señalando un estado temporal o pasajero.

[3] Para una revisión reciente de la literatura sobre México, véase S.M. Arrom, "Perspectives on the history of the Mexican family", *Latin American Population History Bulletin*, XVII, 1990, pp. 4-9.

enteramente igual o libre de coerción verbal e incluso sexual. El mercado matrimonial del historiador neoclásico sugiere un terreno de juego parejo entre los numerosos compradores y vendedores, novios y novias por igual. En su lugar, me agrada más la metáfora mexicana de "feria nupcial", con su énfasis en hallar el mejor trato posible dentro de las restricciones sociales ("inelasticidades", en la jerga del economista), con frecuencia muy favorable al varón.[4]

En el intento por bosquejar amplios cambios en las formas nupciales durante siglos en España y México, este ensayo analiza abundantes documentos de investigación recientemente publicados sobre el tema. La interpretación de este material ha sido difícil por la extendida creencia entre los historiadores latinoamericanos de que la nupcialidad nunca varió en el pasado —de manera similar a lo que los historiadores sobre el medievo alguna vez proclamaron, falsamente, según parece, sobre Europa.[5] Así como las edades al matrimonio se elevaron en la Península Ibérica en los siglos XVII y XVIII, también, del mismo modo, aumentaron en el subcontinente mexicano, aunque nunca en la misma magnitud que en España, ni incluso por razones similares. En la Península Ibérica la ilegitimidad también ascendió a partir de niveles moderados, mientras que en la colonial Nueva España, hasta 1800, la tendencia en la proporción de hijos naturales y de padres desconocidos, entre las personas de lengua española, cayó en forma pronunciada de los altos niveles sin precedente de las generaciones de los conquistadores. Luego, desde 1803 tanto en España como en Nueva España se acrecentó la ilegitimidad. Como veremos, esto se debió en parte a un decreto dirigido a fortalecer el control de los padres sobre el matrimonio; empero, el decreto también fortaleció mucho el poder del varón en el cortejo y en el convenio nupciales. Esto se realizó privando a las mujeres de sus derechos a interponer demandas por ruptura de promesa y por seducción, y tal vez incluso debilitando las de violación. La proclama de 1803 se perpetuó en los códigos civiles republicanos. Con la secularización de 1857, la base legal y moral del matrimonio en México se disolvió aún más.

[4] Mi argumento de por qué "feria nupcial" puede ser una metáfora más apropiada que "mercado matrimonial" para la negociación nupcial en el México colonial multirracial se halla resumido en R. McCaa, "Gustos de los padres, inclinaciones de los novios y reglas de una feria nupcial colonial: Parral, 1770-1814", *Historia Mexicana*, XL: 4(160) (abr.-jun. 1991), p. 581. Algunos pueden objetar que mi argumento es extremo, pero la noción convencional de "unión consensual", es en sí extrema ya que se ignoran las coerciones que a veces atan estas relaciones. "Unión consensual" es, en parte, un anacronismo inflingido al pasado por historiadores bien intencionados.

[5] R. M. Smith, "Discontinuidades cronológicas y continuidades geográficas en la demografía de la Europa medieval: implicaciones de algunas investigaciones recientes", en V. Pérez Moreda y D. S. Reher (comps.), *Demografía histórica en España*, Madrid, 1988, p. 62.

En la Edad Media, antes de la institucionalización del matrimonio por la Iglesia y el Estado, las uniones constituían procesos sociales –formas populares de juntar parejas en estado matrimonial, sancionadas por la parentela y la comunidad.[6] En España y México, siglos de legislación española, desde el Concilio de Trento hasta los decretos sobre el matrimonio de 1776 y 1803, y la posterior secularización, no eliminaron las alternativas al matrimonio formal sino que, de manera inadvertida, las fomentaron.[7] Desde el cortejo hasta el matrimonio, pasando por las uniones de visita, la cohabitación informal, los emparejamientos esporádicos y el concubinato, las formas populares sobrevivieron, incluso prosperaron, aun cuando su frecuencia estuvo limitada por el vigor de las autoridades, así como por la tenacidad de las negociaciones nupciales entre adultos jóvenes, sus padres, la parentela y la comunidad. Acuñé el término "tratos nupciales" (en inglés, *marriageways*), para describir estas formas numerosas y destacar el proceso sobre el acontecimiento, la interacción social sobre la ceremonia, la conducta sobre la ley. Los ritos nupciales, ya sean sacramentales o seculares, constituyen el matrimonio legal. Pero el término "tratos nupciales" amplía la definición de matrimonio para incluir múltiples formas de unión y ayuntamiento sexual –cópula, cohabitación, concubinato e intimidades consensuales de un tipo recurrente, incluyendo alianzas públicas y secretas, así como uniones de visita– ya fuesen dentro o fuera del límite de la ley.[8] Estado, Iglesia y autoridades culturales trataron de definir el paradigma nupcial formal y castigar a aquellos que se resistían a aceptarlo. El concepto de "tratos nupciales" puede alentar al historiador a descifrar las dinámicas de género en los tratos nupciales y a destacar la importancia de las negociaciones entre mujer y varón en múltiples formas de unión, tanto informales como formales.

[6] Además del papel de la Iglesia católica y del Estado que influían en la formación de la pareja, Bruguière cuestiona si fue el cambio económico o una nueva moralidad inventada por élites ilustradas el responsable de la formalización de la vida conyugal (A. Bruguière, "The formation of the couple", *Journal of Family History*, XII, 1978, pp. 39-53). En 1540, el gran misionero franciscano Motolinía, que llegó a México en 1524, proporcionó lo que entonces era la definición del matrimonio de la Iglesia: "un ayuntamiento de macho y hembra, entre legítimas personas, de individual sociedad, que es compañía perpetua, indivisible e inseparable"; véase fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, 1971, p. 324.

[7] Como explicaré más adelante, estas proclamas de matrimonio fueron introducidas primero en la Península y después se extendieron a las colonias. En ambos casos, el propósito era mantener el orden social y desalentar, si no prevenir, los matrimonios que atravesaban las divisiones sociales –reforzando a la vez la noción católica de la santidad del matrimonio y la prohibición de uniones informales.

[8] D. Meekers desarrolla un punto similar en el contexto africano contemporáneo: "The process of marriage in African societies: a multiple indicator approach", *Population and Development Review*, XVIII, 1992, pp. 61 ss.

TRATOS NUPCIALES EN UN RÉGIMEN DEMOGRÁFICO DE ALTA PRESIÓN: ORÍGENES AMERINDIOS

Poco se conoce sobre las costumbres prehispánicas de cortejo o tratos nupciales en México. Sin embargo, si nos centramos en las poblaciones mesoamericanas estudiadas con mayor atención –los mexicas que hablaban náhuatl (aztecas), los tarascos y otros– surgen varias generalizaciones sobre el periodo inmediatamente precedente al contacto con africanos y europeos. Sostengo que durante los periodos Clásico y de la preconquista las presiones demográficas en Mesoamérica constriñeron severamente los patrones de matrimonio amerindios.

Primero, el matrimonio formal existía entre los antiguos, tanto ricos como pobres. La elección de la pareja era principalmente un asunto comunitario en el que los jóvenes ejercían influencia en mayor o menor grado, aunque todo el mundo, desde los padres hasta los jefes políticos, e incluso los astrólogos, en ocasiones mediaba y, en realidad, imponía las parejas. Es probable que la visión extraída de los códices prehispánicos y de las crónicas coloniales tempranas sea una visión idealizada, e incluso moralista, más que real, pero aun así se trata de fuentes históricas valiosas. Estas fuentes muestran que todas las partes –los padres, la parentela,[9] los vecinos y los jefes de la comunidad– tenían la oportunidad de intervenir en la constitución de las parejas.[10] Las casamenteras profesionales (*in titici*, "viejas") parecen haber sido particularmente importantes para la gente del común.[11] Las manos de la mujer pueden haber estado más expuestas,

[9] Lockhart señala que los términos náhuatl para "familia" o incluso "pariente", rara vez aparecen en los textos (J. Lockhart, *The Nahuas after the Conquest: A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth-century*, Stanford, 1991, p. 73). Más bien, el término "parentesco" se construye a partir de la interrelación de la persona que lo define (*ego*) y la persona que es definida. En cualquier caso, "la inclusividad es destacada sobre la descendencia precisa" (p. 76) y la solidaridad de linaje automática desenfatizada (p. 82). Los padres probablemente desempeñaban un papel secundario porque la familia era más un asunto de corresidencia –*cemithualtin*, los de un patio– que de relaciones fijas de parentesco. Véase L. M. Burkhart, "Mujeres mexicas en 'el frente' del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca", *Mesoamérica*, XXIII, 1992, p. 27.

[10] I. Clendinnen, *Aztecs, an interpretation*, Cambridge, 1991, pp. 42, 160. Bruguière sostiene que durante el siglo XVI en Francia, donde había una gran variedad de controles, "los candidatos al matrimonio podían encontrar fácilmente una manera de decidir de acuerdo con los dictados de su corazón" ("The formation of the couple", p. 42). Entre los nahuas, sus rígidos códigos sociales dejaban a los jóvenes de sexo opuesto con pocas oportunidades de encontrarse, explicándose la importancia de las casamenteras.

[11] E.E. Calnek, "The ethnographic content of the third part of the Codex Mendoza", en F.F. Berdan y P.R. Anawalt (comps.), *The Codex Mendoza*, Berkeley, 1992, 3, p. 87. Los matrimonios reales tenían una lógica completamente distinta, en principio involucrando asuntos de Estado; véase el brillante análisis de J. Marcus sobre los matrimonios reales en Mesoamérica extraído de fuentes indígenas: *Mesoamerican writing systems. Propaganda, myth, and history in four ancient civilizations*, Princeton, 1992, pp. 223-260.

incluso atadas, en el cortejo y en el matrimonio. Las "señales y demostraciones" eran suficientes para realizar una unión.[12] Si las deidades femeninas eran raptadas y violadas, no era de sorprender que las mujeres comunes (*macehualtin*) estuviesen sujetas a un trato similar.[13] Algunos historiadores destacan el consentimiento de los hijos a los deseos de los padres en asuntos nupciales; pero esto pasa por alto el hecho de que probablemente la mitad o más de los adultos jóvenes ya eran huérfanos antes de alcanzar la edad del matrimonio. De este modo, en el Códice Mendoza —"una descripción narrativa muy sinóptica de las principales fases de los ciclos de vida masculino y femenino, tal y como eran comprendidos por sus autores indios"—, vemos la importancia de las casamenteras (la *amanteca*) y las viejas, pero ni los padres ni los parientes ni otras autoridades aparecen en el cuadro.[14]

Según todos los relatos, el matrimonio se intentaba de manera provisional y se disolvía sin dificultad, sin importar quién lo había concertado.[15] En náhuatl, las mujeres sexualmente maduras que se encontraban libres para casarse se llamaban *ichpochtli*, que significa mujer no casada, sin indicación de virginidad o carencia de ella. La unión informal (*nemecatilizztli*) era común, a menudo una prueba, y fácilmente conducía al matrimonio formal.[16] La poliginia, también normal para la élite nahua, era proba-

[12] Motolinía, *Memoriales...*, p. 332. La *Relación de Michoacán*, que fue realizada en 1540 o 1541, relata que un trato nupcial entre los nativos de esta región consistía simplemente, para un hombre, "sin hablar otra cosa", en entrar en la casa de una mujer sin pareja, porque "en los casamientos que tienen esta gente, nunca preguntaban a la mujer, si se quería casar con fulano; bastaba que sus padres o parientes lo concertaran", pero "otros se casaban por amores, sin dar parte a sus padres y concertábanse entre sí"; véase José Tudela (comp.), *Relación de Michoacán*, Madrid, 1956, pp. 214, 217.

[13] M.J. Rodríguez V., "La condición femenina en Tlaxcala según las fuentes", *Mesoamérica*, XVII, 1989, pp. 1-23.

[14] Calnek, "The ethnographic content...", 3, p. 82.

[15] W. Borah y S.F. Cook, "Marriage and legitimacy in Mexican culture: Mexico and California", *California Law Review*, LIV, 1966, pp. 946-1008, y L.M. Burkhart, *The slippery Earth: Nahua-Christian dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, 1989, p. 151.

[16] Burkhart, *The slippery Earth*, p. 150. El conocimiento reciente no apoya la noción de que "tanto el cristianismo como la norma nahua conferían un alto precio a la virginidad de la mujer"; S. Gruzinski, "La 'conquista de los cuerpos' (cristianismo, alianza y sexualidad en el Altiplano mexicano, siglo XVI)", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, 1982, p. 178. Burkhart sostiene que entre los nahuas la virginidad "era estimada, pero no era el rasgo esencial del carácter de una persona joven". Los riesgos de usar diccionarios del siglo XVI que tratan de conciliar las prácticas nativas con el mandamiento cristiano han sido observados por P. Ragon en *Les indiens de la découverte: évangelisation, mariage et sexualité au Mexique, XVI^e siècle*, París, 1992, p. 56. Uno de los fallos del relato de Motolinía sobre el matrimonio indígena es que, empeñado en probar que "en éstos había *jus gentium et civile*, y a nuestro propósito veremos que aqueste *jus civile* lo tenían y usaban de él en el contrato de matrimonio", no se contentó con describir lo que había aprendido, sino que intentó equiparar las costumbres matrimoniales nativas a las concepciones civilizadas —o sea, cristianas— del matrimonio (Motolinía, *Memoriales...*, p. 322).

blemente una respuesta parcial al desequilibrio entre el número de personas en edades casaderas de uno y otro sexo, producto de las recurrentes guerras y la extensa esclavitud. Según algunos estudiosos de los nahuas, el matrimonio monógamo en la élite apenas data de la última mitad del siglo XVI, después de las grandes presiones ejercidas por las autoridades eclesiásticas españolas para erradicar la práctica indígena de tomar varias esposas.[17] Todavía en 1540, la poligamia se hallaba extendida entre la élite nativa, como puede verse en listas oficiales de impuestos para seis ciudades cerca de Cuernavaca, Morelos, donde los escribas nativos observaron claramente tales privilegios. Las mujeres indias que vivían en uniones polígamas también son descritas de manera inequívoca en las listas –incluso aquellas que habían recibido el sacramento del bautismo. Considérese el ejemplo de don Tomás, cacique (*tlatoani*) de Huitzilac, quien "tenía una esposa (*içivahu*), [y] seis concubinas (*imecaba*), tres de las cuales se sabía que habían sido bautizadas".[18]

Aparte, la mayoría de las mujeres amerindias se casaban y lo hacían a edades tempranas, probablemente varios años más jóvenes que, digamos, las mujeres del campo de Andalucía o las de cualquier otra parte de Europa occidental. Investigaciones imaginativas de la evidencia pictográfica precolombina y narraciones tempranas sugieren que las mexicas se casaban alrededor de los 15 años, y los varones, quizá de 17 o 18 años. La interpretación muy documentada de Calnek sobre la elaborada ceremonia del matrimonio en el Códice Mendoza (escena 29, folio 61, y el comentario contemporáneo en español que la acompaña) muestra que se esperaba que las muchachas jóvenes fuesen adiestradas en habilidades domésticas básicas desde una edad temprana y estuviesen preparadas para el matrimonio

[17] Lockhart, *The Nahuas after the Conquest...*, p. 80. Véase también Motolinía, *Memoriales...*, pp. 321-323.

[18] S.L. Cline, "The spiritual conquest reexamined: baptism and christian marriage in early sixteenth-century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, LXXIII, 1993, p. 476. Motolinía, al describir las dificultades para suprimir la poliginia, revela mucho acerca de los lazos entre trabajo y matrimonio entre los nativos: "[...]todos se estaban con las mujeres que querían, y había algunos que tenían hasta doscientas mujeres, y de allí abajo cada uno tenía las que quería; y para esto, los señores y principales robaban todas las mujeres, de manera que cuando un indio común se quería casar apenas hallaba mujer; y queriendo los religiosos españoles poner remedio en esto, no hallaban manera para lo poder hacer, porque como los señores tenían las más mujeres, no las querían dejar, ni ellos se las podían quitar, ni bastaban ruegos, ni amenazas, ni sermones, ni otra cosa que con ellos se hiciese, para que dejadas todas se casasen con una sola en faz de la Iglesia; y respondían que también los españoles tenían muchas mujeres, y se les decíamos que las tenían para su servicio, decían que ellos también las tenían para lo mismo; y así aunque estos indios tenían muchas mujeres con quien según su costumbre eran casados, también las tenían por manera de granjería, porque las hacían a todas tejer y hacer mantas y otros oficios de esta manera [...]" Véase fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, 1979, pp. 97-98 (Tratado II, cap. 7).

a los 15 años. Carrasco descubrió que en 1540 la edad media al matrimonio en Tlacatecpan, Morelos, era de alrededor de 15 años para las mujeres y de 20 para los varones.

Aun cuando esta evidencia es posterior a la conquista y puede reflejar coerciones de los encomenderos o misioneros españoles, la frecuencia de la poliginia y de otras uniones no sancionadas por los misioneros católicos sugiere que éstas eran en verdad prácticas nativas. Lo cierto es que muchas jóvenes se casaban teniendo menos de 12 años, la edad mínima reconocida por la Iglesia. En el censo de Morelos, con una población total de 2 473 individuos, sólo 850 estaban anotados como niños y tres cuartas partes de éstos tenían menos de 11 años de edad. Entre los niños no casados había sólo 97 mayores de 15 años, incluyendo hombres y mujeres. La escasa influencia de lo español en esta región es confirmada por el material en que se registró este temprano censo nahua; corteza de higuera nativa (*ámatl*), en lugar de papel europeo.[19]

[19] Calnek, "The ethnographic content...", 3, pp. 84-86; Burkhart, *The Slippery Earth*, p. 151; Clendinnen, *Aztecs...*, p. 160; P. Carrasco, "Family estructure of sixteenth-century Tepoztlan", en R.A. Manners (comp.), *Process and pattern in culture: essays in honor of Julian H. Steward*, Chicago, 1964, pp. 185-210. Calnek sostiene (3, p. 91) que el relato del Códice Mendoza sobre los rituales de nacimiento y matrimonio de los plebeyos es preferible al incluido en el Códice Florentino que se refiere a las élites sociales. La discusión de Premm sobre la edad del matrimonio, con su énfasis en la educación y en los deberes con el templo, se halla claramente establecido sobre experiencias de la élite (H.J. Premm, U. Dykerhoff y H. Felaweg, "Reconstructing Central Mexico's population", *Mexicon* 15, mayo de 1993, pp. 52-53). Entre las mujeres mayas yucatecas se reportó que el matrimonio tenía lugar alrededor de los 20 años de edad y cayó a los 12 años durante el gobierno español, pero la evidencia documental para ambas cifras es débil; véase N.M. Farriss, *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival*, Princeton, 1984, pp. 173, 446. Gruzinski, en un pasaje de escasa importancia de su ensayo, en el que cita los *Papeles de la Nueva España*, de Francisco del Paso y Troncoso (Madrid, 1905), relata que, según las *Relaciones geográficas*, los ancianos del pueblo de Chicoloapan rememoraban (más de medio siglo después de la conquista) que entre las antiguas normas que se habían perdido y abandonado estaba la del matrimonio tardío, a los 30 años para los hombres y a los 25 para las mujeres (*Le pueblo voisin de Chicoloapan ne se risque pas non plus sur cette voie, se contentant d'ajuoter à la liste des normes perdues et abandonnés le mariage tardif dántan [à trente ans pour les hommes et vingt-cinq ans pour les femmes]*) en S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVI^e-XVIII^e- siècles*, París, 1988, p. 119. Este testimonio de una práctica caída en desuso no debe ser aceptado de manera literal (lo cual, por supuesto, Gruzinski no hace –véase pp. 132-137), sino más bien como "una idealización del pasado" (Burkhart, *The slippery Earth*, p. 151). C. Gibson coincide en *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1820*, Stanford, 1964, pp. 151, 504-505. Para la información sobre Morelos, véase S.L. Cline, *The book of tributes: early sixteenth-century Nahuatl censuses from Morelos*, Los Ángeles, 1993, pp. 33, 59. Cline (comunicación personal) piensa que casi la totalidad de la población femenina se casaba antes de los 20 años. Como las edades del matrimonio de la población no se encuentran registradas, cualquier análisis directo por edad, sexo y estatus marital es imposible. Véase R. McCaa, "Child marriage and complex familes among the nahua of ancient Mexico", *Latin American Population History Bulletin*, 26 (otoño, 1994), pp. 2-11.

Los patrones de emparejamiento de los mexicas, y de la mayoría de los otros grupos amerindios, eran probablemente respuestas autorregulatorias a leyes demográficas inexorables. Frente a niveles crónicamente altos de mortalidad y morbilidad soportados por los mexicas, incluso ligeras restricciones a la fecundidad o a la formación de las familias debían ser evitadas si se quería que las poblaciones aumentaran. La esterilidad era una transgresión capital, que a menudo conducía al sacrificio de las desgraciadas parejas que "servían sólo para ocupar el mundo y no para incrementarlo".[20]

Las mortíferas condiciones del antiguo México se hallaban enraizadas en la gramática náhuatl, que distinguía si los parientes estaban vivos o muertos.[21] Esta construcción semántica se mantiene sólo donde la mortalidad es alta. Para buena parte de la Mesoamérica prehispánica los bioarqueólogos documentan un extendido *stress* nutricional severo y agresiones biológicas –hiperostosis porótica, cribra orbitalia, hipoplasias dentales, etc.[22] En estas circunstancias, no debería sorprender que la esperanza de vida en todas las edades fuese extremadamente baja, menos de 25 o incluso 20 años al nacimiento.[23] Las comunidades mesoamericanas que fracasaban

[20] Burkhart, *The slippery Earth*, p. 152.

[21] *Micca* significa difunto; así, según Lockhart (*The Nahuas after the Conquest...*, p. 80), "*nomon* quiere decir 'mi yerno' y *nommiccamon* quiere decir 'mi yerno, marido de mi difunta hija'".

[22] Mis conclusiones derivan de los siguientes estudios: F. Saul, *The human skeletal material of Altar de Sacrificios: an osteobiographic analysis*, Cambridge, Documentos del Museo Peabody, LXIII, núm. 2, 1972; L. J. Mansilla, *Las condiciones biológicas de la población prehispánica de Cholula, Puebla*, México, 1980; L. Márquez Morfín, M.E. Peraza, J. Gamboa y T. Miranda, *Playa del Carmen: una población de la costa oriental en el Postclásico (un estudio osteológico)*, México, 1982; D.C. Hodges, "Health and agricultural intensification in the prehistoric Valley of Oaxaca, Mexico", *American Journal of Physical Anthropology*, LXXIII, 1987, pp. 323-332; D. Webster, W.T. Sanders y P. van Rossum, "A simulation of Copan population history and its implications", *Ancient Mesoamerica*, III, 1992, pp. 185-197. Los arqueólogos que trabajan sobre Mesoamérica no deberían ser acusados de ignorar o ver de manera superficial los restos de esqueletos que carecen de señales de *stress* severo. Considérense los especímenes de la élite colonial hispánica desenterrados en la catedral de la ciudad de México. Sólo señales mínimas de *stress* nutricional o físico se notificaron después de un examen riguroso de los huesos; véase L. Márquez Morfín, *Sociedad colonial y enfermedad: un ensayo de osteopatología diferencial*, México, 1984.

[23] El trabajo más completo publicado en inglés sobre la mortalidad de las poblaciones prehistóricas en el valle central mexicano se debe a R. Storey, "Perinatal mortality at Pre-Columbian Teotihuacan", *American Journal of Physical Anthropology*, LXII, 1986, pp. 541-548, y más recientemente, *Life and death in the ancient city of Teotihuacan. A modern paleodemographic synthesis*, Tuscaloosa, 1992. Sobre la base de un conjunto extraordinariamente completo de material óseo de Teotihuacan (300-650 d.C.), Storey calculó que la esperanza de vida a los 15 años era de 20 años adicionales (en contraste con 53 años para todo México en 1960). El único estudio que compara sitios similares antes y después de la conquista (Cholula) estima la esperanza de vida a la edad de 12 a 19 años en el periodo Posclásico (1325-1520 d.C.), alcanzando 33 años un siglo y medio después de la conquista (1648-1691). Véase M.H. Hayward, "A demographic study of Cholula, Mexico from the late Postclassic and the Colonial period of 1642-1738" (tesis de doctorado no publicada, Universidad del Estado de Pensilvania, 1986), cuadro 7.5, pp. 221-222.

en el cumplimiento de la regla del matrimonio temprano y universal simplemente se extinguían.

Pero la extinción no era la norma. Por el contrario, de acuerdo con arqueólogos e historiadores por igual, la tendencia a largo plazo para las poblaciones del valle central mexicano era a crecer, aunque rara vez de una manera rápida o ininterrumpida. Las conmociones frecuentes y severas, causadas por hambrunas y enfermedades epidémicas, simplemente confirmaban la necesidad de costumbres prontales. (La mayor conmoción fue el cataclismo que empezó en 1519.)

Según el análisis arqueológico más completo del valle en el cuarto de milenio que precedió al contacto con los europeos (1250-1500) el crecimiento medio natural a largo plazo era de un impresionante 0.5-0.7 por ciento anual, lo que produjo una población de 1-1.2 millones en esta pequeña y bien definida región a principios del siglo XVI. Aunque esta cifra es menos de la mitad de la postulada por Cook y Borah para la misma zona, muestra de todas formas una población densa en el valle central.[24] Dadas las grandes concentraciones en Tenochtitlan y en otros poblados urbanos del valle central, los mexicas deben de haber alcanzado elevados niveles de fecundidad con relativamente pocas restricciones en la precocidad o frecuencia del matrimonio. Esta interpretación la confirman fuentes etnohistóricas. Según Clendinnen:

> [...] el matrimonio era la ambición de la mujer mexica, y en verdad su destino, salvo para las pocas que dedicaban sus vidas al servicio del templo. La madurez social llegaba sólo con el matrimonio, tanto para los hombres como para las mujeres, cuando la pareja establecía su propia familia.[25]

Tercero, la casa familiar –una unidad económica importante, pero no la única fundamental en la sociedad mexica– funcionaba bajo una rigurosa división del trabajo por género. Cualquier casa familiar (o complejo familiar rodeando un patio) que carecía de un adulto de cualquier sexo, se hallaba severamente inhabilitada.[26] Los adultos jóvenes que llegaban a la edad de 20 años apenas alcanzaban a sobrevivir hasta los 35 o 40.[27] Estas condiciones eran mucho peores que en la Europa moderna temprana y representan unos diez años menos que en las tablas modelo de vida más pesimistas.[28]

[24] W.T. Sanders, J.R. Parsons, R.S. Santley, *The Basin of Mexico: ecological processes in the evolution of a civilization*, Nueva York, 1979, capítulo 6.

[25] Clendinnen, *Aztecs...*, p. 156.

[26] Rodríguez, "La condición femenina...".

[27] Storey, "Perinatal mortality..."; Hayward, "A demographic study...".

[28] R. McCaa, "Paradise, hells, and purgatories: population, health and nutrition in Mexican history and pre-history", documento inédito presentado en una conferencia sobre Historia de la Salud y de la Nutrición en las Américas, Columbus, 1993; véase el cuadro 1 de este ensayo.

En estas horrendas condiciones, la viudez era frecuente, pero probablemente de corta duración. La presión para volverse a casar era grande. En un recuento hecho poco después de la conquista, de 3 000 habitantes de Tlacatecpan, sólo 4% de las familias estaban encabezadas por mujeres, todas ellas viudas. Dados los altos niveles de mortalidad, el porcentaje debería ser mucho mayor. Casarse de nuevo era la solución para los varones y para algunas mujeres. Incluso en el caso de familias extendidas y de *frérèches*, que constituían dos tercios del total, la unión era importante. El tamaño de la familia era inesperadamente grande, en promedio más de ocho personas, porque las viviendas comúnmente incluían más de una pareja. Los lazos de corresidencia entre parientes eran más horizontales que verticales y rara vez incluían grados de parentesco lejanos. Se establecían por línea masculina, con dos o más parejas compartiendo una misma vivienda o patio.[29]

Desde 1519, con la conquista por los cristianos, las condiciones empeoraron. Epidemias, guerra, elevada explotación y congregaciones obligadas, produjeron continuos desastres demográficos. Debido a esta gran catástrofe, los tratos nupciales amerindios se transformaron. Pero consideremos primero las condiciones en la Península Ibérica.

Los tratos nupciales en un régimen demográfico de baja presión: la Península Ibérica

El cortejo, el concubinato y el matrimonio en la Península Ibérica han sido estudiados de forma más completa, en particular desde el siglo XVII, aunque incluso entonces el cuadro resulta algo enturbiado por una fascinación por la ley y la literatura, así como por una propensión hacia la amplia generalización. Las grandes diversidades regionales, las diferencias culturales entre cristianos y comunidades de exmusulmanes (*moriscos*) y los sorprendentes cambios desde el siglo XVI hasta el XVIII produjeron un mosaico complejo y persistente de tratos nupciales, notablemente distintos de los del antiguo México, o incluso de los que existían en Inglaterra y Francia en los inicios de la época moderna.[30]

En todas partes de la Península, la familia se constituyó como una unidad doméstica bajo la primacía jurídica del marido y padre, no obstante las variaciones en las leyes de herencia y en los *fueros* municipales.[31]

[29] Carrasco, "Family structure...".

[30] P. Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint*, París, 1973, 1, pp. 141-145; para Galicia, véase Dubert, *Historia de la familia en Galicia...*, pp. 302 ss.

[31] E. Gacto, "El grupo familiar de la edad moderna en los territorios del Mediterráneo hispánico: una visión jurídica", en *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*, Barcelona, 1987, p. 36.

A pesar de que las leyes sobre el matrimonio se volvían cada vez más uniformes, desde 1348 con la extensión de las Siete Partidas por la Corona de Aragón hasta los decretos de 1776 y 1803 que fortalecían el poder de los padres, en la Península emergieron patrones de unión —matrimonio, concubinato y maternidad en soltería—, con frecuencias y calendarios muy variables.

Considérense, por ejemplo, las áreas nuevamente pobladas de Valencia, después de la expulsión de los musulmanes. Allí la edad al matrimonio de las mujeres cayó dos o tres años por debajo del promedio en tiempos normales, a 18 años.[32] Sin embargo, las continuidades regionales eran mucho más profundas que las temporales.[33] Debido a nuestro interés por las Américas, las regiones que proporcionaron la mayoría de los emigrantes —Andalucía, las Castillas, Extremadura, Galicia, León, Madrid y el País Vasco—, todas bajo la Corona de Castilla, son de interés primordial. En realidad, durante el siglo XVI, 80% de todas las emigrantes españolas a América procedían del sur: 50% de Andalucía (un tercio del total sólo de Sevilla) y 30% de las Castillas y Extremadura juntas.[34]

En Europa occidental y del norte, los orígenes del patrón de matrimonio europeo occidental —matrimonio tardío y altas tasas de celibato permanente— están en el pasado distante, pero no así para la Península Ibérica, donde la transición empezó mucho más tarde.[35] Aunque las conclusiones deben ser tentativas mientras muchas provincias españolas quedan aún por investigar, el creciente número de estudios locales completados en decenios recientes indican, al parecer, que el matrimonio tardío surgió en la Península en el siglo XVII, primero en el noroeste de España y Portugal, en Galicia y Trás-os-Montes. Al principio del siglo XVIII, la edad media al matrimonio para las mujeres en varias parroquias y localidades del noroeste pasaba de los 25 años. Mientras tanto, en Aragón, Valencia y Cataluña la precocidad marital continuaba, pero no era considerable, con promedios de 22 años o una cifra similar, un retraso considerable respecto al noroeste. Siguiendo hacia el sur, las diferencias eran todavía más pronunciadas. En Extremadura y las Castillas, el matrimonio en el siglo XVI era casi universal para las mujeres, tanto cristianas como moras, y sucedía a la edad relativa-

[32] P. J. Pla Alberola, "Familia y matrimonio en la Valencia moderna. Apuntes para su estudio", en *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*, Barcelona, 1987, pp. 127-128, y C. R. Phillips, "Time and duration: a model for the economy of early modern Spain", *American Historical Review*, XCII, 1987, p. 548.

[33] Smith, "Discontinuidades cronológicas...", p. 55.

[34] P. Boyd-Bowman, "Patterns of Spanish emigration to the Indies until 1600", *Hispanic American Historical Review*, LVI, 1976, p. 600.

[35] Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint*, I, p. 141.

mente temprana de 19-20 años. Al final del siglo XVIII la cifra para las mismas localidades se había elevado a 22-24 años.[36]

De este modo, la noción de un patrón mediterráneo característico para la Península entera debe ser abandonada (cuadro 1).[37] La información sistemática procedente del Censo de Floridablanca deja poca duda de que ya en 1787 se hallaba firmemente asentado un patrón europeo occidental

CUADRO 1
Edad media al matrimonio en España en 1787 y 1887

	Femenina		*Masculina*	
Región	*1787*	*1887*	*1787*	*1887*
Andalucía	22.2	23.4	24.3	27.4
Aragón	23.2	23.5	25.4	27.5
Asturias	24.4	26.6	25.0	28.9
Castilla la Nueva	23.0	23.5	24.9	27.1
Castilla la Vieja	23.8	24.3	25.1	27.6
Cataluña	23.2	24.0	26.0	28.7
Extremadura	22.0	23.1	23.4	27.0
Galicia	25.0	26.1	25.5	29.6
León	24.4	24.7	24.8	28.3
Madrid	24.1	26.5	26.3	29.2
Murcia	22.0	23.0	25.2	26.7
Valencia	22.7	23.4	25.3	26.8
Vascongadas y Navarra	25.2	25.5	26.5	27.2

Fuente: Rowland, "Sistemas matrimoniales", pp. 95 y 100.

Nota: Madrid incluye la ciudad, la provincia y los sitios reales. Los cálculos de Rowland a partir de los datos de los censos oficiales, utilizan el método de Hajnal para estimar la edad media al matrimonio (SMAN=*singulante mean age at marriage*) con ajustes para la emigración (véanse las pp. 133-137). La información se aplica a la experiencia matrimonial de los españoles durante un periodo de cerca de tres decenios antes de cada censo.

[36] En R. Rowland, "Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX). Una perspectiva regional", en V. Pérez Moreda y D.S. Reher (comps.), *Demografía histórica en España*, Madrid, 1988, pp. 90-92, y V. Pérez Moreda, "Matrimonio y familia. Algunas consideraciones sobre el modelo matrimonial español en la Edad Moderna", *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, IV, 1986, pp. 3-51, y su "Del mosaico al calidoscopio: sistemas de nupcialidad, fecundidad y familia en España y América hispana (siglos XVI-XIX)", documento inédito presentado en la Conferencia Poblamiento de las Américas (Veracruz, 18-23 de mayo de 1992). Mi exposición ignora de manera deliberada los patrones de matrimonio de la élite, cuyos efectos en los patrones generales eran superficiales en cualquier caso.

[37] M. Livi-Bacci proporcionó el primer análisis detallado de la fuerte persistencia histórica de los patrones regionales de matrimonio hace 25 años ("Fertility and nuptiality changes in Spain form the late eighteenth to the early tweintieth-century", *Population Studies*, XXII, 1968, pp. 83-102 y 211-233).

—en Galicia (25 años era la edad media al matrimonio de las mujeres), en el País Vasco (25.2, 26.6), en Asturias y en León (24.4)— y era incipiente en el sur —Valencia (22.7), Andalucía (22.2), Extremadura y Murcia (22).[38]

Los especialistas se muestran indecisos respecto a si estos patrones marcan una transición en la nupcialidad en el noroeste o una división de la Península en regiones "evolucionadas" y "arcaicas".[39] En realidad, aunque los estudios sobre localidades en el siglo XVII son relativamente escasos y sus hallazgos técnicamente débiles, es sorprendente que las fallas que aparecen tenuemente durante el siglo XVII, en 1787 dividen claramente el mapa de la nupcialidad de la Península a lo largo de un eje bien definido este-oeste. Un siglo después, como lo registra el censo de 1887, esta división persiste con pocas señales de cambio.[40]

La ilegitimidad, la unión informal, el rapto y la seducción se hallaban ordenados de manera similar.[41] En toda la Península el matrimonio tardío se encontraba directamente correlacionado con la incidencia de la ilegitimidad, el "celibato permanente" y las segundas nupcias de los viudos. El patrón parece estar inversamente correlacionado con el trabajo doméstico femenino y con el sentido del honor o la vergüenza también.[42] La "barraganía", una forma de relación civil que imitaba el matrimonio entre adultos

[38] Rowland, "Sistemas matrimoniales en la Península...", pp. 94-95; A.R. Ortega Berruguete, "Matrimonio, fecundidad y familia en el País Vasco a fines de la edad moderna", *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, VII, 1989, pp. 47-74.

[39] Compárese A. Eiras Roel, "Modèle ou modèles de démography ancienne? Un résumé comparatif", en *La France d'Ancien Régime. Études reunies en l'honneur de Pierre Goubert*, Toulouse, 1984, I, pp. 249-259, con Rowland, "Sistemas matrimoniales en la Península...", p. 99. C.R. Phillips sostiene que la variable decisiva era la base de la economía local —cría de ganado, agricultura, comercio, minería o manufactura ("Time and duration...", pp. 551 y 552)— pero no realiza ningún intento de probar formalmente los efectos de la cultura en los sistemas de matrimonio subpeninsulares.

[40] Rowland, "Sistemas matrimoniales en la Península...", pp. 109-112; A. Eiras Roel, "Mecanismos autorreguladores, evolución demográfica y diversificación interregional. El ejemplo de la población de Galicia a finales del siglo XVIII", *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, VIII, 1990, pp. 66-67. Rowland ofrece un complejo análisis de conjunto sobre la información de los siglos XVIII y XIX para demostrar la persistencia de patrones regionales. El error de impresión en el mapa de la página 112 hace desmerecer las divisiones geográficas meticulosamente delineadas en los cuadros y texto del autor, pero se halla corregido en una publicación en portugués en *Estudos Econômicos*, São Paulo, XIX, 1989, pp. 497-553. Las variaciones regionales en la nupcialidad femenina eran mayores en España hacia el final del siglo XIX que en cualquier otro país de Europa occidental (D.S. Reher, "Marriage patterns in Spain, 1887-1930", *Journal of Family History*, CVI, 1991, p. 9).

[41] Al examinar los patrones locales de 476 distritos españoles en 1887, Reher encuentra que bastante más de un tercio de la variación en la edad femenina al matrimonio se halla asociada con, primero, la relativa indivisibilidad de la herencia (medida en el nivel provincial) y, segundo, con la frecuencia del servicio doméstico ("Marriage patterns in Spain...", p. 22).

[42] Smith ("Discontinuidades cronológicas...", p. 70) pregunta si esto sugiere que los patrones regionales de matrimonio eran más resistentes —menos dóciles— a la ideología de la Iglesia de lo que J. Goody sostiene en su *Development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, 1983.

no casados, es descrita como si tuviese antiguas raíces en la Península. Aun así, con toda su antigüedad, la institución nunca se volvió respetable. Cualquier barragana –fuese manceba, casera, amiga, ama, fámula, u otra– se encontraba en una posición decididamente inferior. En Latinoamérica, la barraganía se caracteriza a veces sólo como una reliquia de la España medieval,[43] pero la última relación formalizada ante notario de un convenio de este tipo en las Castillas data del siglo XV. Esta alternativa al matrimonio religioso desapareció, como un arreglo formal en la Península, generaciones antes de la colonización de las Américas.[44]

Después de la conclusión del Concilio de Trento en 1563, todas las formas de cohabitación entre no casados de sexos distintos enfrentaron una efectiva e incansable campaña de exterminio por las autoridades católicas.[45] Incluso así, no fue sino hasta 1687 cuando la cohabitación en espera de matrimonio (*matrimonio con palabras de futuro*) fue prohibida finalmente en Valencia, y el concubinato persistió en el País Vasco hasta bien avanzado el siglo XVIII. En Valencia, con su persistente influencia morisca, la poligamia era una costumbre con frecuencia no olvidada.[46] Los reformadores finalmente tuvieron éxito en la Península, pero mucho menos en la colonia multirracial de Nueva España que se formaba con rapidez.

[43] Para una exposición sobre el contexto mexicano, véase P. Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, México, 1987, pp. 577 y 579.

[44] R. Córdoba de la Llave, "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval", *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, XVI, 1986, pp. 577 y 579.

[45] Gacto, "El grupo familiar de la edad moderna...", p. 939. La campaña fue realizada tanto en España como en Nueva España. El primer caso asentado en el índice de AGN, *Inquisición*, se refiere al amancebamiento (fechado en 1522); por desgracia, el expediente ha desaparecido. Hay un pequeño número de casos de amancebamiento en todo este ramo. Véase, por ejemplo: t. 16, exp. 7 (Guadalajara, 1560); t. 24, exp. 3 (Oaxaca, 1560); t. 30, exp. 13 (Zumpango, 1554); t. 34 (numerosos casos desde 1536); t. 36, exp. 1 (México, 1534); exp. 4 (Taxco, 1534); exp. 6 (Xochimilco, 1539); t. 212, exp. 7 (Totolapa, 1540), etcétera. Las mujeres, en ocho de treinta casos en los primeros 435 volúmenes, fueron acusadas de expresar esto o una frase similar: t. 116, exp. 6; t. 186, exp. 5b y 5c; t. 284, exp. 76; t. 317, exp. 57; t. 303, exp. 21; t. 304, exp. 7, y t. 365, exp. 28. En la frontera minera del norte, en Parral, hubo pocos procesos por herejía, pero numerosos casos de supuesto amancebamiento. De hecho, hubo casi la mitad de procesos por amancebamiento que por homicidios (35 frente a 83). Esta proporción permaneció casi constante durante los siglos XVII y XVIII (Archivo Municipal de Hidalgo del Parral, AMP, 1631-1822).

[46] Pla Alberola, "Familia y matrimonio...", p. 111; L. Valverde, "Illegitimacy and the abandonment of children in the Basque Country 1550-1800", en R. Wall y J. Henderson (comps.), *Poor women and children in the European past*, Londres, Routledge (próximo a aparecer). F. Mikelarena Peña y L. Valverde, en "Ilegitimidad y exposición en Navarra (XVI-XX)", señalan que durante siglos la Iglesia luchó para convencer a los vascos de que se casaran para prevenir que ellos se "juntan, coavitan y tienen tratos con la misma suerte que si estuvieran cassado" (documento inédito, III Congreso de la Asociación de Demografía Histórica, Braga, Portugal, 22-24 de abril de 1993). En realidad, la ilegitimidad en Navarra descendió desde más de 20% de los nacimientos al principio del siglo XVII a menos de 10% un siglo después, llegando a un bajísimo 1% en el decenio de 1770, y luego rebotando a 4-5% en los primeros decenios del siglo XIX (Valverde, "Illegitimacy and the abandonment...", cuadros 3-6).

La incidencia de nacimientos ilegítimos en la Península en los siglos XVI y XVII era más alta que en el norte y oeste de Europa, pero las diferencias europeas apenas se perciben en la escala americana, donde las tasas de 40% o más eran normales. En regiones como Andalucía, Extremadura, las Castillas y Galicia, la ilegitimidad fluctuaba entre 3 y 7 por ciento de los bautismos, mientras que la frecuencia para las ciudades era más elevada y también más diversa, desde 5% en Sevilla a 12-17% en Madrid y 20% en Valladolid.[47] Durante siglos, así como la edad al matrimonio y el celibato permanente aumentaron, lo mismo sucedió con la proporción de nacimientos ilegítimos que se elevaron de 5-20 por ciento en las ciudades españolas del siglo XVI, a 20-35 por ciento en el siglo XIX. Si a mediados del siglo la tasa general en España era de sólo 5.6%, los patrones regionales persistieron, desde un bajo 2% en Vascongadas y Navarra a 6.3% en Andalucía y 14.3% en Galicia.[48] La tendencia a elevarse se debía en parte a la creciente proporción de mujeres no casadas mayores, que recurrían cada vez más a tener un hijo fuera del matrimonio "como forma de hacerse con un seguro cara a la vejez".[49] Para otras mujeres puede muy bien haberse debido al aumento de la seducción, al número cada vez mayor de apuestas perdidas por mujeres que utilizaron sus cuerpos para cerrar el pacto nupcial y de manera creciente perdieron, en parte debido a cambios en la ley que hicieron más difícil para las mujeres presentar demandas por seducción o rompimiento de promesas (véase más adelante).[50] En ambos casos, la evidencia estadística es imponente. El porcentaje de mujeres no casadas es el indicador más poderoso de las proporciones de ilegitimidad en las provincias, en el decenio de 1860 (R^2=0.53).[51]

[47] C. Larquié, "Amours légitimes, amours illégitimes en Madrid au XVIè-XVIIè siècles (une approche quantitative)", en A. Redondo (comp.), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIé-XVIIè siècles)*, París, 1985, p. 80.

[48] Livi-Bacci, "Fertility and nuptiality changes in Spain...", p. 227. En 1900, los niveles generales habían caído a sólo 4.4% y por consiguiente las diferencias regionales habían disminuido. Según el análisis de Mikelarena y Valverde sobre los nacimientos ilegítimos en todas las provincias españolas durante el decenio de 1860 ("Ilegitimidad y exposición..."), sólo cinco tenían proporciones superiores a 10% (Cádiz, La Coruña, Lugo, Madrid y Pontevedra); había sitios con proporciones de 5-9% (Córdoba, Huelva, León, Orense, Oviedo, Salamanca y Sevilla), y catorce con menos de 3 por ciento (Álava, Alicante, Burgos, Castellón, Cuenca, Gerona, Guadalajara, Lérida, Logroño, Navarra, Segovia, Soria, Tarragona y Teruel).

[49] Dubert, "Los comportamientos sexuales premaritales...", p. 130.

[50] Desafortunadamente, la mayoría de los estudios sobre rompimiento de promesa no analizan la evidencia para el siglo XIX, cuando la autoridad paterna sobre el matrimonio de los hijos menores se volvió absoluta. Véase *Novísima recopilación de las leyes de España*, Madrid, 1805, ley IX, tit. II, libro X del 21 de marzo de 1776 y ley XVIII, tit, II, libro X del 10 de abril de 1803. La ley de 1803 continuó en vigor en México y fue reproducida en una edición oficial de leyes y estatutos publicada en 1877: M. Dublán y J.M. Lozano (comps.), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, México, 1877, I, pp. 301-303.

[51] Mikelarena y Valverde, "Ilegitimidad y exposición...".

Las ambigüedades de las costumbres de cortejo peninsular proporcionaban un terreno fértil para la seducción, el rapto y la fuga,[52] aun cuando la estimación de tasas o de tendencias requiera de un mayor conjunto de investigaciones que el disponible en la actualidad. A fines del siglo XVIII, la Iglesia católica en España (y en la América española) alentó el rapto y la huida al defender la libertad individual de elección del cónyuge —siempre que la elección no desafiara de manera notable el orden o la riqueza. Los compromisos eran santificados sin dificultad por la Iglesia —incluso aunque el Estado, la comunidad, la parentela, la familia o el padre se opusieran y sin importar si la oposición era fingida o real—, pero gradualmente la posición de la Iglesia en este asunto fue minada por la secularización y el ejercicio de los controles estatales en la elección marital.

En la era moderna temprana, los enamorados en España disfrutaban de cierto grado de libertad, incluso de licencia sexual, para la elección de cónyuge, comparada, digamos, con las prácticas en Francia o en Inglaterra. Los resultados se reflejan en tasas más altas de concepciones prenupciales y de ilegitimidad en España. Más aún, al final del siglo XVIII, la ley española de matrimonio amplió la brecha por la cual los hombres jóvenes podían escapar de sus promesas nupciales. Primero, a partir del 23 de marzo de 1776, los menores (25 años para los hijos, 23 para las hijas y un año más jóvenes para aquellos cuyos padres estaban muertos) requerían del consentimiento paterno para casarse y, a partir del 10 de abril de 1803, sólo las promesas de matrimonio con certificación notarial comprometían legalmente, asegurándose de esta manera que los menores no evadieran el control de los padres.[53] Incluso antes de estas reformas, las mujeres españolas vacilaban en presentar sus demandas contra pretendientes remolones. Las probabilidades de forzar a un seductor a ir al altar eran escasas; la recompensa financiera, modesta; la difamación de personalidad, un hecho casi seguro.[54]

El control paterno sobre el matrimonio de los hijos menores se estableció más bien tarde en España (1776), mucho después que en numerosos estados protestantes, que en la católica Francia (1639) o incluso en Austria (1753). En el lapso de una generación, la ley española fue rehecha con el fin de exigir el permiso paterno escrito para el matrimonio de menores y el certificado notarial para que las promesas nupciales tuviesen valor legal. Esto en realidad puso las decisiones del matrimonio de menores en manos de los padres. El decreto de 1803 fue extendido de inmediato a la América

[52] J. Casey, *The history of the family*, Oxford, 1989, p. 104.

[53] Dublán y Lozano, *Legislación mexicana...*, I, pp. 301-303; S.M. Arrom, "Cambios en la condición jurídica de la mujer mexicana en el siglo XIX", *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, México, 1981, p. 449.

[54] Dubert, "Los comportamientos sexuales premaritales...".

española, incluyendo Nueva España, pero excluyendo a los indios en la mayoría de las instancias.[55] Incluso así, el consentimiento paterno en la América española continuó siendo más formal que real. La alta mortalidad y el matrimonio tardío conspiraron para que la mayoría de las novias y de los novios fuesen probablemente huérfanos antes de intercambiar votos nupciales.[56] Tampoco estos edictos hicieron mucho para detener el rapto o la fuga, aunque en un sentido jurídico produjeron lo que una autoridad tentativamente llamó *"une révolution legislative dans le domaine de la famille"*.[57] De hecho, tanto antes como después de la revolución legislativa, el control paterno, las condiciones materiales, el círculo de relaciones sociales, todo condicionaba las opciones nupciales de modo que "las posibilidades teóricas para elegir pareja quedasen bastante restringidas".[58]

El rompimiento de promesa parece haber sido un mayor obstáculo para las mujeres no casadas que las oposiciones paternas.[59] Un estudio detallado de actas de tribunales diocesanos en Galicia muestra que 40% o más de todas las disputas de nupcialidad consistía en asuntos de seducción,

[55] Margadant duda que el decreto de 1803 tuviese el "pase necesario para valer en las Indias": G.F. Margadant, "La familia en el derecho novohispano", en P. Gonzalbo Aizpuru (comp.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, 1991, p. 29. Fuese éste el caso o no, para 1804 la orden había llegado a localidades tan distantes como la frontera norte de Nueva España (McCaa, "Gustos de los padres...", p. 587), las laderas occidentales de los Andes en Nueva Granada (P. Rodríguez, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Santa Fe de Bogotá, 1991, p. 52) y el corazón de la Capitanía General de Chile (E. Cavieres y R. Salinas Mesa, *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional*, Valparaíso, 1991, p. 92). En Antioquia, Rodríguez descubrió a un juez local (alcalde) que insistía en que: "[...] eran demasiadas las demandas que con este motivo se presentaban, hecho que ocupaba el tiempo de la justicia y la apartaba de los asuntos importantes de la República. No obstante, reconocían que por el incumplimiento de las promesas se estaban presentando muchas madres solteras con nefastas consecuencias para la moral pública". Rodríguez concluye que las autoridades favorecían las demandas de concubinato sobre las de rompimiento de promesa y similares porque, por las primeras, las multas llegaban a las autoridades, mientras que por las últimas las tarifas se limitaban a los costos. Seed, por otra parte, sostiene que en la ciudad de México en la mitad del siglo XVIII el ayuntamiento sexual ya no se consideraba como una garantía de obligación nupcial, sino más bien un deshonor para la mujer y causa precisamente de rompimiento de promesa y abandono (P. Seed, *To love, honor and obey in colonial Mexico. Conflicts over marriage choice, 1574-1821*, Stanford, 1988, pp. 106-108). Esta retórica fue expresada más bien por aquellos con pretensiones de riqueza y posición que por alguien proveniente de la amplia masa de la población.

[56] A. Simón Tarrés, "La familia catalana en el antiguo régimen", en *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*, Barcelona, 1987, p. 80. Los escasos estudios sobre orfandad y consentimiento paterno apuntan en la misma dirección. Durante el siglo XVIII, en una comunidad rural catalana, 52 a 61 por ciento de los novios menores de edad eran huérfanos en el momento del matrimonio, frente a 43 a 80 por ciento de las novias. Simón Tarrés señala que Pierre Goubert calculó la duración común de las uniones en el siglo XVII en Francia en 15 años, en comparación con 13.2 años en Cataluña un siglo después.

[57] J. Casey, "Le mariage clandestin en Andalousie à l'Époque Moderne", en A. Redondo (comp.), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIè-XVIIè siècles)*, París, 1985, p. 67.

[58] Pla Alberola, "Familia y matrimonio...", p. 119.

[59] Casey, *The history of the family*, p. 104.

en comparación con menos de 10% que implicaban oposiciones paternas. Incluso así, la proporción de demandas por seducción respecto a los nacimientos ilegítimos resulta diminuta.[60] Los cambios legales relacionados con el rompimiento de promesa tenían implicaciones sociales mayores porque las escalas de justicia fueron totalmente recalibradas en favor del seductor. Primero, en 1796 fueron eliminadas las penas de cárcel por seducción y, a partir de 1803, las promesas de nupcias fueron declaradas inválidas cuando eran hechas sin la sanción del notario y, para los menores, sin el permiso escrito del padre o tutor. Antes de 1796, en Granada, Córdoba, y probablemente en buena parte de la Península, los tribunales interpretaban el compromiso de una manera bastante amplia. Los hombres acusados de seducción eran encarcelados hasta que cedían o pagaban multas.[61] Los tribunales eclesiásticos habían supuesto siempre que una mujer joven no entregaría su virginidad sin una promesa de matrimonio. Después de 1803, una mujer que confiaba en el juramento verbal de un pretendiente ya no podía esperar ni siquiera una audiencia en la corte. Una declaración certificada ante notario por el padre o tutor legal del varón menor (de 25 años de edad o menos) era una condición sine qua non. La elevación de la ilegitimidad se debió a algo más que a una nueva versión de las leyes de seducción, aunque los historiadores no deberían dudar que esto despojó a las mujeres de una valiosa ficha en el juego del emparejamiento.[62]

La Nueva España: una conquista de mujeres

La conquista de Mesoamérica fue de territorio y de poblaciones. A medida que la batalla amainó los conquistadores se volvieron hacia los despojos de

[60] Dubert, "Los comportamientos sexuales premaritales...", pp. 133 y 140. Estos patrones se reprodujeron en Nueva España. Los casos de seducción eran más numerosos que los de oposición, y en cualquier caso, la mayoría de las oposiciones paternas no fue sostenida por tribunales eclesiásticos. Seed descubre que, antes de 1690, 93% de los casos de objeciones paternas fue resuelto en favor de los hijos, cayendo a 66% en 1776 (*To love, honor and obey...*, pp. 80 y 146). Pocos casos fueron examinados después de 1776 y la mayoría pertenecían a disputas dentro de la élite; véase Arrom, "Perspectives on the history of the Mexican family", p. 8.

[61] Casey, *The history of the family*, p. 97.

[62] Tomé todos los casos del Arxiu Ciocesá de Barcelona, Sección de Procesos, con intervalos de aproximadamente veinticinco años. Véanse, por ejemplo, los casos núm. 11 (1700, secuestro), núm. 1 069 (1724, estupro), núm. 1 116 (1724, rapto), núm. 2 015 (1750, oposición de padres), núm. 2 017 (1750) y 1 800/6 (cumplimiento de palabra), 1 800/48 y 1 825/48 (embargo de sello). Desde el principio del siglo XIX, el divorcio eclesiástico (separación sin el derecho de volverse a casar) es la causa de tres cuartas partes de pleitos judiciales relacionados con el matrimonio, aunque los casos de rompimiento de promesa y su opuesto, libertad de casarse (embargo de sello), así como de secuetro y violación continúan siendo representados. En contraste, en el siglo anterior hubo muy pocos casos de divorcio, pero los pleitos por rompimiento de promesa, embargo de sello y similares, constituían un promedio de cinco casos al año en el tribunal diocesano.

la conquista, el botín y los cuerpos de los vivos, varones y mujeres por igual. Mörner concluye que "en cierto modo la conquista española de América fue una conquista de mujeres".[63] La primera generación de españoles en América se maravilló con la belleza de las mujeres indias, con sus cuerpos ardientes y su naturaleza afectuosa. Un arrebatado conquistador testimonió: "Muy lindas, grandes amantes y afectuosas y muy ardientes de cuerpo, según mi parecer".[64]

Mientras tanto, los caciques nativos, acostumbrados desde hacía mucho tiempo a sellar alianzas políticas ofreciendo hijas, sobrinas y otras jóvenes doncellas atractivas, rápidamente extendieron la práctica a las autoridades españolas, seculares y religiosas por igual. Los regalos solos no saciaron el deseo español. El robo de mujeres, de jóvenes esposas e hijas, continuó siendo un problema aun mucho después de la primera generación de conquistadores,[65] aunque Rosenblat sostiene que hubo una transición rápida de la poligamia incontrolada a un régimen de concubinato contractual o barraganía ("poligamia desenfrenada al régimen de barraganía").[66] Sin embargo, la ausencia de contratos de barraganía en la América española es notable. En gran medida, los varones españoles engendraron una versión deformada de esta institución en las Américas, donde se convirtió en una licencia informal para oprimir a las mujeres nativas. En la América española, la barraganía era simplemente un eufemismo para el concubinato desenfrenado, para un sistema informal de poligamia.[67]

Para la mayoría de los españoles en América, las mujeres cristianas eran un preciado recuerdo, aunque distante. En 1531, en la fundación de la ciudad española de Puebla, menos de la mitad de los fundadores españoles

[63] M. Mörner, *Race mixture in the history of Latin America*, Boston, 1967, p. 22. Para un breve resumen destinado a un público amplio, véase Verena Stolcke, "Mujeres conquistadas", *Cuadernos de Ciudad*, IV, 1992, pp. 25-36.

[64] Citado por R. Konetzke, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", *Revista de Indias*, XXIII-XXIV, 1946, p. 20.

[65] "[...] le urto robo y llebo su mujer", en AMP, año 1651, rollo b, cuadros 1329-1338 (*i.e.*, AMP 1651b.1329-1338). Desde 1631 hasta 1699, en este distrito minero de la frontera (población de entre 3 000 y 5 000 habitantes) fueron registrados 39 casos de mujeres robadas; esto, frente a 65 casos de homicidio y 141 de otros tipos de robo.

[66] Konetzke, "El mestizaje...", p. 45.

[67] Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España...*, p. 44: "Bastante frecuentes fueron las relaciones de barraganía, las cuales daban a las mujeres una relativa estabilidad al proporcionarles un compañero fijo". El argumento de Altman de que entre los hidalgos españoles un "patrón bien arraigado" de tener hijos fuera del matrimonio "probaba ser idealmente apropiado a las necesidades y circunstancias de los emigrantes en el Nuevo Mundo", desdeña las enormes diferencias entre España y América en la escala y el significado de la práctica; véase I. Altman, *Emigrants and society in Extremadura and America in the sixteenth-century*, Berkeley, 1989, p. 151. Para un ejemplo temprano de concubinato perverso, véase AGN, *Inquisición*, t. XXXVI, exp. 4 (hombre español amancebado con muchas indias esclavas suyas, Taxco, 1534).

tenían esposas españolas. Casi una cuarta parte había tomado esposas indias y los restantes se habían juntado con mujeres indias.[68] Después de más de medio siglo de colonización, los varones españoles continuaron sobrepasando a las mujers españolas en una proporción de diez a uno. El índice de masculinidad de los emigrantes permaneció muy desequilibrado hasta entrado el siglo XIX, cuando el colonialismo español fue expulsado del continente americano. El mestizaje demográfico era el resultado inevitable de este enorme desequilibrio entre los sexos, que persistió debido al influjo de varones extranjeros procedentes de Europa y luego de África. Entre los emigrantes se contaban pocas mujeres, ya fuesen esclavas o libres. Una de las constantes del comercio de esclavos fue que los varones sobrepasaban a las mujeres en proporción de dos a uno. Para los ibéricos, el desequilibrio entre los sexos fue al menos dos veces más grande y parece haberse acentuado hacia el final del gobierno colonial; con todo, la mayoría de los peninsulares emigraron libremente, sólo una diminuta fracción como siervos contratados o criminales exiliados. En 1793, en la ciudad de México, el corazón del virreinato de la Nueva España, los varones peninsulares sobrepasaban a las mujeres por 2118 contra 217.[69]

Los factores demográficos solos no explican las formas que tomaron las uniones.[70] Los matrimonios mixtos fueron alentados por la Corona como preferibles al concubinato, la servidumbre o la esclavitud. Los funcionarios eclesiásticos también favorecieron el matrimonio por sobre el concubinato, siendo la principal obligación el libre consentimiento de ambas partes. Incluso así, en pleno siglo XVII, en los poblados hispanizados el concubinato continuaba siendo la norma. Los clérigos y los funcionarios de la colonia alababan la santidad del matrimonio libremente elegido y procuraban erradicar la poligamia amerindia, mientras que el sexo casual, el concubinato, la seducción e incluso el rapto (fuga-secuestro-robo-violación) se volvieron los frutos del colonialismo ibérico normalmente asequibles para los hombres de cualquier raza y rango.[71] Un cura de pueblo en la Audiencia de Lima describía el problema en una carta de 1701, que dice:

> La residencia de los mestisos y españoles en pueblos de indios es mui perniciosa, porque estos les quitan violentamente a sus mugeres, les roban sus hijas y si hallan alguna resistencia en defenderlas, los maltratan y dan de palos, i al

[68] J. Hirschberg, "Social experiment in New Spain: a prosopographical study of the early settlement at Puebla de Los Angeles, 1531-1534", *Hispanic American Historical Review,* LIX, 1979, pp. 1-33; P. Carrasco: "Matrimonio hispano-indio en el primer siglo de la colonia", en *Familia y poder en Nueva España,* México, 1991, pp. 11-21.

[69] A. de Humboldt, *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne,* París, 1811, II, p. 60.

[70] V. Martínez-Alier, *Marriage, class and colour in nineteenth-century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society,* Ann Arbor, 1989, 2a. ed., p. 60.

[71] Para un caso de paralelismos interesantes, véase M.C. Ross, "Concubinage in Anglo-Saxon England", *Past and Present,* CVIII, agosto de 1985, pp. 3-35.

> mestiso que no se contentan con tener una o dos, sino seis y ocho, viviendo con tanto escandalo que pierden el respeto a Dios, a sus Ministros y a todo el mundo.[72]

Mientras que los conquistados, en particular la gente del campo, buscó refugio en los formalismos del matrimonio de la Iglesia católica, los conquistadores de buena gana abrazaban la unión informal y la doble moral, sin privarse de los frutos del sacramento del matrimonio dondequiera que hubiese atractivas doncellas españolas. Si algunos conquistadores de la primera generación se casaron con mujeres nativas, esta práctica no fue la norma y se volvió menos frecuente en las generaciones sucesivas.[73]

Para los mexicas hubo continuidades sexuales con la conquista por los cristianos —la importancia de la procreación, la condena del aborto, de la sodomía y del bestialismo y la gran consideración del matrimonio—, pero también hubo situaciones absolutamente contrarias en lo que respecta a la poligamia, el incesto, la endogamia, el divorcio (separación, abandono), la viudez y el privilegio de la libertad individual en el matrimonio sobre los intereses de los padres, la parentela o la comunidad.[74] Dentro de la élite nativa, algunos se resistieron al matrimonio cristiano, en particular a la prohibición de varias esposas, como un desafío a su dominio y privilegio.[75] Los jóvenes y los pobres, por otra parte, fueron convertidos más fácilmente, si no es que asimilados culturalmente. La cohabitación sin matrimonio existía entre los nahuas, en particular en las clases bajas, pero la práctica fue probablemente más un asunto de economía que un regreso a patrones prehispánicos o una resistencia contra la autoridad colonial.[76]

En cualquier caso, el éxito de los misioneros cristianos fue limitado —según el testimonio de los mismos evangelizadores[77] y de censos colonia-

[72] Konetzke, "El mestizaje...", p. 48.

[73] S.L. Cline, *Colonial Culhuacan, 1580-1600: a social history of an Aztec town*, Albuquerque, 1986, p. 122; S. Alberro, "El amancebamiento en los siglos XVI y XVII: un medio eventual de medrar", *Familia y poder...*, pp. 155-166.

[74] Gruzinski, "La 'conquista de los cuerpos'...", pp. 178-179. Las actividades sexuales de la clase gobernante son relatadas con detalles gráficos en el Códice Chimalpopoca; véase John Bierhorst (trad.), *History and mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, Tucson, 1992, pp. 38, 50, 84-85, 108, 113, 119 y 150.

[75] La clásica narración de Robert Ricard sobre intentos tempranos de administrar el sacramento del matrimonio a los nativos del valle central mexicano se extiende casi exclusivamente sobre el tema de la poligamia, reflejando la obsesión de los mismos frailes (*The spiritual conquest of Mexico: an essay on the apostolate and the evangelizing methods of the mendicant orders in New Spain: 1523-1572*, Berkeley, 1966 [primero publicado en 1933], pp. 109-116). La Inquisición se ocupaba de estos asuntos (véase AGN, *Inquisición*, t. XXXVI, exp. 6; CCXII, exp. 7).

[76] Lockhart, *The Nahuas after the conquest...*, pp. 255 y 555. Esta evidencia, y mi interpretación de ella, va contra las corrientes historiográficas con su énfasis en la resistencia y supervivencia de las tradiciones nativas.

[77] Ricard, *The spiritual conquest...*, p. 112; para un examen exhaustivo de los propios testimonios, confesiones, catecismos y correspondencia de los misioneros en relación con sus

les de entonces.[78] Los Diego de Landa y los Motolinía recurrieron al terrorismo ideológico, a la amenaza de la condenación eterna, para obtener el acatamiento externo. Motolinía y otros declararon haber casado hasta 750 parejas por día.[79] La corrupción y la lucha burocrática interna proporcionaron algún alivio a las políticas sexuales y nupciales de los frailes, pero el aislamiento geográfico fue probablemente el refugio más importante. Debieron transcurrir varios decenios para que se extendiese la "conquista espiritual" más allá del valle de México, incluso a pueblos en el actual estado de Morelos que tributaban en los dominios de Hernán Cortés. Para 1540, los jefes nativos en esta región comprendían la diferencia entre matrimonio cristiano, en náhuatl *teoyotica omonamicti*, matrimonio por medio de divinidad o sacramento y otros tratos nupciales (*cihuatia*, adquirir una mujer; *imecava*, concubina; *nonamic*, mi esposa; *nonamictzin*, mi honorable esposa; *manque*, se tomaban mutuamente, etc.). Aunque estas comunidades posiblemente se hallaban bajo la jurisdicción de una sola orden, los dominicos, las prácticas nupciales variaban mucho de un pueblo a otro. Los censos coloniales tempranos ofrecen una visión instantánea del proceso de conversión en varias etapas, en una región relativamente pequeña. Revelan el lento ritmo con que avanzaba la conversión y la flexibilidad de los misioneros para tolerar violaciones severas de la doctrina católica en la búsqueda de conversiones duraderas basadas en la voluntad o iniciativa individuales. "El matrimonio cristiano explícito era digno de mencionar en algunos de los censos, así como su carencia era notable en otros".[80]

Las numerosas formas de matrimonio entre la población de habla náhuatl, excluyendo la élite, eran extremadamente precoces. Los historiadores se apresuran a atribuir el matrimonio temprano entre nativos a la coerción ejercida por los curas o encomenderos para incrementar las ganancias por las tarifas parroquiales o el tributo personal (véase la evidencia sobre el siglo XVIII tardío citada más adelante). Con todo, me parece que los tratos nupciales registrados en los censos de Morelos no eran probablemente el resultado de la coerción de españoles, civiles o religiosos. En estos censos, incluso donde el matrimonio cristiano no era común, la mayoría de las jóvenes estaban casadas (o viviendo en concubinato) a los

esfuerzos para extender el matrimonio cristiano entre los mexicas, véase Ragon, *Les indiens de la découverte...*, pp. 169 *ss.*

[78] Cline, "The spiritual conquest reexamined...", pp. 472-480. Una segunda serie de censos nahuas tempranos están traducidos al alemán y publicados en E. Hinz, C. Hartau y M.L. Heimann-Koenen (comps.), *Aztekischer Zensus. Zur Indianischen Wirtschaft und Gesellschaft im Marquesado um 1540: Aus dem "Libro de Tributos" (col. Ant. Ms. 551), im Archivo Histórico, México*, Hannover, 1983.

[79] Gruzinski, "La 'conquista de los cuerpos'...", pp. 204-206.

[80] Cline, "Baptisme and marriage in early Mexico", pp. 473 ss. La cita se halla en la página 480; la traducción del náhuatl es de Cline.

15 años, y casi ninguna llegaba soltera a la edad de 20.[81] La mayoría de los indios de poblados se casaban a edades muy tempranas, empleando casi la totalidad del tiempo biológico para tener hijos dentro de alguna forma de unión estable.

Los africanos fueron tan importantes como los españoles en la mezcla étnica en el México del siglo XVI. En 1570 había 25 000 africanos en Nueva España frente a sólo 20 000 españoles.[82] El índice de masculinidad entre africano-americanos estaba menos desbalanceado que entre los españoles peninsulares (2 a 1 frente a 4-10 a 1), y de ese modo se hallaban en posición de hacer una contribución demográfica sustancial al repoblamiento de México. Los negros, tanto esclavos como libres, podían casarse y lo hicieron. En Nueva España, las familias esclavas rara vez fueron desmembradas mediante la venta, e incluso los arrendatarios de esclavos eran compensados por el dueño por cualquiera que hubiese nacido y sobrevivido al final del periodo de renta. Con todo, hasta bien entrado el siglo XVIII, precisamente cuando desapareció la esclavitud, los individuos sin lazos familiares constituían más de un tercio de todos los esclavos de plantación en la principal región de trabajo esclavo (Veracruz). Los vínculos familiares se volvieron la norma sólo cuando la esclavitud se desintegró. La familia africana-americana arquetípica en Nueva España fue puesta a prueba por la esclavitud, la pobreza y la escasez de mujeres. Cierto grado de mezcla con otros grupos, sobre todo indios, fue el resultado, si bien con frecuencia fuera de la ley (casamiento de la montaña). En las regiones templadas de y Veracruz y Córdoba, el matrimonio endogámico era la regla, con proporciones que fluctuaban entre 90 y 98 por ciento, tanto para indios como para españoles. Sólo en los últimos decenios del control colonial la cifra cayó por debajo de 80% para los blancos rurales que eran reconocidos como "de calidad española" a pesar de tener orígenes genéticamente mezclados. Entre las castas urbanas, la endogamia declinó de 77% en 1645 a 64% en 1805, pero en el campo la cifra nunca descendió a menos de 79 por ciento.[83]

[81] S.L. Cline, comunicación personal; Gibson señala la falta de evidencia de que los clérigos o encomenderos promoviesen el matrimonio temprano, excepto por un decreto real de 1581 que la confirma (*The Aztecs under Spanish rule...*, p. 504).

[82] G. Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, México, 1972.

[83] Mis porcentajes permiten todo tipo de cruces; véase P.J. Carroll, *Blacks in colonial Veracruz: race, ethnicity and regional development*, Austin, 1991, pp. 173-174. Carroll demuestra que la esclavitud de las plantaciones en Veracruz se desintegró en el siglo XVIII en gran medida por la oposición de los mismos esclavos a dicho régimen (Carroll, *ibid.*, pp. 93-111). El argumento acerca de las familias esclavas es cuantitativo, no cualitativo. Familias de esclavos existieron de verdad, pero no en tan altas proporciones como las de indios, españoles o castas libres; véase la convincente información clasificada por Carroll, *op. cit.*, p. 84.

Las mujeres indias y negras, muchas de las cuales no tenían esperanza de casarse con hombres de medios, eran atraídas fácilmente por el concubinato (amancebamiento) cuando se presentaba la oportunidad o presionadas por la necesidad.[84] Era menos probable que en las uniones raciales mixtas se buscase la bendición de las autoridades. Las mujeres que habían perdido familia, comunidad o vínculos nupciales buscaban cobijo, sostén y empleo en espacios urbanos, donde el sexo era una mercancía valiosa, aunque fácilmente depreciada. En el siglo XVII, la ilegitimidad y el abandono de niños, 10% o menos entre los indios aldeanos, llegaba a 40% o más en los pueblos y ciudades hispanizados,[85] donde la doble moral y las uniones informales se hallaban extendidas, y la legitimidad era una vergüenza sólo en los niveles medio y alto de la sociedad.[86] En la ciudad de Guadalajara, todavía en 1700, 48% de todos los niños bautizados no eran legítimos, fluctuando entre 39% para los españoles y 61% para los mulatos.[87] En la parroquia del Sagrario de la ciudad de México, la legitimidad entre los españoles declinó en el siglo XVIII de 37% en 1724 a 23% en 1782, pero permaneció más o menos constante para las castas (35-37 por ciento).[88]

En contraste, entre los indios de las áreas rurales del Arzobispado de Puebla imperaba la legitimidad. De los documentos disponibles más antiguos para la parroquia de Zacatelco, desde 1650 hasta el final del gobierno colonial, 96% o más de los bautismos de indios era de niños legítimos. Para los españoles, la cifra correspondiente se elevó de 76% al principio del siglo XVIII a 87% al final. Un patrón similar es evidente en las parroquias rurales de Tula, Acatzingo y San Luis de la Paz.[89]

El desequilibrio entre los sexos era sumamente pernicioso en los pueblos y ciudades coloniales, donde siempre había más mujeres que hombres. En parte debido a las esperanzas de vida más altas para las

[84] S. Alberro, "La sexualidad manipulada en Nueva España: modalidades de recuperación y de adaptación frente a los tribunales eclesiásticos", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, 1982, pp. 238-257.

[85] T. Calvo, *Acatzingo: demografía de una parroquia mexicana*, México, 1973, y "Concubinato y mestizaje..."; C. Morin, "Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social novohispana", *Historia Mexicana*, XXI: 3(83) (ene.-mar. 1972), pp. 389-418, y L. Brinckmann, "El siglo XVIII en México. Natalidad y mortalidad en Tecali (Puebla), 1701-1801", *Siglo XIX*, IV, 1989, pp. 219-269.

[86] R. Boyer, "Women, *la mala vida*, and the politics of marriage", en A. Lavrin (comp.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, Lincoln, 1989, pp. 252-286. Gutiérrez encuentra un patrón similar en el Nuevo México del siglo XVIII (R. Gutiérrez, *When Jesus came the Corn Mother went away*, Stanford, 1991, p. 285).

[87] Calvo, "Concubinato y mestizaje...", p. 203.

[88] D. N. Valdés, "The decline of the sociedad de castas in Mexico City", tesis de doctorado inédita, Universidad de Michigan, 1978, p. 33.

[89] C. Rabell, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, México, 1990, pp. 21-23.

mujeres que para los varones, los índices de masculinidad desequilibrados se agravaron por la migración diferencial.[90] Las poblaciones ofrecían empleo a las mujeres solas, fuesen solteras, viudas o abandonadas.[91] En la parroquia del Sagrario de Guadalajara, de 1685 a 1699 los entierros de mujeres solteras sobrepasaron a los de los hombres en una proporción mayor que dos a uno (376 a 155).[92] Una lista de los habitantes de Guadalajara en 1679 revela que las mujeres encabezaban 163 de los 346 hogares, esparcidos en zonas pobres por toda la ciudad.[93] El matrimonio era un ideal más allá del alcance de muchas mujeres urbanas. Simplemente, había muy pocos varones adultos, independientemente de su categoría social. Estos hechos demográficos trastornan cualquier equilibrio racial-étnico en la feria nupcial urbana, estimulando la competencia, los descuentos e incluso el mercado negro —concubinato, ilegitimidad, poligamia y otras prácticas similares. Las mujeres comunes negociaban el honor por cualquier ayuda que los varones les pudiesen ofrecer. Las mujeres urbanas, en particular las indígenas, se hallaban doblemente en desventaja —primero, por la mentalidad de conquista de los varones y, segundo, por una concepción mediterránea de las mujeres como subordinadas e irresponsables, según la cual requerían vigilancia constante de parientes varones protectores.[94] Al tiempo que las españolas —muchas de origen humilde, pero que pasaban como "de calidad española"— se volvieron más numerosas, su poder de negociación declinó y, frente a la dura competencia de las concubinas de las castas, de manera creciente se jugaron la virginidad con sólo un susurro de matrimonio. Las viudas, desesperadas por conservar las condiciones materiales después de la pérdida de un marido y conscientes de los escasos prospectos nupciales de cualquier mujer de 30 años o más (situación que empeoraba cuando había hijos), afluían a ciudades y pueblos, donde eran seducidas sin mayor dificultad por falsos prometedores

[90] La mortalidad materna era alta en la Nueva España colonial, pero la mortalidad general de los hombres era incluso más alta. Para una exposición de las diferencias por sexos en mortalidad y migración al final del gobierno colonial, véase R. McCaa, "The peopling of nineteenth-century Mexico: critical scrutiny of a censured century", en *Statistical Abstract of Latin America*, Los Ángeles, 1993, XXX, pp. 622-628.

[91] La mejor descripción sobre las oportunidades de empleo femenino en las ciudades del México colonial es el de S.M. Arrom, *The women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, 1985, pp. 154-205.

[92] Calvo, "Concubinato y mestizaje...", cuadro 1.

[93] T. Calvo, "Familia y registro parroquial: el caso tapatío en el siglo XVII", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, X, 1982, pp. 60-61. La investigación de Calvo sobre la Guadalajara colonial ofrece las perspectivas más detalladas en los trabajos sobre el mestizaje y el concubinato en la Nueva España; véase *Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y economía*, Guadalajara, 1992.

[94] F. Giraud, "De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana", *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, 1982, p. 75.

de matrimonio.[95] Mientras tanto, los varones viudos, con frecuencia en la cima de la riqueza, poder y prestigio que hubiesen amasado, gozaban de gran éxito con las mujeres jóvenes altamente apreciadas, adolescentes o en la veintena, casadas previamente o no. En las áreas urbanas, los niños "naturales" y abandonados, muchos de ellos fruto de apuestas perdidas en la feria nupcial, sumaban al menos una cuarta parte del total de bautismos hacia el final del gobierno colonial.[96]

La ciudad de México es un ejemplo clásico. Las fuertes diferencias en los patrones de matrimonio según el sexo y los grupos sociorraciales persistieron hasta la víspera de la Independencia. En 1811, sólo 44% de las mujeres adultas (de 25 años de edad y más) se hallaban registradas como casadas, frente a 63% de los varones. Una tercera parte de las mujeres adultas no eran ni esposas, ni madres con hijos presentes. Ya fuese por circunstancias económicas, sociales o demográficas, la elección del habitante de las ciudades con relación al matrimonio y lo que constituía una pareja adecuada estaba condicionada por la importancia cultural asignada a la preservación del estatus, que era más fuerte entre los españoles y más débil entre los indios urbanos, con las castas en alguna parte intermedia. Así, 22% de las mujeres españolas eran aún solteras a la edad de 45-54 años, frente a sólo 10% de las indias. A causa de la escasez de vivienda, sólo 13-15% de las mujeres indias y de castas de 18 años y más encabezaban sus grupos domésticos, en comparación con casi una cuarta parte de las mujeres españolas. Puesto que la transmisión de la propiedad era fundamental para la preservación de la posición social a lo largo de varias generaciones, las familias con posición alta desalentaban el matrimonio en tiempos económicos difíciles. Para las mujeres de clase baja, que apenas podían subsistir con sus pequeñas ganancias, las alternativas de depender de un hombre para obtener ayuda material eran sombrías en cualquier época.[97]

[95] Mucho más esperanzadoras eran las perspectivas para las viudas ricas, pero sus fascinantes experiencias no deben ser confundidas con la norma (A. Lavrin y E. Couturier, "Dowries and wills: a view of women's socio-economic role in colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, LXIX, 1979, pp. 280-304). Para una visión desde dentro de la aldea, véase D. Kanter, "Hijos del pueblo: family, community, and gender in rural Mexico. The Toluca region, 1730-1830", tesis de doctorado inédita, Universidad de Virginia, 1993, y R. McCaa, "La viuda viva del Mexico borbónico: sus voces, variedades y vejaciones", en P. Gonzalbo Aizpuru (comp.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, 1991, pp. 299-324. En uno de los tribunales civiles de la ciudad de México, de 22 casos completos de palabra de casamiento examinados, dos fueron llevados por viudas (Lee M. Penyak, comunicación privada; véase también su *El ramo de penales del Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia*, México, 1993).

[96] McCaa, "Gustos de padres...", p. 581.

[97] Según Arrom, "el empleo no era una alternativa preferible al matrimonio" y "el matrimonio era una alternativa mucho mejor que una carrera" (*The women of Mexico City..., p. 202).*

Finalmente, el mestizaje se volvió factor significativo en el descenso de la población india a medida que estas condiciones evolucionaron durante siglos. El modo de reproducción amerindio basado en un sistema de alta presión, contenía las semillas de la recuperación rápida de la catástrofe demográfica causada por la conquista, pero el vigor de estas semillas fue neutralizado, menos por el exceso de mortalidad, que por la ilegitimidad interracial, la unión informal y la inestabilidad de la unión sexual a través de las líneas raciales. Una fracción considerable de la población étnicamente mixta, aculturada, asimilada o simplemente arrastrada a la subcultura de lo "español", adoptaba y adaptaba vestimenta, comida, lenguaje, estilo de vida y de tratos nupciales. Un informe de 1595 de la Inquisición revela que los hogares hispanizados en la Nueva España urbana eran sólo 8 150, mientras que 30 000 eran de mestizos y negros (los hogares indios no fueron registrados). Dos siglos después, más de un millón de personas, una quinta parte de la población de Nueva España, fueron clasificados como "españoles". Mientras tanto, en un lapso de tres siglos, el número total de españoles emigrados a Nueva España, tres cuartas partes de ellos varones, probablemente no llegó a 100 000. Es ampliamente aceptado que esa diferencia de diez a uno se debió más a los cruces étnicos y a la asimilación que al crecimiento natural.[98]

También hay que considerar el matrimonio formal, aunque el emparejamiento informal era más significativo para el mestizaje y, finalmente, para la emergencia de comunidades demográficamente importantes de "españoles". En decenios recientes, los historiadores de México han completado más de una docena de estudios sobre los tratos nupciales coloniales. Estos trabajos revelan las grandes variaciones raciales, geográficas y temporales en Nueva España. Las conclusiones de Morin a partir de sus trabajos publicados en el decenio de 1970 han sido confirmadas por la investigación subsecuente.[99] Observaba una jerarquía nupcial, siendo los indios residentes en aldeas los más precoces (con toda la población femenina casada a la

[98] L. Márquez Morfín, "La evolución cuantitativa de la población novohispana: siglos XVI, XVII y XVIII", en *El poblamiento de México: una visión histórico-demográfica*, Consejo Nacional de Población, México, 1993, II, p. 50.

[99] C. Morin, "Démographie et différences ethniques en Amérique Latine coloniale", *Annales de Démographie Historique*, 1977, pp. 301-312. En cambio, un documento reciente sobre tratos nupciales en Brasil sostiene que las raíces coloniales eran más importantes que la raza o la frontera brasileña; o sea, que los tratos nupciales de todas las razas en Minas Gerais eran similares a aquellas en el norte de Portugal (Minho); véase Donald Ramos, "From Minho to Minas: the Portuguese roots of the Mineiro family", *Hispanic American Historical Review*, LXXIII, 1993, pp. 639-662. En la frontera mexicana minera del norte, la raza era la clave de las diferencias en los patrones de matrimonio: R. McCaa, "Calidad, clase y matrimonio en el México colonial: el caso de Parral, 1788-1790", en P. Gonzalbo Aizpuru (comp.), *Historia de la familia*, México, 1993, pp. 150-170.

edad de 20 años);[100] los españoles, los menos, y las castas, en medio de ambos. De manera similar, sus ordenamientos con respecto al tamaño de la familia (la española, la más grande; la india, la más pequeña), el matrimonio interétnico (más frecuente en las castas y menos entre los españoles e indios) y la ilegitimidad (más común entre las castas, menos entre los indios). Aun cuando las designaciones raciales no deberían ser tomadas de manera literal —eran inestables y sensibles al ciclo de vida— la constancia de estos ordenamientos es sorprendente, incluso ahí donde los valores absolutos pueden variar. Los patrones generales que Morin documentó para Zacatelco fueron descubiertos posteriormente en León, San Luis de la Paz y en otras partes (véase el cuadro 2).[101] Estas diferencias no pasaron inadvertidas para los observadores contemporáneos, aunque las matemáticas y el razonamiento resultan curiosos para los lectores modernos:

> Es interesante la observación de algunos curiosos sobre la anticipación de edad con que los naturales de este reino verifican sus matrimonios: en efecto, confrontando el censo general existente en la secretaría con el formado en la Península el año 1797, resulta que el número de casados de ambos sexos antes de los 16 años de edad es en esta Nueva España 16 27/100 por cada un mil habitantes, cuando en España solamente llegan a 1 32/100. Esta aceleración a ponerse en estado, puede considerarse no sólo como un efecto del influjo físico del clima y de los alimentos, sino también como una consecuencia de otros principios cuales son, la educación y costumbres, especialmente de los indios, las ideas morales o tal vez interesadas de algunos curas, y las persuasiones de los gobernadores y alcaldes de las repúblicas para hacer más lucrativos sus oficios por las duplicadas gabelas que se exigen a los casados.[102]

A la síntesis de Morin propongo cuatro hipótesis adicionales, procedentes del *corpus* de estudios ligeramente más amplio actualmente disponible (cuadro 2). Primera, las edades al matrimonio más precoces se registraron entre los hablantes de lenguas indígenas en el sur de Nueva España (en Oaxaca y Amatenango, Chiapas, en la Capitanía General de Guatemala),

[100] Entre los grupos indios establecidos, la presencia de mujeres adultas no casadas era rara, tan escasa como una o dos por mil. Las mujeres indias se casaban a temprana edad o emigraban a ciudades españolizadas. Además de las fuentes citadas en la siguiente nota, véase R. McCaa, "¿Descenso de la fecundidad en México antes de 1930?, Hidalgo del Parral (Chihuahua) y Santiago Zautla (Puebla)", Tercera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México, México (en prensa).

[101] C. Morin, *Santa Inés Zacatelco (1646-1812): contribución a la demografía histórica del México colonial*, México, 1973; D.A. Brading y C. Wu, "Population growth and crisis: Leon, 1720-1860", *Journal of Latin American Studies*, V, 1973, pp. 1-36, y C.A. Rabell Romero, "El patrón de nupcialidad en una parroquia rural novohispana: San Luis de la Paz, Guanajuato, siglo XVIII", en *Memorias de la 19 Reunión sobre la Investigación Demográfica en México*, México, 1978, pp. 419-432.

[102] F. Navarro y Noriega, *Memoria sobre la población del reino de la Nueva España*, México, 1820, p. 28.

elevándose en la parte central (San Luis de la Paz) y alcanzando el máximo en el más españolizado norte (San José de Parral). Segunda, los centros urbanos, como la ciudad de México y Guadalajara, eran excepciones sujetas a la dinámica del desequilibrio entre los sexos. Donde había exceso de mujeres, sus edades de matrimonio ascendían abruptamente. Tercera, a lo largo de los siglos, hubo una tendencia ascendente de la edad al matrimonio —de apenas un año durante varias generaciones en Oaxaca (para ambos sexos), elevándose a dos años o más en San Luis de la Paz y Parral en los últimos decenios del siglo XVIII. En Zacatelco hubo estabilidad, al menos para

CUADRO 2
Edad media al primer matrimonio en Nueva España

Lugar	*Periodo*	*Grupo*	*Femenina*	*Masculina*
Amatenango[a]	1780-1820	*tzeltales*	16.1	19.0
Oaxaca[b]	1690-1750		15.5	18.4
	1820-1850		16.6	18.9
	1871-1874		17.1	19.4
	1905-1912		18.0	20.1
Tlaxiaco, Teposcolula[b]	1750-1820	*indios*	14.5	17.1
		gente de razón	18.6	20.6
Mixteca (Oaxaca)[c]	1700-1799	*mixtecas*	17.2	20.5
	1803-1837		19.6	22.1
	1875-1878		20.3	23.9
Zacatelco[d]	1647-1691		18.6	20.1
	1706-1726		18.5	20.5
	1750-1759		16.7	20.9
	1766-1776		18.9	21.5
	1808-1810	*indios*	17.3	20.1
	1647-1776		18.6	20.9
Tecali[e]	1723-1727		18.0	20.9
	1753-1763		19.7	22.9
	1770-1773		19.0	21.5
San Luis de la Paz[f]	1731-1734		16.3	19.7
	1782-1786		19.1	22.4
	1804-1809		18.1	21.2
			17.8	20.8
			18.8	22.4
			23.0	24.1
Dolores Hidalgo[g]	1830		19.5	22.9
	1855-1856		19.6	22.7
	1870		20.3	24.2
	1900		19.5	22.8
	1870		21.8	25.4
	1900		18.9	23.1

CUADRO 2 (*conclusión*)

Lugar	*Periodo*	*Grupo*	*Femenina*	*Masculina*
León[h]	1782-1785		17.0	20.8
	1786-1788 (crisis)		18.3	21.4
	1792-1793		17.8	—
Guadalajara[i]	1666-1690	*españoles*	20.6	25.5
		castas	25.3	22.5
Ciudad de México[j]	1811		22.6	24.6
San José de Parral[k]	1770-1779		19.9	27.1
	1780-1789		21.0	26.6
	1790-1799		21.1	24.5
	1800-1807		22.2	25.3

Fuentes: Datos provenientes del registro civil.

[a] H.S. Klein, "Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816", *Historia Mexicana*, XXXVI: 2 (142) (oct.-dic. 1986), pp. 276, 278;

[b] S.F. Cook y W. Borah, *Essays in Population History: Mexico and California*, Berkeley, 1974, 2, p. 278 (los promedios reportados son de matrimonios de personas menores de 25 años de edad);

[c] R. Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, México, 1987, p. 365;

[d] C. Morin, *Santa Inés Zacatelco...*, p. 68; para 1808-1810 mis cálculos proceden de *Informaciones matrimoniales*, Genealogical Society of Utah, microfilm núm. 0305006;

[e] C. Rabell, "El patrón de nupcialidad...", p. 426;

[f] Mis cálculos proceden de los datos proporcionados por Barbara Brinckmann (véase L. Brinckmann, "El siglo XVIII");

[g] Dolores Hidalgo, *Informaciones matrimoniales* y *Libros de matrimonios*;

[h] Brading y Wu, "Population Growth and Crisis", 12 (mis cálculos fueron hechos con los datos de los cuadros 4 y 5);

[i] T. Calvo, "Familles mexicaines au XVIIè siècle: une tentative de reconstitution", *Annales de Démographie Historique*, 1984, p. 158;

[j] J. Houdaille y H. Gutiérrez, "Exploitation sommaire du recensement de Mexico en 1811", *Population, XXXVI, 1981, p. 935 (método de Hajnal);*

[k] *Informaciones matrimoniales*, San José de Parral, 1770-1807 (véase también R. McCaa, "Calidad, clase y matrimonio en el México colonial: el caso de Parral, 1788-1790", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (comp.), *Historia de la familia*, México, 1993, pp. 150-170, y "Gustos de los padres...").

Nota: Los datos que se presentan provienen de registros parroquiales salvo advertencia en contrario. Cuando los investigadores calculan las medias y no toman en cuenta el redondeo de las edades (por lo general indicadas en años), deben ser añadidos 0.5 años a los resultados publicados. Las edades medias al matrimonio por lo general se hallan infladas en relación con las medianas debido a que una mayor fracción de matrimonios son contraídos a edades mayores que a edades menores; la información para León no permite el cálculo de medias. Calvo caracterizó las cifras para Guadalajara como "indicativas" porque se basan en menos de 30 casos y se obtuvieron vinculando matrimonios con registros de bautismo. Cook y Borah limitan las medias a los matrimonios contraídos antes de los 25 años de edad para reducir el efecto de la formalización tardía de uniones informales. Para el siglo XIX en Hidalgo del Parral y Dolores Hidalgo, utilizó criterios más liberales —31 para las mujeres y 36 para los varones.

las mujeres, hasta 1776 (mis cifras para 1808-1810, limitadas a los indios, no son comparables con las de Morin), pero nótense los efectos de la catastrófica epidemia de *matlazáhuatl* (¿tifus?) de 1737, cuando una quinta parte de la población murió. Durante casi una generación, la edad del

matrimonio de las mujeres cayó a menos de 17 años antes de recuperar los niveles normales. Entre tanto, los bautismos no se recuperaron por lo menos durante 70 años.[103] La cuarta hipótesis se refiere al efecto del cambio de la composición étnica a lo largo del tiempo. No sólo se elevaron las edades de matrimonio dentro de los grupos, sino que aquellos que se identificaban como españoles aumentaron en términos relativos produciendo un cambio general aún mayor hacia edades matrimoniales más elevadas en toda esta colonia que se hispanizaba rápidamente.[104]

La legislación real sobre los tratos nupciales en las Indias fue renovada y reformada durante tres siglos, pero sólo hubo cambios modestos en los principios básicos relacionados con la autoridad paterna, la herencia, la moralidad, el matrimonio interracial, la legitimidad, la bigamia, los impedimentos, los huérfanos, las anulaciones y otros similares.[105] La Pragmática Real de 1776, que ampliaba el control paterno y prohibía los matrimonios "desiguales", ha recibido considerable atención académica, pero el decreto de 1803 fue probablemente más importante para la gente común. La proclama de 1776, con su prohibición del matrimonio interracial, expiró con el gobierno colonial junto con las distinciones raciales y sociales en la ley, mientras que el último decreto, que garantizaba el poder paterno absoluto sobre los menores de edad, se mantuvo en los códigos republicanos civiles hasta el siglo XX. Para la vasta masa de hombres y mujeres jóvenes, el permiso paterno tenía una importancia menor. Muchos eran huérfanos y los tutores legales tenían poca disposición para intervenir en la elección nupcial. En Parral, al inicio del siglo XIX, los tutores concedieron el permiso en sólo seis de 250 matrimonios (2.4%) —un abuelo, un tío, un no

[103] Morin, *Santa Inés Zacatelco...*

[104] Se ha afirmado que durante la época del gobierno borbónico, en la ciudad de México no hubo diferencias por raza en las edades al matrimonio de las mujeres (J.J. Pescador, "Patrones demográficos urbanos en la Nueva España, 1700-1820", en *El poblamiento de México: una visión histórico demográfica*, Consejo Nacional de Población, México, 1993, II, pp. 124-125), pero el conjunto de datos utilizados para sostener este argumento es una muestra sesgada, muy inclinada hacia los matrimonios de emigrantes y que excluye a todos los matrimonios entre indios. La información (incluida en *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, 1992, p. 151) muestra que en promedio las mujeres mestizas se casaban medio año más jóvenes que las españolas, y las mujeres mulatas medio año mayores (edades promedio de 20.1, 20.6 y 21.1 años, respectivamente, en 6 100 primeros matrimonios en 1720-1800). Estos casos se refieren a solicitudes de matrimonio que fueron remitidas a tribunales eclesiásticos por alguna razón y por lo tanto no deberían ser considerados una muestra no sesgada de los 250 000-500 000 matrimonios que probablemente se registraron en la ciudad de México durante este periodo. Era mucho más probable que las mujeres de casta e indias emigrasen a la ciudad de México (50.5 a 62.6 por ciento) que las españolas (43.9%); Arrom, *The women of Mexico City...*, pp. 108 y 159, calculado con la información de los cuadros 3 y 15. Para poblaciones con intensa migración las mediciones de nupcialidad deberían tomar en cuenta la condición migratoria.

[105] Margadant, "La familia en el derecho novohispano".

pariente y tres hermanos. Con una tasa de orfandad de al menos 20%, este requisito legal era simplemente ignorado por nueve de cada diez huérfanos.[106]

El efecto duradero del decreto de 1803 fue cambiar las reglas del regateo nupcial en favor de los varones. El legado de Carlos IV a la mujeres mexicanas (y a las mujeres de la América hispana en general), al decretar que sólo las promesas de matrimonio escritas y con certificación notarial eran legalmente vinculadas, consistió en atar las manos de las mujeres no casadas en el cortejo y en los tribunales.[107] Los jueces republicanos fueron sobremanera hostiles a las quejas femeninas de seducción, violación e, incluso, de abuso a menores. Un siglo o dos antes, en la frontera minera del norte del imperio español, una mujer joven podía quejarse a las autoridades con que "me cogio y con fuerza y biolencia me la estrupo"[sic], consiguiendo la suspensión de los procedimientos nupciales emprendidos por el violador con una segunda mujer, y por último forzando al varón a reparar el daño casándose con la doncella ultrajada primero. Su honor y el de su familia se hallaban salvados de ese modo (y quizá de mayor importancia, su sostenimiento asegurado formalmente en la medida posible de la ley).[108] La reparación de la violencia sexual, del rompimiento de promesa y otras, continuaron en uso durante el siglo XVIII, aunque los castigos disminuyeron gradualmente y la suposición de que una mujer honorable no entregaría su virginidad sin una promesa de matrimonio se debilitó.[109] En el siglo XIX, en México, las demandas por seducción y rompimiento de promesa podían presentarse, pero era improbable que las mujeres que no conseguían garantías escritas de varones legalmente competentes (el mínimo de 25 años de edad fue reducido a 21 en 1859) ganasen algo más que una audiencia rutinaria. El decreto de 1803 y los subsecuentes códigos civiles

[106] McCaa, "Gustos de los padres...", p. 591.

[107] La aplicación del decreto no era absoluta. La costumbre continuó rigiendo en algunas localidades. Véase "Rosa de Ocaña contra Marcos Serrano por haverla este burlado vajo palabra de casamiento, Zacatelco, 20-IV-1808", Genealogical Society of Utah, microfilm núm. 0305006; con un recibo de 30 pesos de recompensa esta "ynfeliz hija de una madre viuda" liberó al acusado de su voto y le permitió casarse con otra "que tiene averes por las proporciones que de publico y notorio gozan sus padres".

[108] AMP 1658c.1553.

[109] A. Lavrin, "Sexuality in colonial Mexico: a Church dilemma", en A. Lavrin (comp.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, Lincoln, 1989, p. 62, y P. Seed, "Marriage promises and the value of a woman's testimony in colonial Mexico", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, XIII, 1988, pp. 259 ss. Véase también la resolución, de mediados del siglo XVIII, del Consejo de Indias que aconsejó a los tribunales mexicanos que variasen los castigos por rompimiento de promesa de acuerdo con la relativa igualdad de las partes (Martínez-Alier, *Marriage, class and colour...*, p. 101). Giraud observa un aumento de los castigos por estupro en los últimos decenios del gobierno colonial, François Giraud, "La reacción social ante la violación: del discurso a la práctica (Nueva España, siglo XVIII)", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, 1987, p. 336.

permitieron a los hombres jóvenes cínicos explotar la ausencia de garantías escritas para liberarse de compromisos inconvenientes.[110]

La secularización del matrimonio en 1857 y los códigos civiles subsecuentes agravaron las complejidades del matrimonio legal —y llevaron la confiabilidad de los datos formales a su nadir.[111] Los tratos nupciales quedaron más impenetrables durante el primer siglo de Independencia que durante el último de colonialismo español. Las comparaciones entre las cifras de proporciones de casados del último censo de la época colonial, tomadas en 1790-1793, y del primer censo republicano del siglo XX pueden ser utilizadas para descubrir el perfil del cambio. En cada región donde la comparación es posible, las proporciones de casados disminuyeron, y en la mayoría, en 10-15 puntos porcentuales o más. En el decenio de 1790 las tasas de nupcialidad eran extremadamente altas para las mujeres de más de 15 años, fluctuando entre 70 y 85% en México, Tlaxcala, Guanajuato y Durango. Un siglo después, estas mismas regiones dan cifras entre 40 y 75 por ciento y ningún estado alcanza una cifra tan alta como 80 por ciento.[112]

La mayoría de los historiadores están convencidos de que estas cifras simplemente ignoran las uniones informales y los matrimonios religiosos, y de hecho en el censo de 1900 no hay correlación entre las proporciones de casadas y las variaciones sorprendentemente grandes de fecundidad entre los estados. Dos líneas de argumento —una nacional y la otra local, pero ambas dependientes de las diferencias de fecundidad, sostienen que

[110] Seed ("Marriage promises...", p. 270) interpreta la transición a las promesas escritas como "presagiantes de la enajenación de los hombres de su integridad personal y de su honor, con el resultado de que ya no sentían una obligación intensamente personal por cumplir promesas que eran tan sólo verbales". Las declaraciones con certificación notarial eran más difíciles de evadir, pero hay escasa evidencia sobre su uso en México. Tampoco se encuentran con frecuencia demandas por seducción y rompimiento de promesa en los archivos judiciales mexicanos del siglo XIX, aunque esta fuente ha sido poco explotada por los historiadores de la familia. El cuidadoso ordenamiento de 854 expedientes civiles y criminales de la ciudad de México, realizado por Lee Penyak no descubrió un solo caso de palabra de casamiento después de 1820. De cinco casos de violación de mujeres adultas después de ese año, en sólo uno el arreglo fue el matrimonio (Lee Penyak, comunicación privada). Cinco casos de violación de menores también fueron descubiertos después de 1820; véase Penyak, *El ramo...*

[111] S.M. Arrom, "Changes in Mexican family law in the nineteenth-century: the civil codes of 1870 and 1884", *Journal of Family History*, X, 1985, pp. 305-317. La ley de matrimonio civil del 23 de julio de 1859 redujo la edad de la mayoría a 21 para los varones y 20 para las mujeres, pero mantuvo la disposición de que sólo las promesas de matrimonio con certificación notarial eran válidas (Dublán y Lozano, *Legislación mexicana...*, VII, pp. 691-694).

[112] Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Primer censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revillagigedo, un censo condenado*, México, 1977, pp. 107-126. No considero las regiones donde las distribuciones por edades son estimadas por el INEGI: Oaxaca, San Luis Potosí, Yucatán, Veracruz y Guadalajara (Jalisco). Aunque el censo de Revillagigedo es el mejor de la época colonial, resulta muy deficiente en comparación con los primeros censos españoles o con el primer censo nacional mexicano. Las cifras para 1900 proceden de la Dirección General de Estadística, *Resumen general del censo de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900*, México, 1905, vol. 34.

tras estas cifras se hallan variaciones sustanciales en la frecuencia de uniones estables. En el nivel estatal en 1900, la fecundidad oscilaba entre el bajo número de 131 niños de un año de edad o menos por mil mujeres de doce a 49 años (en el Distrito Federal) a cifras altas de más de 200 en estados con grandes grupos de hablantes de lenguas indígenas (Tlaxcala, Oaxaca y Chiapas). La explicación radica más en un asunto de alfabetismo, en especial del femenino, que de "indigenismo" o cultura indígena nativa. Si bien las tasas de alfabetismo femenino adulto eran muy bajas en México al principio del siglo XX, había diferencias sustanciales de un estado a otro, desde 10% en Oaxaca a más de 40% en el Distrito Federal. Mi interpretación es que las mujeres de estados con mayor alfabetismo permanecían menos años en unión conyugal, ya sea retrasando el emparejamiento (legal, religioso, informal u otra combinación) o no uniéndose en absoluto.[113]

La erosión de los tratos nupciales estables y la disminución de la fecundidad general eran también evidentes en las historias familiares a nivel de la comunidad. Los manuscritos de los censos del periodo 1770 a 1930 para Hidalgo del Parral, Chihuahua, muestran un descenso en la proporción de niños respecto a mujeres, de 680 niños de 5-9 años por mil mujeres de 20-54 años en 1777, a 490 en 1930, mientras que la proporción de solteras entre las mujeres adultas (de 16 a 50 años) se elevó de 35 a 49%, y a 58% si las mujeres incluidas en "unión consensual" se consideran "solteras".[114] Se requiere investigación en los archivos locales para trazar un mapa de la evolución regional de los tratos nupciales en el siglo XIX en México. La imagen para 1930 puede ser obtenida con mayor facilidad de los cuadros publicados, que distinguen tres tipos de uniones: civil, religiosa y "consensual"; más aún, los manuscritos de los censos de 1930 para casi todo el país existen y han sido microfilmados.[115] Los datos disponibles sugieren una declinación sustancial en la precocidad y frecuencia de las uniones estables de todos los tipos en el siglo XIX en México.

Conclusiones

Los tratos nupciales variaban enormemente en el México prehistórico y premoderno. En la actualidad, un patrón mexicano único de matrimonio

[113] Véase McCaa, "The peopling of nineteenth-century Mexico...", p. 622; desafortunadamente, las publicaciones de los censos antes de 1930 parecen contar tanto las uniones religiosas, como las informales y las de no casados.

[114] R. McCaa, "Women's position, family and fertility decline in Parral (Mexico), 1777-1930", *Annales de Démographie Historique*, 1989, pp. 236, 238 y 240.

[115] AGN, *Sección Gobernación, Fomento y Obras Públicas, Censo y Estadística*. Los filmes se encuentran disponibles en el Archivo General de la Nación.

civil está emergiendo después de cuatro siglos de extraordinarias diferencias regionales y raciales en la frecuencia, precocidad y tipos de uniones. En el pasado, la profusión de formas conyugales fue alentada por grandes desigualdades de poder entre los sexos y grupos sociales. Mientras que antes de 1520 el modo amerindio de reproducción con unión universal casi a la edad de la pubertad había sido la regla, las uniones frágiles y las grandes desigualdades permitían a los jefes políticos y religiosos monopolizar a las mujeres para su propio beneficio. El hecho de que un *tlatoani* de una comunidad pequeña, periférica, pudiese exigir siete mujeres todavía en 1540, señala las grandes desigualdades que existían. La ideología dominante cambió después de 1520, pero las formas de emparejamiento se multiplicaron y, durante un tiempo, la condición de las mujeres y de sus hijos, en particular de las indias y negras, probablemente continuó siendo en extremo precaria. En un siglo, la unión monógama santificada por los sacerdotes católicos se volvió la norma aceptada casi por todos en los poblados de la "república de indios" del centro y sur de Nueva España. En las poblaciones hispanizadas, el matrimonio católico avanzó de tal manera que para el final del gobierno colonial la ilegitimidad había sido reducida de 50 a "sólo" 20-25 por ciento. Las cruzadas morales conducidas por obispos y sacerdotes fueron importantes. También fue significativo el amparo contra la explotación sexual ofrecido a las mujeres por los tribunales eclesiásticos, aunque los historiadores ignoran esta historia en gran medida. La investigación futura puede mostrar que la lenta elevación de la edad al matrimonio y de la proporción de mujeres que se casaban se debió a mejoras en las condiciones y esperanzas de vida. La tendencia se revirtió a principios del siglo XIX por las reformas legales que fortalecieron la autoridad paterna en la elección nupcial y al mismo tiempo negaron a las mujeres los derechos de entablar demandas por seducción o rompimiento de promesa. El desorden político y la secularización del matrimonio socavaron aún más las reglas convencionales del cortejo y del matrimonio.

La sorprendente reversión —hacia el matrimonio civil casi universal— en los decenios de mediados del siglo XX no ha recibido mucha atención de los historiadores o demógrafos. Para las mujeres que se casaron a la mitad del siglo, la edad promedio a la primera unión fue de 20.1 años —19.4 para las mujeres rurales y 20.7 para las urbanas. Casi todas las mujeres entraron en alguna forma de unión al menos una vez (93.7%) y las diferencias rurales-urbanas apenas tienen importancia (1.5 puntos porcentuales). De este modo, la transición al histórico patrón de matrimonio europeo occidental aún no sucede en México. Pero las mujeres mexicanas tampoco enfrentan la fragilidad de las uniones que es común, en recientes decenios, en Estados Unidos y Europa noroccidental. En el México contemporáneo, menos de 7% de las uniones terminan en separación durante los

20 primeros años de matrimonio. Para las mujeres mexicanas, a diferencia de las de Estados Unidos o Europa occidental, la mortalidad —no la incompatibilidad conyugal— continúa siendo la mayor amenaza a la unión marital, a pesar de un incremento en la esperanza de vida de 25 años desde 1940 hasta 1980.[116]

En España, la transición al patrón europeo occidental continuó durante el siglo XIX y aun después. La edad al matrimonio para las mujeres se elevó de 24.2 años en 1887 a 26.4 en 1950, antes de declinar a 23.2 en 1975.[117]

La ilegitimidad subió y bajó en estrecha sincronía. Los historiadores europeos atribuyen este desarrollo a la urbanización, la educación, las mayores oportunidades económicas para las mujeres y las libertades sexuales ampliadas.[118] La presión para el matrimonio provocada por el flujo de inmigrantes varones a América también desempeñó un papel, por lo menos en ciertas regiones de España.[119] En cualquier caso, la ilegitimidad española permaneció —de hecho, permanece— baja durante el siglo XX, ya que España conserva su especificidad respecto a Europa occidental y a México, su antigua colonia.

[116] J. Quilodrán, "México: diferencias de nupcialidad por regiones y tamaños de localidad", *Estudios Demográficos y Urbanos*, IV:3, septiembre-diciembre de 1989, pp. 597, 601 y 605. Y "Cambios y permanencias en la nupcialidad en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, I, 1993, pp. 17 a 40; S. Camposortega Cruz, "Mortalidad en México. Algunas consideraciones sobre los diferenciales urbano-rurales", *Estudios Demográficos y Urbanos*, IV:3, septiembre-diciembre de 1989, p. 576.

[117] B. Cachinero Sánchez, "La evolución de la nupcialidad en España, 1887-1975", *Revista Española de Investigación Sociológica*, XX, 1982, pp. 81-99.

[118] Para un análisis matizado y multivariado de estos cambios y sus conceptos correlativos, véase T. Castro Martín, "Changing nuptiality patterns in contemporary Spain", *Genus*, IL:1-2, enero-junio de 1993, pp. 79-94.

[119] Pérez Moreda, "Matrimonio y familia...", p. 6.

EL MATRIMONIO EN BRASIL DURANTE LA COLONIA: ¿ESTABA CONFIGURADO POR LA CLASE O POR EL COLOR?[1]

ALIDA C. METCALF
Trinity University

Durante décadas, los estudios de Gilberto Freyre han dominado la historia de la familia brasileña. Freyre caracterizó la colonización del Brasil como un proceso en el que la familia, y no el individuo, el Estado, una empresa comercial o la Iglesia, desempeñó el papel principal.[2] Para Freyre, la sociedad colonial surgió en la "casa grande" de la plantación, la sede de la familia aristocrática colonial y en la *senzala*, la choza de los esclavos. En la casa grande, las familias eran grandes, extensas y patriarcales. Los esclavos de las chozas eran más numerosos que los blancos de la casa grande y les transmitieron gran parte de su cultura africana. En torno a la plantación, pero dependiente de ella, vivía una población marginada de raza mixta, compuesta de hombres y mujeres libres.

El retrato que Freyre esbozó de la familia brasileña perduró hasta que los historiadores sociales, mediante la influencia de los estudios de demografía histórica realizados por europeos, descubrieron que los brasileños no habían vivido por lo general en las grandes familias descritas por Freyre. El análisis de los censos de la segunda mitad del siglo XVIII y del XIX en la ciudad de São Paulo puso de manifiesto que predominaban las familias nucleares.[3] Muy pocas familias extensas aparecen en los censos. Un

[1] Traducción del inglés por Diana Murin.

[2] Gilberto Freyre, *The masters and the slaves [Casa Grande & Senzala]: A study in the development of Brazilian civilization*, trad. Samuel Putnam, segunda edición revisada, York: Knopf, 1966. El modelo de colonización de Freyre ha sido desarrollado por Oliveira Vianna, Luis de Aguiar Costa Pinto, Antonio Candido y otros. Para una excelente evaluación de esta literatura, véase Eni de Mesquita Samara, *As mulheres, o poder, e a família: São Paulo, século XIX*, São Paulo, Marco Zero, 1989, pp. 15-45.

[3] Maria Luiza Marcilio, *A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750-1850*, São Paulo, Pioneira, 1973 y Elizabeth Anne Kuznesof, *Household economy and urban development: São Paulo, 1765 to 1836*, Boulder, Westview Press, 1986, pp. 158-159.

número notablemente grande de hogares estaba formado por individuos solteros o viudos que vivían solos o con agregados (sirvientes o dependientes) o esclavos. Las mujeres encabezaban un gran número de hogares. Estos hallazgos no se limitaban a São Paulo, ya que más tarde los investigadores se encontraron con la misma situación en la zona de Minas Gerais,[4] en la Vila Rica durante los siglos XVIII y XIX y en la ciudad de Salvador, Bahía.[5] Aun en las zonas rurales, la familia extensa se presentaba muy rara vez.[6] Estos hallazgos, tan incompatibles con la imagen tradicional de la familia brasileña, hicieron que los investigadores cuestionaran seriamente el modelo de Freyre de la familia grande, extensa y patriarcal como la norma.[7]

Aunque la obra de Freyre ya no se considera definitiva, historiadores de la familia brasileña continúan aceptando el supuesto de Freyre de que el matrimonio en el periodo colonial y en el XIX era endogámico en cuanto a clase y color.[8] Esta caracterización del matrimonio sugiere que Brasil era una sociedad de castas con respecto a la nupcialidad. En esta ponencia queremos analizar cómo influyeron la clase y el color en los patrones de nupcialidad de los brasileros de la zona rural de São Paulo del siglo XVIII y principios del XIX.[9] ¿Era São Paulo una sociedad de castas determinadas por el color? ¿Se casaban los hombres y las mujeres sólo dentro de su casta social, esto es, con personas del mismo color? ¿O es que los patrones de

[4] Iraci del Nero da Costa, *Vila Rica: população (1719-1826)*, São Paulo: IPE-USP, 1979 y Donald Ramos, "Marriage and the family in colonial Vila Rica", *Hispanic American Historical Review* 55 (1975), pp. 200-225.

[5] Katia de Queirós Mattosso, *Família e sociedade na Bahia do século XIX*, trad. James Amado, São Paulo, Corrupio, 1988 y Johildo Lopes de Athayde, "La ville de Salvador au XIXè siècle: Aspects démographiques (d'après des registres paroissaux)", tesis de doctorado, Université de Paris X-Nanterre, 1975.

[6] Alida C. Metcalf, *Family and frontier in colonial Brazil: Santana de Parnaíba, 1580-1822*, Berkeley, University of California Press, 1992.

[7] Samara, *As mulheres, o poder, e a família...*, pp. 15-45 y Darrell E. Levi, *The Prados of São Paulo, Brazil: An elite family and social change, 1840-1930*, Athens, University of Georgia Press, 1987, pp. 1-16.

[8] Linda Lewin, *Politics and parentela in Parnaíba: A case study of family-fased oligarchy in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 1987; Levi, *The Prados of São Paulo...*; Elizabeth Kuznesof, "A família na sociedade Brasileira: parentesco, clientelismo, e estrutura social, São Paulo 1700-1980", en *Famílias e grupos de convivio*, Eni de Mesquita Samara (comp.), São Paulo, ANPUH/Marco Zero, 1989, y Dain Borges, *The family of Bahia Brazil, 1870-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1992. En *Família e sociedade...*, Mattoso propone que los estratos más alto y más bajo de la sociedad, o sea los blancos acaudalados y amos de esclavos, y los esclavos, practicaban la endogamia, pero que los estratos intermedios de la sociedad eran exogámicos.

[9] Dos estudios recientes realizados por historiadores de la familia me sugirieron cómo abordar el tema de esta ponencia. En "The people and the land: ethnicity, the frontier and family formation in the U.S. southwest", ponencia presentada en la Conferencia America 92, São Paulo, Brasil, agosto 1992, Myron Gutmann, Kristine Hopkins y Kenneth H. Fliess analizan los patrones de nupcialidad por grupo étnico hacia finales del siglo XIX en Texas. En *When Jesus came the Corn Mothers went away: marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991, Ramón Gutiérrez examina la influencia en el matrimonio del grupo étnico, la clase y el color en el Nuevo México colonial.

nupcialidad se ajustaban a las líneas de clase? ¿Es posible definir experiencias matrimoniales distintas para blancos, pardos y negros? ¿O es que la experiencia matrimonial estaba determinada solamente por la condición individual de ser libre *versus* ser esclavo?

En un análisis como éste tenemos que confiar en las fuentes aunque sabemos de antemano que pueden no ser confiables del todo. Las fuentes disponibles (censos y registros parroquiales) sí registran el color. Pero de hecho sólo sabemos cómo el individuo era *percibido* por los demás. Ciertamente hoy día los brasileños tienen la firme creencia de que la riqueza influye en forma extraordinaria en la percepción del color; de ahí el dicho de que "el dinero emblanquece". El color, tal como fue anotado en los censos y registros parroquiales, se debe emplear por tanto sólo como una definición burda de la raza y el grupo étnico del individuo. La clase, por el contrario, se puede determinar más fácilmente por el historiador. En *Family and frontier in colonial Brazil...*, definimos tres clases sociales en la zona rural de São Paulo: propietarios de plantaciones (quienes eran amos de esclavos), campesinos (quienes no tenían esclavos) y esclavos.[10] Por último, sólo podemos utilizar los matrimonios formales: los que anotó el cura en el registro de la parroquia de Santana y los que los censores apuntaron como "casados" o "viudos". Los historiadores brasileños de la familia han encontrado un número muy elevado de uniones libres, especialmente en las ciudades y entre los segmentos más pobres de la población.[11] Sin embargo, en este análisis, tenemos que limitarnos a los que el censo registra como casados y a los casados por la Iglesia.

Para desenredar los patrones de nupcialidad por clase y por color, nos concentraremos en un pueblo de la zona rural de São Paulo, Santana de Parnaíba, constituido en los siglos XVIII y principios del XIX por tres parroquias y una comunidad indígena. El pueblo se encuentra río arriba de la ciudad de São Paulo sobre el río Tietê, que fluye hacia el oeste. Asentado por vez primera hacia finales del siglo XVI, se convirtió en el centro de una gran villa creada en 1625 por la Corona. El río Tietê era la principal ruta fluvial que proveniente de São Paulo penetraba en el territorio indómito del *sertão*, el cual desde un principio, fue explotado por las familias de este pueblo. En el siglo XVII, bandas de colonos armados y de guerreros indígenas recorrían el *sertão* conquistando tribus indígenas y destruyendo las misiones jesuitas para obtener esclavos indígenas. En el siglo XVIII, los indígenas fueron remplazados por esclavos africanos. La fiebre del oro

[10] Metcalf, *Family and frontier in colonial Brazil...*

[11] Mattoso, *Família e sociedade...*; Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1984; Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX: Ana Gertrudes de Jesus*, São Paulo, Brasiliense, 1984; Eni de Mesquita Samara, *As mulheres, o poder e a família: São Paulo, século XIX*, São Paulo, Marco Zero, 1989.

descubierto al occidente atrajo a los hombres de familias locales a desempeñarse en el lejano oeste como comerciantes y mineros. En las propiedades grandes del pueblo se arraigó un nuevo cultivo comercial: el azúcar. Las clases sociales se diferenciaron más nítidamente a medida que los propietarios amos de esclavos concentraban cada vez más en su poder la tierra, el trabajo y el control de las instituciones comunitarias. Los agricultores sin esclavos o campesinos dependían de la tierra reclamada libremente del *sertão*, y del trabajo de los miembros de la familia para producir alimentos (maíz y frijoles) para el propio sustento y para el intercambio local. El campesinado, de grupos étnicos mixtos, incorporaba blancos libres, indígenas, negros libres, así como la prole de raza mixta de las uniones entre individuos de razas distintas. Los esclavos formaban la tercera clase. La esclavitud continuó penetrando hondamente y sin ser disputada hasta bien entrado el siglo XIX. Al llegar la Independencia, el pueblo tenía una población de 7 080 habitantes, 27% de los cuales era de esclavos, 59% de campesinos y 15% de miembros de la clase de propietarios amos de esclavos.[12]

Si observamos el pueblo en 1820 desde la perspectiva del censo, la vida familiar sí parece ser privilegio de los blancos, como expuso originalmente Freyre. Los levantadores del censo (capitanes de compañías de la milicia) registraron sus compañías como hogares compuestos de personas definidas con relación al jefe del hogar: sus parientes, agregados y esclavos. Como demuestra el cuadro 1, el color y el estatus del hogar están profundamente entrelazados. Los elevados niveles de los coeficientes gamma y de contingencia indican que el color sí permite predecir el estatus del hogar. El 94% de los blancos vive en familias independientes. Entre los negros, el patrón se invierte: 92% es de esclavos propiedad de sus amos y que por lo tanto no pueden formar familias independientes. Se podría emplear un cuadro como éste para resucitar el análisis de Freyre sobre la vida familiar en el Brasil: que la familia blanca es de hecho la familia brasileña. Sin embargo, el cuadro no permite conocer la vida familiar de esclavos y agregados. Éstos también se casaban y formaban sus propias familias, si bien a la sombra de los amos.

Para apreciar cabalmente la naturaleza del matrimonio en este pueblo, tenemos que examinar el estado civil de todas las personas en edad de casarse, ya sean libres o esclavos, agregados o miembros de la familia. Para determinar cómo influyen en el matrimonio la clase y el color, establecimos una jerarquía de estatus para el pueblo en 1820. Esta jerarquía emplea la condición de libre y de esclavo como indicadores de clase. Claro que la po-

[12] Metcalf, *Family and frontier in colonial Brazil*...

blación libre se tendría que diferenciar aún más en propietarios (amos de esclavos) y campesinos (no amos de esclavos) pero resultó imposible hacerlo en este análisis. Se emplean también los colores más comunes anotados en el censo de 1820: blanco, pardo, y negro. La jerarquía es, por lo tanto: blancos libres, pardos libres, negros libres, esclavos pardos, esclavos negros. ¿Qué nos dice esta jerarquía sobre el matrimonio en Santana de Parnaíba?

CUADRO 1
Status del hogar y del color

	Miembros de familia		*Agregados*		*Esclavos*	
	Número	%	*Número*	%	*Número*	%
Color						
Blancos	2 930	63	184	34	1	—
Pardos	1 647	36	303	55	386	21
Negros	68	2	61	11	1 500	80
Total	4 645	101	584	100	1 887	101

Jí Cuadrada: 4 994.325. Grados de libertad = 4.
Probabilidad 0.000.
Coeficiente de contingencia = .643
Gamma = .925

Fuente: población total. Censo de 1820, Parnaíba.

Para hombres y para mujeres, la probabilidad de casarse sí se conforma por la jerarquía de estatus. El cuadro 2 presenta el porcentaje de hombres y mujeres, según la jerarquía, que se casaron alguna vez: todos los individuos registrados en el censo como casados o viudos. En general, entre más elevada es la posición social, más alta es la probabilidad de casarse. En conjunto, el cuadro 2 demuestra que la proporción de mujeres alguna vez casadas es casi la misma que la de hombres alguna vez casados: 58%. Sin embargo, sí ocurre cierta variación en las proporciones de alguna vez casados de hombres y mujeres de un mismo nivel de la jerarquía. Se casan más hombres blancos libres, pardos libres y negros libres que sus contrapartes femeninas, pero se casan más esclavas que esclavos.

El cuadro 2 demuestra que existe una relación entre el matrimonio y el estatus. Intentemos ahora desenredar los patrones de nupcialidad de diferentes grupos de la jerarquía. Si graficamos las proporciones de hombres y mujeres alguna vez casados por edad, es posible ver cómo los patrones de nupcialidad se conforman por género. En este análisis cuantitativo es preciso desechar a los negros libres porque representan tan pocos casos que no cumplen la prueba de significación.

CUADRO 2
Matrimonios y status

	Alguna vez casados		*Alguna vez casadas*	
	Hombres		*Mujeres*	
	Núm.	%	*Núm.*	%
Blancos libres	534	71	667	69
Pardos libres	290	69	384	53
Negros libres	24	71	24	52
Esclavos pardos	42	38	46	42
Esclavos negros	213	40	213	48
Total	1 103	59	1 334	58

Fuente: hombres y mujeres mayores de 14 años. Censo de 1820, Parnaíba.

La gráfica 1 demuestra que, en los hombres, la clase es mucho más significativa que el color para determinar la probabilidad de matrimonio. Los hombres libres blancos y pardos tienen experiencias matrimoniales casi idénticas. A los 25 años, 80% de los hombres libres, clasificados ya sea como blancos o como pardos, se han casado y permanecen casados a través de las cohortes de mayor edad. En los esclavos varones parece existir una variación entre los clasificados como pardos y como negros. A los 35 años, casi 60% de los esclavos pardos se había casado, y permanecía casado. Los patrones de nupcialidad de los esclavos negros parecen ser menos consistentes. A los 35 años, 70% de los esclavos negros había contraído matrimonio, pero el porcentaje disminuye a los 45 años, cuando sólo 50% estaba casado. De cualquier forma, esta figura sugiere que el ser libre *versus* ser esclavo, o sea la clase, es el principal factor que determina las experiencias matrimoniales y familiares de los hombres.

La gráfica 2 desglosa la proporción de mujeres alguna vez casadas y célibes definitivas. La gráfica demuestra que las esclavas pardas y negras tienen tasas matrimoniales muy parecidas, pero que las experiencias matrimoniales de las pardas libres y las blancas libres no son similares. Las blancas libres tienen un patrón muy diferente al de otras mujeres: es más factible que se casen alguna vez. Las pardas libres, por el contrario, parecen ser más similares a las esclavas que a las libres. Por lo tanto, la raza o el "color" sí importa en las experiencias matrimoniales de las mujeres. Al comparar las gráficas 1 y 2 se puede inferir que mientras la clase determina los patrones de nupcialidad en los hombres, el color determina los de las mujeres.

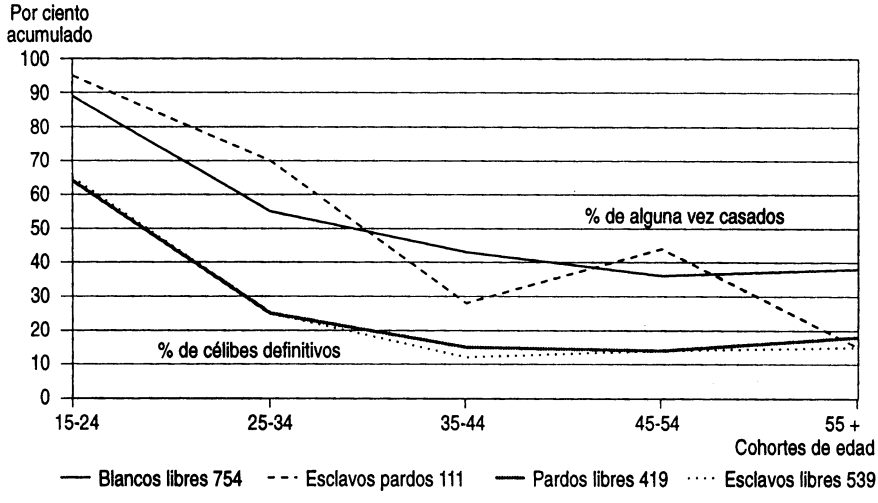
¿En qué son diferentes las experiencias matrimoniales de hombres y mujeres del mismo estatus? La gráfica 3 expone que los hombres blancos se casan más tarde que las blancas, pero que una proporción mucho más elevada de blancos que de blancas contrae matrimonio. A los 35 años, sólo

20% de los hombres blancos permanece soltero. Pero en los grupos de mayor edad de blancas, cerca de 40% es de solteras. ¿Por qué? El número de blancas rebasa el de blancos en

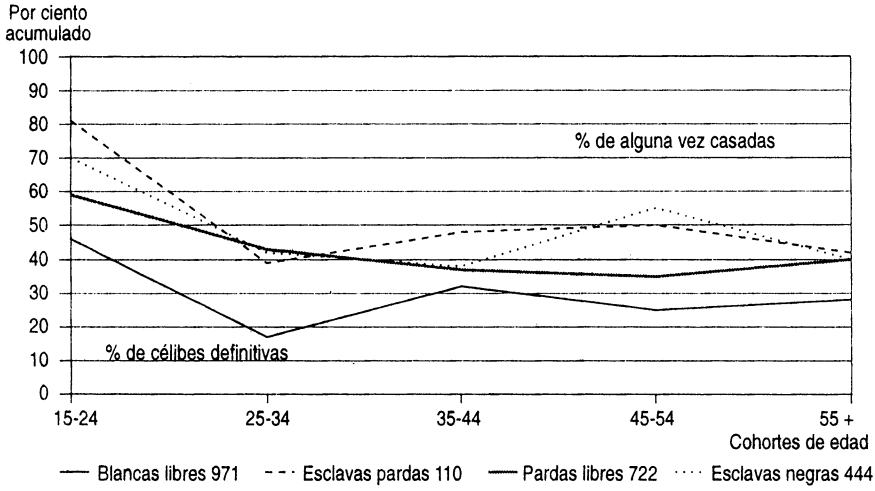
Parnaíba en 1820. El índice de masculinidad para blancos es de 78 hombres por cada 100 mujeres. Mientras que parece que blancos y blancas se casan en un principio en la misma proporción, no ocurre lo mismo en las cohortes de mayor edad. Éstas serían las mujeres que nacieron en las últimas décadas del siglo XVIII. En ese tiempo, la economía del azúcar florecía vigorosamente al oeste de Parnaíba, atrayendo a los hombres en busca de fortuna. Los hombres jóvenes se habían casado fuera de Parnaíba, dejando atrás un número elevado de solteras definitivas.

Se puede ver un patrón parecido, aunque aún más pronunciado, entre la población parda libre. La gráfica 4 detalla que se ha casado un porcentaje mucho mayor de pardos libres que de pardas libres. Aproximadamente la mitad de las pardas libres no están casadas. ¿Por qué? Tal como ocurre en la población blanca libre, el número de pardas rebasa el de pardos por un margen considerable. El índice de masculinidad en los pardos libres es de 58 hombres por cada 100 mujeres. Por tanto, había casi el doble de mujeres que de hombres disponibles para contraer matrimonio.

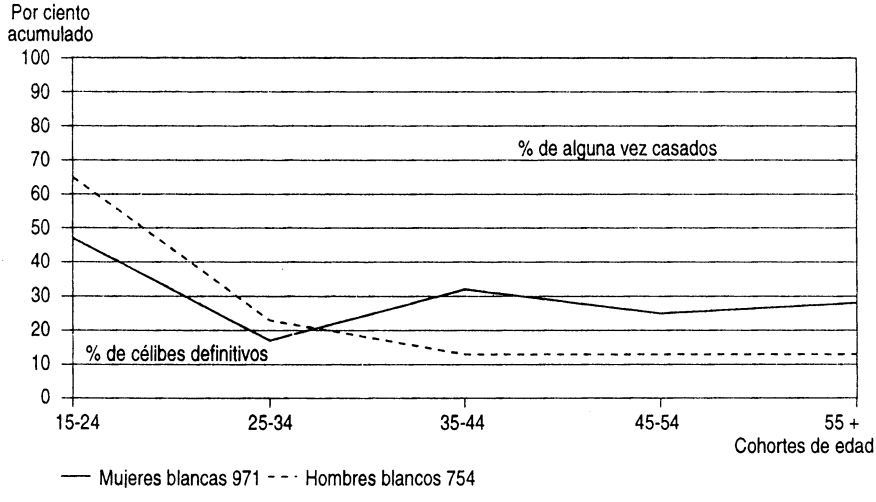
GRÁFICA 1
Porcentaje de hombres alguna vez casados
Santana de Parnaíba, 1820



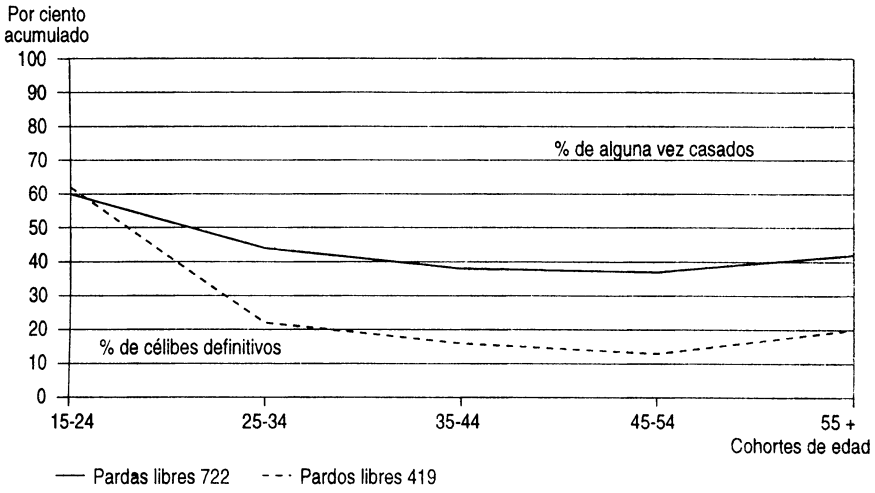
GRÁFICA 2
Mujeres alguna vez casadas y célibes definitivas, 1820



GRÁFICA 3
Blancos alguna vez casados y célibes definitivos, 1820



GRÁFICA 4
Alguna vez casados y célibes definitivos, pardos libres, 1820



¿Se casaban los hombres pardos con mujeres blancas? ¿Es por esto por lo que tan pocas mujeres pardas se pueden casar y que hay en términos relativos más blancas casadas que pardas casadas? El análisis cruzado del color de esposos y esposas dado por el censo de 1820 indica que no era así. El cuadro 3 examina el número de jefes de hogar libres y sus cónyuges en 1820. El 95% de los maridos pardos estaba casado con pardas. En forma semejante, los jefes de hogar blancos estaban casados con blancas. Los coeficientes gamma y de contingencia del cuadro no muestran casi ningún matrimonio entre razas distintas, y al saber el color de un cónyuge se puede predecir con un gran margen de confianza el color del otro.

Esta reducida proporción de matrimonios entre razas distintas aparece también en los registros matrimoniales de personas libres llevados por el cura de la parroquia de Santana. En este registro, el cura apuntó el *status* social más que nada por omisión, esto es, sólo declaró la posición social que él consideró estaba en la cumbre del orden social (los englobados bajo "élite" en el cuadro 4) y a los que consideró de posición inferior, los apuntó como "pardo" o "negro". La mayoría de las personas que aparecen en el registro no fue asignada a una posición social ni a un color, y se puede, con cierta precaución, suponer que eran "blancos". A pesar de la falta de precisión, este cuadro muestra en forma clara que el matrimonio entre razas distintas no era común. Los blancos se casaban entre ellos y sólo

ocasionalmente con personas de la élite, pardos libres o negros libres. Las personas descritas por el cura de la parroquia como "pardos" se casaron de manera preponderante con otros pardos, como hicieron también los negros libres. Las estadísticas de este cuadro indican de nuevo que se celebraban muy pocos matrimonios entre personas de distinta posición o color (véase el cuadro 4).

CUADRO 3
Matrimonios por color

	Esposas					
	Blancas		*Pardas*		*Negras*	
Esposos	*Número*	*%*	*Número*	*%*	*Número*	*%*
Blancos	469	99	5	2	0	–
Pardos	4	1	216	95	1	20
Negros	1	–	7	3	4	80
Total	474	100	228	100	5	100

Jí cuadrada: 842.030 Grados de libertad = 4
Probabilidad = 0.000
Coeficiente de contingencia: .737
Gamma: .995

Fuente: jefes de hogar libres y sus esposas. Censo de 1820.

CUADRO 4
Matrimonios entre personas libres

	Esposas							
	Élite		*Blancas*		*Pardas*		*Negras*	
	Número	*%*	*Número*	*%*	*Número*	*%*	*Número*	*%*
Esposos								
Élite	8	30	10	2	0	–	0	–
Blancos	19	70	425	95	3	14	6	16
Pardos	0	–	6	1	18	82	2	5
Negros libres	0	–	5	1	1	5	29	78
Total			446	99	22	101	37	99

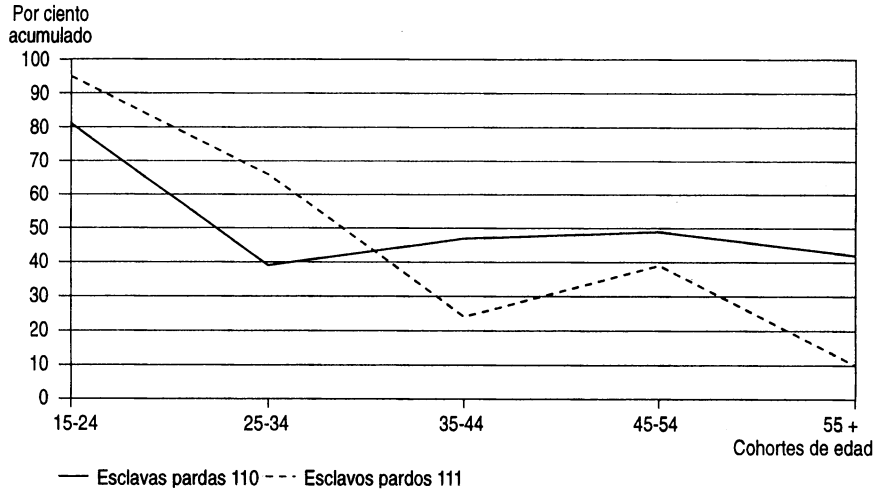
Jí cuadrada: 698.87 Grados de libertad = 9
Probabilidad = 0.000
Coeficiente de contingencia: .751
Gamma: .964

Fuente: total de matrimonios libres 1730-1739, 1750-1759, 1770-1779, 1790-1799, 1810-1819, Parroquia de Santana.

¿Cómo eran los patrones de nupcialidad de los esclavos? La gráfica 5 muestra las experiencias de los esclavos pardos. Los esclavos pardos varones tendían a casarse a una edad más avanzada, pero aquí también, a medida

que las mujeres avanzan en edad, un número mucho más elevado de ellas que de hombres permanecerá célibe. En la cohorte de 35-44 años, 70% de los esclavos pardos varones se ha casado alguna vez. En el grupo de 45-54 años, el porcentaje disminuye a 60%. Las esclavas pardas se casan más jóvenes, pero un gran número de ellas nunca contrae nupcias. En el grupo de 35-44 años, el 50% de las mujeres es de solteras. En los esclavos varones pardos el índice de masculinidad no logra explicar por qué hay más hombres que mujeres alguna vez casados, ya que el índice de masculinidad de esclavos pardos a esclavas pardas está en equilibrio. ¿Por qué existe entonces una variación entre las experiencias matrimoniales de esclavos pardos y esclavas pardas?

GRÁFICA 5
Alguna vez casados y célibes definitivos, esclavos pardos, 1820



Los registros matrimoniales de esclavos llevados por el cura de la parroquia de Santana proveen de nuevo ciertos indicios. Estos registros se remontan a principios del siglo XVIII, cuando una forma de esclavitud indígena, conocida como *administração*, persistía aún en São Paulo. Los esclavos africanos vivían y trabajaban en los ingenios azucareros con indígenas "administrados" al igual que con otros esclavos. El matrimonio entre esclavos africanos e indígenas administrados no era del todo desconocido. Como se detalla en el cuadro 5, la mayoría de los esclavos se casaba con otros esclavos (66%), pero el resto se casaba con negros libres o con indígenas libres o administrados. En comparación con las proporciones de

matrimonios entre razas distintas de la población libre, que los cuadros 3 y 4 demuestran haber sido casi inexistentes, era más factible que los esclavos se casaran fuera de su clase. Los coeficientes gamma y de contingencia son mucho más reducidos, lo que quiere decir que saber el *status* de un cónyuge no permite predecir con igual margen de confianza el del otro. A medida que la *administração* desapareció en São Paulo, los matrimonios entre esclavos e indígenas fueron menos frecuentes, pero persistió el patrón de esclavos que se casan con personas libres. Entre 1770 y 1820, 73% de los esclavos contrajo matrimonio con otros esclavos, pero el resto lo hizo con negros libres.

CUADRO 5
Esclavos y matrimonios

	Esposas					
	Blancas		*Pardas*		*Negras*	
Esposos	*Número*	%	*Número*	%	*Número*	%
Indígenas	19	45	7	10	34	7
Negros libres	5	12	9	13	64	13
Esclavos	18	43	53	77	400	80
Total	42	100	69	100	498	100

Jí cuadrada: 65.07 Grados de libertad = 4
Probabilidad = 0.000
Coeficiente de contingencia: .311
Gamma: .422

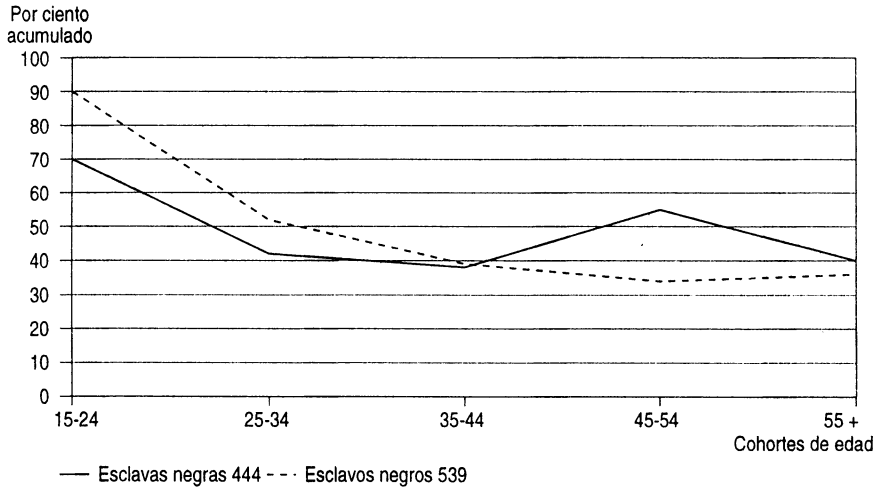
Fuente: total de matrimonios de esclavos, 1720-1819, Parroquia de Santana.

Es sorprendente notar la diferencia entre los patrones de nupcialidad de esclavos negros y esclavos pardos. La gráfica 6 demuestra que, al contrario de lo que sucede con los esclavos pardos, los matrimonios de esclavos negros son relativamente parecidos en hombres y mujeres. El número de esclavas negras que son célibes definitivas es mayor que el de esclavos negros que son célibes definitivos sólo después de los 45 años de edad. En los esclavos pardos, por el contrario, es más probable que a los 35 años los hombres se hayan casado alguna vez, lo que no sucede con las mujeres. Dado que el índice de masculinidad de los esclavos negros está, como el de los esclavos pardos, casi en equilibrio, necesitamos explicar por qué las esclavas pardas permanecen célibes definitivas en una proporción más elevada que las esclavas negras. Esto sólo puede ocurrir si los esclavos pardos se casan con esclavas negras, pardas libres o negras libres.

De hecho los registros parroquiales de matrimonios de esclavos sí sugieren indirectamente que los esclavos se casan con mujeres libres en una proporción un poco más elevada que la de las esclavas que contraen

nupcias con hombres libres. Entre 1720 y 1820, 20% de los esclavos varones eligió contraer matrimonio con mujeres libres. El 15% de las esclavas se casó con esclavos.

GRÁFICA 6
Alguna vez casados y célibes definitivos, esclavos negros, 1820



¿Qué nos dice este análisis de los patrones de nupcialidad de personas residentes en Santana de Parnaíba sobre las clases y las castas en São Paulo? Queda claro que el matrimonio es visto en forma diferente por los individuos de distinta jerarquía de *status*. Las personas libres practican mucho más la endogamia que los esclavos. Parecería por tanto que el matrimonio tiene un papel muy diferente entre las personas libres y las personas esclavas. En todos los niveles de la población libre es más factible que las mujeres permanezcan célibes que los hombres. El mercado matrimonial funcionaba a favor de los hombres libres. En los niveles más altos de la jerarquía social, un índice de masculinidad desequilibrado de hombres a mujeres en edad de contraer nupcias explica en parte por qué tantas mujeres permanecen solteras. Los hombres libres, blancos y pardos, emigraron de Parnaíba y dejaron atrás a las mujeres. Las blancas libres preferían permanecer solteras a casarse por debajo de su nivel en la escala social.

¿Por qué el índice de masculinidad para adultos se inclina mucho más hacia los pardos libres que hacia los blancos libres? Los hombres pardos libres emigraban del pueblo en una proporción más elevada que los

hombres blancos. Esto podría obedecer al hecho de que era más probable que los hombres blancos tuvieran acceso a la tierra o a las ocupaciones. Los hombres pardos que no tenían tierra u ocupación se iban de Parnaíba antes de tener edad para casarse. Está claro que se deben haber encaminado hacia el oeste porque la población de São Paulo, a principios del siglo XIX, estaba llena de mujeres libres y pobres, muchas de las cuales eran pardas. Como estas mujeres se habían quedado en Parnaíba al emigrar los hombres, muchas se mudaron a la población de São Paulo donde encontraron trabajo en labores urbanas.[13]

La esclavitud afectó de manera radical la demografía de la población esclava. La trata de esclavos favorecía a los hombres frente a las mujeres. La mayoría de los esclavos de Parnaíba había nacido en Brasil y por lo tanto los índices de masculinidad estaban en proceso de equilibrio. A diferencia de la población libre, los esclavos sólo emigraban al oeste cuando los llevaban o los mandaban ahí sus amos. Como los esclavos no podían reaccionar libremente a la atracción que el oeste ejercía, ni elegir dejar el pueblo, los índices de masculinidad permanecieron más equilibrados. Otros factores sin embargo contribuían a desanimar a un número más elevado de esclavos a contraer nupcias. Durante un periodo de 100 años, sólo 6% de los esclavos se casó con esclavos pertenecientes a amos distintos. Los esclavos por lo tanto estaban limitados en la selección de cónyuges. Esto explica el que su proporción de alguna vez casados sea más baja que la de la población libre.

¿Era el Brasil una sociedad de castas con respecto al matrimonio? La evidencia presentada en este ensayo sugiere que Brasil era una sociedad de castas sólo si se le examina desde el punto de vista de la población blanca libre. Esta población sí practicaba la endogamia con respecto al color y a la clase. Los esclavos sin embargo no se casaban sólo dentro de su casta, definida ésta ya sea por la clase o por el color. Los patrones de nupcialidad más exogámicos de los esclavos contrastan de manera notable con los de los blancos libres. Mientras que los blancos en sus patrones de nupcialidad tendían a mantenerse dentro de los límites de clase y casta que resguardaban su posición social, los esclavos los desafiaron.

Estos patrones de nupcialidad distintos en parejas de los siglos XIX y principios del XX residentes en Parnaíba reflejan de manera clara la importancia que tiene estudiar no sólo a la élite o a las familias blancas para reconstruir la vida familiar brasileña. La percepción del color y la actitud hacia las personas percibidas como de un color diferente no se desarrollaron en forma aislada, sino a medida que los individuos interactuaron unos con otros. ¿Amenazaba el comportamiento nupcial de los esclavos a los

[13] Silva Dias, *Quotidiano e poder...* y Kuznesof, *Household economy and urban development...*

blancos que intentaban emplear el matrimonio para mantener una sociedad de castas más rígida? ¿Se volvieron los blancos más conscientes de la casta como resultado de esto? En este punto puede ser que Freyre tuviera razón: la choza de esclavos puede haber ejercido una influencia tremenda sobre la casa grande.

TRAYECTORIA DE VIDA FAMILIAR, RAZA Y GÉNERO EN OAXACA COLONIAL

CECILIA RABELL ROMERO*
Instituto de Investigaciones Sociales
UNAM

Las ciudades coloniales latinoamericanas del siglo XVIII fueron escenario de intensas transformaciones; en las ciudades convivieron y se mezclaron los grupos raciales creando intrincadas relaciones en las que se entrelazan el género, la raza y la posición económica. Este escenario y la abundante documentación dieciochesca, han estimulado un debate entre los historiadores en torno al proceso de sustitución de una sociedad de castas por una sociedad de clases. Se ha planteado que, estimuladas por la creciente complejidad de las actividades económicas, las sociedades urbanas no se regían ya por los criterios raciales establecidos durante el siglo XVI. Este debate se ha centrado en el análisis de la estructura ocupacional, es decir en el papel económico desempeñado por los hombres de los distintos grupos sociorraciales.[1]

En este trabajo, nosotros proponemos introducir en el debate un nuevo tema: las relaciones de género, a través del análisis de las experiencias familiares vividas por los miembros de los grupos que conformaban la sociedad colonial de la ciudad de Antequera (Oaxaca) durante el periodo colonial tardío. Creemos que este enfoque, que incluye a mujeres y hombres, niños, jóvenes y ancianos, le confiere al debate una dimensión más real y cotidiana.

En el transcurso de la vida, los individuos cambian su forma de vincularse con el grupo familiar desempeñando diferentes papeles en el contexto familiar. Nos valdremos de los desplazamientos que los individuos

* Mi reconocimiento a Robert McCaa por haber leído con paciencia y creatividad las primeras versiones de este trabajo; también las últimas le deben mucho. Mi deuda con Sergio Villena es también grande por las múltiples discusiones y los procesos de cómputo, mucho más complicados de lo que un lector poco avezado imagina. Otros lectores atentos y críticos que enriquecieron el ensayo con sus comentarios y sugerencias fueron Marta Mier y Terán, Thomas Calvo, Carlos S. Assadourian, Manuel Miño, María del Refugio González, Rodolfo Tuirán y David Reher.

[1] Anderson, 1988, para una síntesis del debate.

realizan, mediante sus roles familiares, entre los grupos sociorraciales en las diferentes edades y etapas de su vida para esclarecer las relaciones entre el individuo, la familia y la sociedad. Las relaciones de género, evidentes a partir de los roles familiares y de las características estructurales peculiares de las familias encabezadas por mujeres, tienen un papel en la dinámica social. Nos interesa de manera especial identificar los momentos de transición en las experiencias familiares de los individuos por lo que observaremos a los jóvenes en las edades en que abandonan el hogar familiar. Además, intentaremos descubrir la suerte que corrían ciertos grupos de la población que, por su edad y condición, eran especialmente vulnerables: los niños y los viejos.

Fuentes y metodología

Las fuentes de información usadas en este estudio son el censo levantado en 1777 por orden del virrey Antonio de Bucareli[2] y los registros parroquiales del Sagrario de Oaxaca, de 1773 a 1777.[3] La gran virtud del censo de Bucareli es que incluye a toda la población, mujeres y hombres, niños y ancianos, indios y otros grupos. Otros grandes recuentos, como el censo de Revillagigedo, suelen excluir a uno o varios sectores de la población porque fueron hechos con fines militares, tributarios u otros. Gracias al censo de Bucareli tenemos una imagen vívida de esta población urbana que contaba con 18 061 personas que vivían en grupos familiares.[4]

En los estudios cuantitativos la forma de observación es muy importante. Al estudiar la familia o los grupos domésticos, los historiadores suelen considerar al grupo como la unidad de análisis y la interpretación consiste en explicar por qué una determinada característica aparece con mayor frecuencia que otra. Por ejemplo, si la proporción de familias españolas en las que viven abuelas es mayor que la de las familias indias, el historiador se vería tentado a concluir que los españoles valoran más a las abuelas que

[2] El manuscrito se encuentra en el Archivo General de Indias (AGI), *Audiencia de México*, Leg. 2591, Sevilla, España.

[3] Los registros parroquiales están microfilmados y una copia se encuentra en el Archivo General de la Nación, México, Galería 7. Registros parroquiales del Sagrario de Oaxaca. Las series de bautizos, información matrimonial, casamientos y defunciones son de gran utilidad para evaluar la calidad del censo y, además, para obtener muchos otros indicadores demográficos y sociales. Sin embargo, en este trabajo sólo usamos la información sobre el número anual de bautizos y entierros de 1700 a 1800 y los datos acerca de la legitimidad del niño bautizado que aparecen en las actas de bautizos.

[4] Excluimos de este análisis a los 159 "vagos" anotados al final de las listas de vecinos. Tampoco incluimos a las 1 066 personas que vivían en instituciones (conventos, monasterios, colegios, oratorios, cárceles, hospitales, y en la catedral), a los "retraídos" y a quienes estaban "refugiados" en una iglesia, así como a los miembros del clero secular.

los indios. Y puede ser cierto, pero también puede ser absolutamente falso si entre los indios la mortalidad es mucho más elevada y, en consecuencia, las abuelas son más escasas. La pregunta adecuada es entonces: del total de abuelas de cada grupo sociorracial ¿qué proporción vive con su familia?[5] De estas consideraciones es fácil deducir que, para fines comparativos, es preciso que las mediciones se hagan en el plano individual, es decir usando como numerador a las personas que tienen la característica que se quiere analizar y como denominador a todas las personas susceptibles de tener la característica. Además, se trata de conocer las experiencias familiares de las personas y no de los grupos familiares.[6]

Intentamos trazar las experiencias familiares de las personas *a lo largo de su vida* a partir de una fuente, el censo, que nos da una visión "de momento" o transversal. Esta forma de análisis, en la que se agrupa a las personas por edades, no está influida por la estructura por edad de las subpoblaciones; esto es importante ya que en todo momento estamos comparando los comportamientos de los distintos grupos sociorraciales de la ciudad. Al observar de esta manera, estamos viendo el calendario en el que los miembros de las generaciones (o grupos de edad) pasan de una posición dentro del grupo familiar a otra. Si suponemos que no hay fuertes cambios entre los comportamientos de los distintos grupos de generaciones, entonces esta visión transversal puede tener una lectura longitudinal: podemos inferir que, al pasar de un grupo de edad a otro y de una etapa de la vida a otra, las personas cambiaron de posición tal como lo hacen las generaciones que observamos en el "momento" de 1777.

Definimos la familia como el grupo de personas que vive en una misma casa y que conforma un núcleo de reproducción (madre y padre con o sin hijos; madre o padre e hijos); cuando hay otras personas que conviven en la misma casa pero no forman parte del núcleo de reproducción las consideramos como parte de la familia (estas personas pueden o no estar emparentadas con el jefe o su esposa). Las personas solas constituyen familias unipersonales y aquellas agrupaciones en que viven personas que no forman núcleos de reproducción son definidas como grupos integrados por el jefe y agregados; los agregados pueden o no ser parientes.

[5] Aunque el cálculo se complica un poco más porque la probabilidad de que haya una abuela que viva con la familia de uno de sus hijos depende también del número de hijos con familia que tenga esa abuela. La probabilidad depende de la capacidad de sobrevivencia de las abuelas (mortalidad) y del número de hijos de ésta (fecundidad de ella y mortalidad de sus hijos) que tengan familia donde ella pueda vivir.

[6] Este razonamiento, que muestra las virtudes del enfoque probabilístico, es bien conocido por los demógrafos históricos, aunque no por los historiadores. En su brillante libro sobre la familia extensa, Steven Ruggles desarrolla este punto de manera muy convincente. Véase *Prolonged Connections. The Rise of the Extended Family in Nineteenth-Century England and America*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987.

Estas definiciones no presentan problemas cuando la casa está habitada por una sola familia. En otros casos, la casa alberga a más de una familia pero el censor suele separar una familia de otra.[7] Sin embargo, en ciertos casos puede haber hasta 27 núcleos familiares censados en un "solar" o en una "casa",[8] que no están separados por alguna indicación del censor; en tal caso, nos vimos obligados a establecer que el "jefe" que delimitaba el inicio de una familia era el primer hombre adulto que formaba parte de un grupo de reproducción; cuando el grupo de reproducción estaba encabezado por una madre con hijos la tomamos a ella como "jefa".

Esta costumbre de compartir la casa era muy común en las ciudades preindustriales europeas, donde se explica por la escasez de viviendas, el tamaño de la familia, la necesidad de tener ayuda barata para los quehaceres domésticos e incluso por la falta de una "aversión" cultural previa al hacinamiento.[9]

En el censo aparecen las siguientes "calidades" asignadas a la población: españoles de España (o de Europa, o de los reinos de Castilla), españoles, indios (e indios caciques), mestizos, castizos, moriscos, mulatos, pardos, chinos y negros. En el caso de los hijos, generalmente no se anota la calidad, de manera que nosotros la adjudicamos a partir de la de los padres. Con estas calidades construimos cuatro grandes grupos: españoles (que constituían 33% de la población), mestizos (18% y definidos como español e indio, o mestizo con cualquiera de los otros dos), castas (20% e integrado por personas con por lo menos un ascendiente de origen africano) e indios (24%). Hay tambien un pequeño número de personas para las cuales no se asentó la calidad (5 por ciento).[10]

[7] La distribución porcentual de las 18 061 personas según el número de familias que habitaban en una vivienda es la siguiente:

Número de familias por vivienda	*Porcentaje de población*
1	28
2 a 4	50
5 a 8	16
9 y más	5

[8] Por ejemplo, en el "solar de la ciudad", que se encontraba en el extremo este de la ciudad, vivían 55 personas que integraban varias familias. Suponemos que estas personas vivían en jacales u otro tipo de viviendas de material precario que no merecieron, de acuerdo con el censor, el calificativo de casa. En áreas menos periféricas suponemos que las "casas" habitadas por múltiples familias era una especie de vecindad.

[9] Hajnals, 1983.

[10] Los totales de población según grupo sociorracial son los siguientes: españoles: 6 023; mestizos: 3 290; castas: 3 689; indios: 4 350; sin información: 709.

Los grupos sociorraciales de la ciudad

En 1766, Francisco de Ajofrín describe la ciudad:

> ...en ameno sitio regado de muchas cristalinas fuentes, coronada de vistosas sierras, se mira como reina de todas sus provincias la insigne ciudad de Oaxaca, conocida también por el nombre de Antequera... Su vecindad es crecida; su comercio, rico y opulento, ya por lo precioso de sus frutos: añil, grana, como por ser paso necesario para las provincias de Guatemala... La ciudad es de las más lucidas del reino; sus calles, bien repartidas e iguales. Los edificios fueran aún más suntuosos si no hubiera sido tan combatida la ciudad de repetidos terremotos... [ahora] levantan casas altas, iglesias suntuosas y obras magníficas... vistosísimas y de singular hermosura por lo exquisito y raro de las piedras [con que fueron construidos los edificios].... La vecindad será de mil familias, en que, según informe hecho al rey este año de 1766, hay más de veinte mil personas de comunión.[11]

Durante el siglo XVIII, Antequera se convirtió en una verdadera capital provincial a la que afluían los productos de los valles, de la sierra y de las costas: algodón crudo, mantas, grana cochinilla,[12] tabaco, pulque y otros productos de la agricultura y de la ganadería. Varias comunidades indígenas rurales sustituyeron sus cultivos tradicionales en respuesta a las demandas de la ciudad y a la presión de los alcaldes mayores que controlaban la comercialización de la producción indígena, y de esta forma se integró un sistema regional vinculado al comercio internacional. La población de la ciudad aumentó estimulada por las grandes ganancias obtenidas de la producción creciente de grana destinada a los mercados de la ciudad de México y de ultramar y por el florecimiento de la industria textil de algodón y seda. La ciudad, que tradicionalmente había sido sede de la administración regional, secular y militar, y de los poderes eclesiásticos, se transformó a lo largo del siglo en un activo centro comercial y manufacturero donde confluían los productos producidos por la región.[13] En este dinámico contexto se desarrollaban complejas relaciones sociales.

Uno de los criterios que se han usado para determinar la existencia de estamentos ha sido la segregación espacial, impuesta a raíz de la conquista (la "república de indios" y la de españoles). En el siglo XVI las ciudades estaban prácticamente reservadas a los españoles, pero esta rígida segregación fue cediendo a medida que se formaban barrios de indios en las periferias y que aumentaba el mestizaje, proceso que además se daba especial-

[11] Ajofrín, 1936, pp. 79 y ss.

[12] Un tinte muy preciado en Europa que se obtenía de un gusano que crece en los nopales. La grana llegó a ser, hacia mediados del siglo, el segundo producto de exportación del virreinato después de la plata; el tinte era producido por los indios en Puebla y Oaxaca.

[13] Taylor, 1976, pp. 68 y 69.

mente en los espacios urbanos. El centro de la ciudad lograba mantener su carácter elitista y español, pero a mayor lejanía del centro, mayor era el deterioro y más abundaba la población pobre y no española.[14]

A partir del análisis de la distribución espacial de los distintos grupos sociorraciales de Antequera en 1792, J. Chance encuentra que no había áreas "enteramente blancas", aparte de algunas manzanas del centro habitadas por españoles peninsulares y ricos comerciantes. También encuentra que además de los barrios de la periferia urbana donde vivían los indios, todos los demás vecindarios y cuadras estaban habitados por personas de diversas calidades. Su conclusión es muy importante: "en conjunto, el análisis residencial apoya la proposición de que en 1792 ya no había un sistema viable de estamentos racialmente definidos en Antequera. Para entonces la clase había adquirido tanta importancia como la raza en tanto que determinante del estatus social en el sistema de estratificación".[15]

Nosotros sostenemos una postura opuesta (y "tradicional"): la sociedad oaxaqueña estaba estratificada a partir de criterios fundamentalmente raciales, aun cuando éstos no eran rígidos.[16] El análisis de la ubicación espacial de la población refuerza nuestra posición. Elaboramos mapas en los que, en vez de representar el número de jefes de los distintos grupos sociorraciales que había en cada cuadra como lo hizo J. Chance,[17] ubicamos la proporción de personas de cada grupo que había en las cuadras y con ello obtuvimos otra visión de la concentración racial de la población.

Esta forma de agrupar y analizar la información obedece a diversas consideraciones relacionadas con las formas sociales del uso de espacio urbano. Sabemos que en la ciudad había 2 091 viviendas, pero la forma en que eran ocupadas es bastante compleja; en la mitad de ellas vivía una sola familia, una cuarta parte estaba habitada por dos familias, en una quinta

[14] Ésta es la descripción que da Silvia Arrom de la traza urbana de la ciudad de México hacia 1811 (1988, p. 24). Véase también G. Brun Martínez: "Las razas y la familia en la ciudad de México en 1811", en A. Moreno Toscano (coordinadora), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, SEP-INAH, 61, 1978.

[15] "Ecology of Race and Class in Late Colonial Oaxaca", en D. Robinson (editor), *Studies in Spanish American Population History*, Boulder, Westview, 1981, pp. 114 y 115.

[16] En varios trabajos de historiadores y de demógrafos históricos se ha encontrado que los "pases" de un grupo racial a otro eran frecuentes. En el acta de bautizo la persona era registrada como de un grupo racial diferente al que aparecía más tarde en su acta de matrimonio; en muchos de los casos, en el acta de casamiento la persona adoptaba un grupo más afín al de su cónyuge. Véase, por ejemplo, C. Morin: "Démographie et différences ethniques en Amérique Latine coloniale", en *Annales de Démographie Historique, 1977*, París, 1978.

[17] La forma en que J. Chance construye sus mapas es discutible. Toma como unidad a los jefes de familia y, a partir de ellos, quiere mostrar la distribución de *la población*; además, usa cifras absolutas que no son comparables, en vez de usar proporciones que sí lo son. Al construir sus mapas de esta manera, obtiene una imagen de sociedad más igualitaria, donde los jefes de todos los grupos viven en todas partes de la ciudad.

parte se alojaban entre tres y cinco familias y en el resto había de seis a 27 familias. Este patrón residencial responde a las relaciones sociales y económicas que mantenían entre sí los grupos sociorraciales. Las familias de la élite, con su parentela, sirvientes y esclavos ocupaban las cuadras del centro y contenían gente de diversa calidad.

La casa de don Joaquín Laso de la Vega, poseedor de uno de los seis mayorazgos en los valles de Oaxaca y de una numerosa prole de hijos y de hijas todas doncellas y "Doñas Marías", ilustra la forma como vivía un sector de la élite oaxaqueña:[18]

Casa de Laso

Don Joaquín Laso de la Vega, español de 52 años casado con
Doña Mariana Varela, española de 46 años, hijos
Doña María Josefa, de 26 años, doncella
Doña María Joaquina, de 22 años, doncella
Doña María Brígida, de 21 años, doncella
Doña María Gertrudis, de 14 años, doncella
Don Felipe, de 17 años, soltero
Don Luis, de 16 años, soltero
Don Rafael, de 13 años, soltero
Don Ignacio, de 6 años
Doña María Francisca, de 3 años
[sirvientes:]
María Francisca, castiza de 43 años, su marido ausente
Juan Antonio Quintero, mestizo, de 25 años
Marcela, india, de 18 años
Lugarda, mulata, de 40 años
Gabriel, indio, de 13 años, soltero
Salvador, indio, de 14 años, soltero.

Otro importante sector de la élite urbana estaba conformado por las familias de los caciques. En Oaxaca, a diferencia de otras regiones del virreinato, los caciques lograron mantener un alto nivel social y la posesión de sus tierras durante toda la colonia. Los caciques tenían casa en la ciudad ya que habían adoptado las formas de vida de la élite española y preferían vivir en Antequera que en sus pueblos.[19]

[18] Los grandes comerciantes tenían casa más grande, con numerosos cajeros, familiares "a su servicio", sirvientes mayores y menores y algunos esclavos.

[19] Según W. Taylor, aun cuando hacia fines de la colonia hubo una decadencia del poder político entre los caciques del Valle, los caciques de Oaxaca lograron mantener su riqueza. La sobrevivencia de los caciques del Valle de Oaxaca se debe a varias razones: Cortés no minó el sistema de cacicazgos prehispánicos; los caciques confirmaron sus títulos de tierras en las primeras décadas del siglo XVI; los cacicazgos se constituyeron en una especie de mayorazgos,

En el censo fueron registrados 74 caciques y cacicas. Don José Ramírez y doña María Suárez, ambos caciques, viven frente a la Plaza Mayor y tienen varios sirvientes, sin duda todos indios de su cacicazgo:

Casa de don José Ramírez

Don José Ramírez, cacique de 56 años casado con
Doña María Suárez, cacica de 50 años
hijo:
Don Juan Francisco Ramírez, de 25 años, soltero
sirvientes:
José Lorenzo Martínez, indio de 25 años, soltero
Juan Francisco Martínez, indio de 17 años, soltero
Nicolás Ramírez, indio de 15 años, soltero
Micaela Ramírez, india de 34 años, casada con Juan, ausente.

En casas de españoles no tan encumbrados pero que también vivían en el centro, encontramos a la familia india que probablemente estaba a su servicio. La organización gremial favorecía la convivencia entre calidades, puesto que los aprendices y oficiales se alojaban con el maestro. Las casas del centro alquilaban tiendas y accesorías, pequeños espacios que formaban parte de la casa pero que daban a la calle y que servían a la vez de vivienda y taller; en ellas vivían personas de escasos recursos que se dedicaban al comercio o prestaban servicios y que pertenecían a diversos grupos sociorraciales.[20] La familia de don José Pliego (aunque María Gertrudis encabeza la lista, el censor reserva el título de "don" para el marido) ocupaba una casa en contraesquina con la Plaza Mayor que arrendaba dos tiendas; en la segunda tienda Juan Diego, indio de 30 años, tenía como esposa a María Cayetana, española de 54 años y madre tardía del mestizo Leandro:

según el modelo español; los caciques desempeñaron un papel crucial en las congregaciones a principios del siglo XVII, y fueron también recolectores de tributos y líderes militares. Véase Taylor, "Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca", *Historia Mexicana*, XX:1 (77) (jul.-sept. 1970), pp. 1-41.

[20] R. Anderson encuentra un patrón residencial muy similar en Guadalajara, en 1821: "...incluso en los vecindarios donde había las más ricas mansiones, junto a ellas vivían los artesanos, los empleados o en general los pobres del distrito [...] Muchos trabajadores vivían en cuartos o accesorías que alquilaban a gente de mejor posición económica [...] Aquí y allá se apiñaban zapateros pobres, albañiles o familias completas de obrajeros que hilaban y manufacturaban en sus propias habitaciones... [en el] vecindario más típico de este tipo... se concentraban indios, mulatos, coyotes y mestizos..." (pp. 31 y 32). Véase: *Guadalajara a la consumación de la Independencia: estudio de su población según los padrones de 1821-1822*, Guadalajara, Temática Jaliciense, 1983.

Casa de San Agustín

María Gertrudis Ortiz, española de 19 años, casada con
Don José Pliego, español de 40 años
hija:
María Josefa, de 2 años
Tienda de dicho
Francisco Aragón, español de 58 años, viudo
Ildefonso Aragón, español de 59 años
Tienda de dicho
Juan Diego Suárez, indio de 30 años, casado con
María Cayetana Sosa, española de 54 años
hijo:
Leandro Suárez, mestizo de 11 años.

Los barrios de la periferia estaban habitados por familias indias, pero también por gente de otras calidades. La "Casa de Aldeco" ubicada a una cuadra del rastro, en los linderos de la ciudad, albergaba a dos familias indias emparentadas y a un mulato "separado de su mujer":

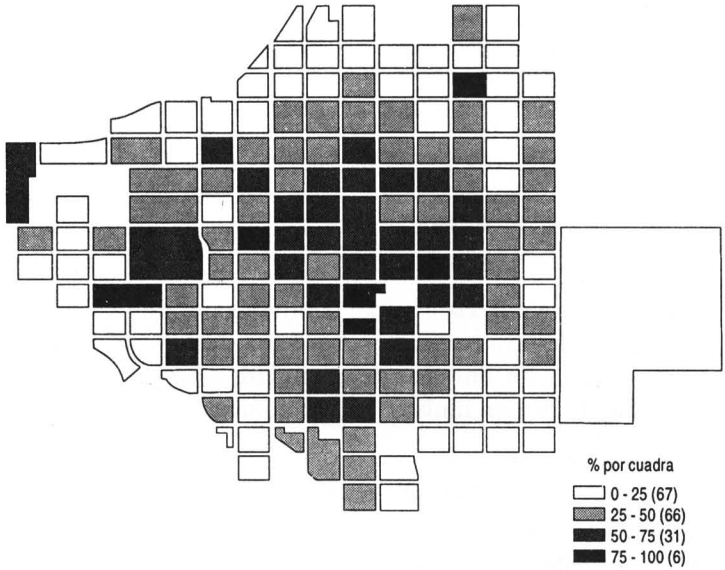
Casa de Aldeco

Juan Martín, indio de 40 años, casado con
María Magdalena Pérez, india de 50 años
hijos:
Enrico, de 8 años
María Manuela, de 4 años
Paulino José Pérez, indio de 50 años, casado con
Marta Sebastiana, india de 30 años
hijos:
María Juliana, de 10 años
María Tomasa, de 7 años
María Gregoria, de 3 años
Pedro, de 2 meses
Juan José Villalobos, mulato de 67 años, separado de su mujer.

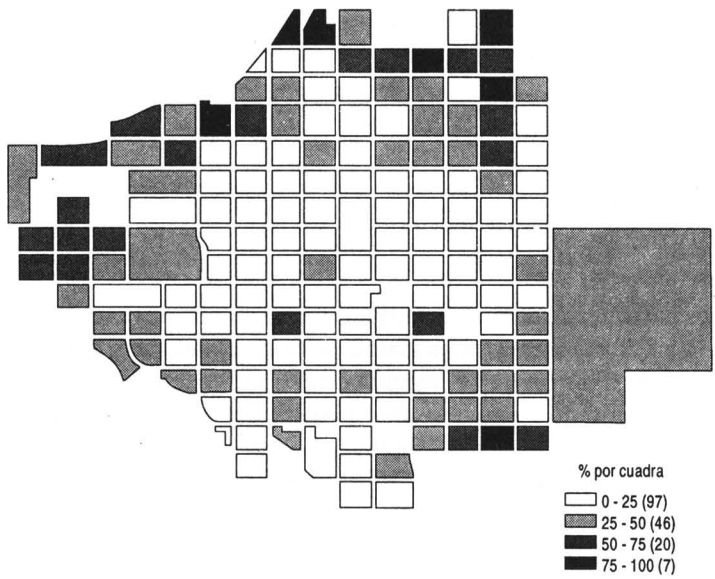
Estos patrones residenciales sugieren que no encontraremos manzanas donde no convivan los distintos grupos sociorraciales, pero ello no implica, como sostiene Chance, que el sistema de estamentos racialmente definidos se hubiese debilitado y estuviese siendo sustituido por un sistema de clases. La relativa integración espacial de los habitantes no invalida su división en razas, puesto que las relaciones de dominación que mantenía el grupo español con los otros grupos y la ubicación relativa de cada grupo racial en un sistema jerárquico, podían perfectamente coexistir dentro de espacios

CONCENTRACIÓN ESPACIAL DE ESPAÑOLES E INDIOS.
ANTEQUERA, 1777

Población española



Población india



compartidos, tal como lo muestran los patrones residenciales.[21] Un estudio detallado de los patrones residenciales quizás muestre que en la ciudad había una segregación vertical.[22]

Los dos mapas donde aparece la proporción de españoles y de indios en cada una de las cuadras de Antequera son claros: uno es el opuesto del otro. En las cuadras centrales hay una alta concentración de españoles,[23] mientras que los indios ocupaban preferentemente las zonas periféricas al sureste de la ciudad donde ésta se desvanecía en huertas y labores (el mapa, que es del siglo XVIII, está orientado este-oeste). Esta distribución espacial conserva los rasgos característicos de la traza original de las ciudades coloniales.[24]

Otra prueba de la vigencia de los criterios raciales es la forma en que se identifican las personas que viven en pareja, casadas o sólo unidas.[25] Los patrones que se reflejan en el cuadro 1 son los previsibles.

Los españoles y los indios son los dos grupos más endógamos y entre ellos la proporción de uniones entre pares es elevada (66 y 71 por ciento respectivamente); mestizos y castas conforman grupos más abiertos, grupos-puente, en los que es muy frecuente la unión con personas de otros

[21] Para R. Anderson este patrón ayuda a acentuar las desigualdades ya que los dueños de las casas, al arrendar tiendas, obtienen un ingreso adicional y además un fácil acceso a servicios y bienes de bajo costo. Véase: "Race and Social Stratification in Guadalajara in 1821", *Hispanic American Historical Review,* 68:2 (1988), pp. 211-243. En un estudio reciente de la población de Santafe de Bogotá a finales del siglo XVIII, la autora, al analizar los patrones residenciales en los barrios ricos de la ciudad, nos dice: "La contigüidad habitacional [...] agudiza las desigualdades sociales y facilita el control de castas e indígenas por las élites locales [blancas]". Véase G. Dueñas: "Sociedad, familia y género en Santafé, Nueva Granada, a finales de la colonia", *Latin American Population History Bulletin,* núm. 25, primavera, 1994, pp. 2-22.

[22] D. Cope estudia la ciudad de México en el siglo XVII y encuentra que la segregación era vertical: "Los ricos habitaban en la planta alta, encima de calles y canales malolientes e infestados de enfermedades; los pobres vivían abajo, a veces expuestos a las inclemencias del tiempo. Los residentes de los aposentos, casas bajas y jacales constituían –de acuerdo con una terminología particularmente adecuada– una clase baja, caracterizada por la diversidad racial [...]" p. 32 (traducción nuestra). Véase *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.

[23] Las cuadras de alta concentración española que se encuentran alejadas del centro son conventos y monasterios.

[24] Otro factor importante, que no fue tomado en cuenta en este estudio porque se trabajó con un solo padrón, es la migración intraurbana. R. Anderson estudió dos padrones para un cuartel de Guadalajara, uno en 1811 y otro en 1813. En sólo dos años, más de la mitad de las casas tenían ocupantes distintos. Además, había variado el carácter social del cuartel ya que los recién llegados tenían una posición superior a la de los que remplazaban. Véase *Guadalajara..., op. cit.* pp. 68-69.

[25] En el cuadro 1 tomamos sólo a las personas unidas de 20 a 34 años, ya que si hubiéramos tomado a las parejas de todas las edades seguramente habría más parejas españolas sobrevivientes que parejas indias (en este ejemplo suponemos que la mortalidad de los españoles es menor que la de los indios). En ese caso, las parejas españolas estarían sobrerrepresentadas con relación a las indias, y los españoles tendrían una proporción mayor de endogamia debido, no a sus patrones de nupcialidad, sino a la influencia de la mortalidad.

estratos. Cada grupo tiene sus pautas por lo que las uniones distan mucho de realizarse al azar: el "orden" social ubica primero a los españoles, luego a los mestizos, en tercer lugar a las castas y, finalmente, a los indios; las uniones entre grupos contiguos son más frecuentes que aquellas contraídas con grupos no contiguos. Hay claras barreras sociales, aunque no son infranqueables. En el cuadro aparecen las personas que viven unidas, no las casadas y, por ello, es probable que las parejas exógamas sean más frecuentes que cuando la fuente de información son los registros de casamientos.

CUADRO 1
Grupo sociorracial de hombres y mujeres unidos, con edades entre 20 y 34 años

	Él				
Ella	*Español*	*Mestizo*	*Casta*	*Indio*	*Total de casos*
Española	66	25	18	5	319
Mestiza	19	42	29	15	276
Casta	11	18	45	9	195
India	4	15	8	71	343
Total	100	100	100	100	1 133
Total de casos	309	241	191	388	1 136

Nota: Hubo sólo 10 casos en los que no había información acerca de la calidad.

Un informe que el obispo de Antequera envía al rey en 1778 muestra otra dimensión de la división racial mediante la percepción que tiene el obispo de las relaciones dentro de las familias indias:

> La propensión a la lascivia y los horrendos casos en esta materia no tienen otro origen que el vivir los indios de ambos sexos sin pudor y medio desnudos, sin reservar las partes más secretas, durmiendo revueltos unos con otros, padres, madres, hermanos y hermanas, en un mismo petate y siempre en un jacal sin separación. A que se añade que el temperamento madura tempranamente a la naturaleza de todas clases y el indio la ayuda con su alimento ordinario de chile y bebidas fuertes provocantes de lujuria.[26]

LOS GRUPOS FAMILIARES URBANOS[27]

De acuerdo con el censo, la población de la ciudad de Antequera compartía con la mayoría de las poblaciones urbanas de la época la característica de

[26] Informe del obispo de Oaxaca al rey. AGI, *Audiencia de México*, 1872.

[27] Para una revisión de los trabajos demográficos sobre la familia en el periodo colonial y otros temas relacionados, véase R. Tuirán, "Algunos hallazgos de la demografía histórica

tener más mujeres que hombres;[28] en esta ciudad los índices de masculinidad de los habitantes de 20 a 60 años oscilaban entre 65 y 85, lo que muestra el fuerte predominio de las mujeres.[29] Sin embargo, si se separan los grupos sociorraciales, encontramos dos estructuras de población diferentes: entre los indios de la ciudad hay un exceso de hombres en casi todas las edades, mientras que en los demás grupos sociorraciales hay un marcado déficit de hombres jóvenes.[30]

En otros estudios, el desbalance entre los sexos ha sido explicado por la sobremortalidad masculina normal, la probable llegada de mujeres a la ciudad en busca de sustento y la emigración de hombres a zonas mineras o de agricultura comercial donde los jornales eran más altos.[31] Sin embargo, no se ha demostrado aún que en las supuestas zonas de atracción haya una población masculina excedente.[32] Además, en estas explicaciones no

mexicana", *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 19, enero-abril 1992, El Colegio de México, pp. 273 a 312.

[28] En Guadalajara, en 1821-1822, el índice de masculinidad es de 79.1. En el grupo de 15 a 19 años el desbalance es más acentuado aún: 69.1. En Aguascalientes, en 1813-1814, el índice es de 85.7, y para las edades de 15 a 24 años es de 59.4. Véase *Guadalajara..., op. cit.*, pp. 63-65. En la ciudad de México, S. Arrom encuentra que 57.7% de la población estaba constituido por mujeres y que el "exceso" de mujeres se concentraba especialmente en el grupo de 15 a 30 años.

[29] El índice de masculinidad se obtiene dividiendo el número de hombres entre el número de mujeres y multiplicando el resultado por cien. Para un análisis detallado de los índices de masculinidad por grupo sociorracial en Antequera, véase C. Rabell: "Estructuras de la población y características de los jefes de los grupos domésticos en la ciudad de Antequera (Oaxaca), 1777" en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, 1991, pp. 273-298.

[30] Los índices de masculinidad de los adultos jóvenes y de la población a todas las edades, según grupo sociorracial, son los siguientes:

Grupo de edad	*Españoles*	*Mestizos*	*Castas*	*Indios*
18-22	76.5	66.5	70.5	119.4
23-27	71.5	51.1	67.6	86.2
28-32	71.2	70.9	58.9	107.2
Todas las edades	80.6	74.6	73.3	106.0

[31] R. Anderson encuentra que en Guadalajara, en dos de los cuarteles para los que hay información sobre las ocupaciones femeninas, una buena proporción de las mujeres trabajaba; en el cuartel 24, habitado por agricultores, jornaleros, artesanos, tenderos y comerciantes, más de una tercera parte de las mujeres tenían empleo como "cocineras" (en una fonda o en expendios de alimentos en las calles) o como obrajeras. En el cuartel 20, que era un distrito nuevo habitado por trabajadores de la industria de alimentos, obrajeros, textileros y otros, más de dos terceras partes de las mujeres tenían ocupación. Véase *Guadalajara..., op. cit.*, p. 103.

[32] En la ciudad de Zacatecas, centro minero, F. García González encuentra, en 1827, que 34% de las unidades domésticas están encabezadas por mujeres. Sin embargo, el autor supone que el estancamiento en las actividades mineras pudo haber provocado, en esos años, una fuerte emigración de fuerza de trabajo masculina. Véase "Los muros de la vida privada y la familia: casa y tamaño familiar en Zacatecas. Primeras décadas del siglo XIX", *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 19, enero-abril de 1992, El Colegio de México, pp. 35-52.

se ha tomado en cuenta que los grupos sociorraciales tenían patrones migratorios diferentes. Los hombres jóvenes españoles, mestizos y de castas emigraban de Antequera, quizá con destino a las zonas mineras del norte. También deben haber llegado mujeres de estos grupos, solas o con hijos, provenientes de otras ciudades y, en menor medida, de los pueblos y villas del Arzobispado.[33] Los patrones migratorios de los indios eran distintos; a Antequera llegaban tanto mujeres como hombres jóvenes, y familias enteras, de tal manera que se conservaba el equilibrio entre los sexos en la población india urbana.[34]

El "exceso" de mujeres adultas tenía varios efectos en las experiencias personales y familiares de los individuos que vivían en la ciudad: una proporción relativamente elevada de mujeres no podía unirse o casarse y tenía entonces que recurrir a otras formas de relación o bien permanecer sola. Un testimonio indirecto de la relativa frecuencia de formas de unión ilícitas y muy probablemente inestables es el elevado número de niños "expuestos" (abandonados en una iglesia, frente a una casa o en otros lugares) y de "hijos de padres desconocidos", llevados a bautizar por personas que no eran sus padres. Si bien algunos de los niños "expuestos" pueden haber sido legítimos, los registros parroquiales de bautizos nos dicen que entre 1773 y 1777 cerca de una tercera parte de los 5 192 niños bautizados no eran legítimos (véase cuadro 2).[35]

La mayor parte de estos niños eran hijos de mujeres que no lograron tenerlos dentro de una unión formal, aunque algunos pueden haber sido hijos de padres legítimos que no querían o no podían criarlos. En el censo aparecen registradas sólo 60 madres solteras, pero es probable que el verdadero número de mujeres en esta situación haya sido más elevado. Tanto entre los expuestos como entre los hijos de padres desconocidos, el número de niñas es semejante al de niños; no hay evidencias de que se prefiriera conservar o abandonar a criaturas de un sexo determinado.[36] Desgraciadamente, los curas no anotaron la calidad del niño en el acta de bautizo.

[33] Según el censo de 1777, en los 63 pueblos censados del Arzobispado de Oaxaca que tenían una población de unas 200 000 almas, había menos de 10% de la población no india.

[34] J. Chance señala la existencia de la inmigración de indios mixtecos y zapotecas de los valles, y la explica por la demanda de mano de obra barata para los obrajes, la construcción y los oficios y trabajos artesanales. Véase *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1978, p. 151.

[35] Thomas Calvo encuentra en la ciudad de Guadalajara una tasa de ilegitimidad de 48% hacia 1690-1699. Véase *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de Jalisco y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p. 77. En la Parroquia de Santa Catarina de la ciudad de México, J. Pescador encuentra una tasa más baja, 20.5%, entre 1776 y 1800; Denis Valdés, analizando la parroquia de la Asunción Sagrario, la calcula en cerca de 30 por ciento.

[36] Véase J. J. Pescador, *De bautizados a fieles difuntos...*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 146-148.

CUADRO 2
Bautizos según legitimidad (1773 a 1777)

	Niños	*Niñas*	*Porciento*
Legítimos	1 816	1 766	69
Expuestos	189	195	7
Padres desconocidos	615	611	24

Otra consecuencia de la escasez de hombres es que las mujeres, cuando se casaban lo hacían a edades más tardías que en el campo.[37] Los demógrafos sostienen, con toda lógica, que se requiere de más tiempo para migrar y luego casarse, que sólo para casarse, y ello explica una edad media más alta en las ciudades donde una parte de las mujeres son inmigrantes (véase cuadro 3).[38]

CUADRO 3
Edad media a la unión[39]

Grupo sociorracial	*Hombres*	*Mujeres*
Español	26.7	22.8
Mestizo	21.9	20.7
Casta	24.5	22.4
Indio	23.3	19.8

La edad a la unión más tardía que se observa en la ciudad es uno de los factores que pueden explicar la baja fecundidad marital encontrada en Antequera.[40]

Con relación a la estructura de los hogares, en los estudios sobre poblaciones urbanas europeas se ha encontrado que en las ciudades del siglo XVIII eran frecuentes los hogares de personas solas y los compuestos

[37] R. Pastor encontró que la edad media al casamiento de las mujeres mixtecas, obtenida a partir de los registros parroquiales de matrimonios, es de 17.2, bastante más baja que la encontrada en Antequera. Sin embargo, la comparación no es del todo válida porque el método de cálculo y la fuente utilizada son distintos. Véase *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, El Colegio de México, 1987, p. 370. En otros estudios, basados también en registros parroquiales de matrimonios, se han encontrado las siguientes edades medias a la unión de las mujeres indígenas: Zacatelco, 18.5 años (1647-1776); Acatzingo, 16 años (1782-1785); San Luis de la Paz, 17.7 (1804-1809); San José de Tula, 18.9 años (1765-1815). Véase C. Rabell, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990, p. 24.

[38] J. J. Pescador encuentra edades medias a la primera unión más bajas en la ciudad de México, entre 1720 y 1800: españolas, 20.5; mestizas y castizas, 20.13; negras, mulatas y moriscas, 21.10. Véase, *De bautizados a fieles difuntos...*, *op. cit.*, p. 151.

[39] Esta medida no es realmente la edad media a la unión sino la *singulate mean at marriage* obtenida mediante el método de cálculo de la edad media a la unión, ideado por J. Hajnal, que se basa en la proporción de solteros de cada edad, tal como aparecen en un censo.

[40] Las mujeres casadas de 15 a 44 años tenían en promedio sólo 2 hijos menores de 13 años viviendo con ellas en el momento del censo.

por personas no emparentadas. Ello se debía a que el desarrollo del comercio, las manufacturas, los servicios y las actividades administrativas favorecían ocupaciones que podían ser realizadas por un solo individuo, sin necesidad del concurso de otros miembros de la familia. Otro rasgo que caracteriza al modelo de "familia urbana", especialmente en ciudades de América Latina de ese periodo, es la frecuencia de hogares encabezados por mujeres y de otras formas de familias "fracturadas".[41]

Estas formas familiares son resultado de varios factores: la elevada mortalidad que dejaba viudas a una fuerte proporción de mujeres, la "escasez" de hombres que hacía casi imposible que las viudas volvieran a unirse o que muchas de las solteras encontraran parejas socialmente aceptables, y la "competencia desleal" que llevaba a jóvenes solteras a unirse con viudos. Además, la existencia de ocupaciones tales como la preparación y venta de alimentos, el trabajo doméstico, las labores manufactureras a domicilio y otras que permitían a las mujeres sostenerse, junto con sus hijos, sin ayuda de los hombres, favorecían la existencia de familias fragmentadas en las ciudades. Este modelo de familia urbana pareciera indicar que las redes de parentesco que brindaban protección a las mujeres y niños en las sociedades rurales se habían debilitado en el entorno urbano. Sin embargo, la evidencia de los censos sólo indica que la familia fracturada constituía un grupo doméstico, pero no nos dice si había formas de intercambio solidario entre los miembros de estas familias y sus parientes, aun cuando no compartieran la vivienda.

De acuerdo con las cifras del cuadro 4, en Antequera tres cuartas partes de los habitantes vivían en familias nucleares integradas por la pareja de padres con o sin hijos y, a veces, por otras personas; el número medio de personas por familia es de 5.33 cuando la pareja tenía hijos y de 3.05 cuando no los tenía. La elevada proporción de personas que vivían en este tipo de familia en Antequera contradice la idea sostenida por varios historiadores de que, en América Latina, las unidades conyugales estables llegaron a ser "notables por su ausencia, especialmente entre las clases bajas urbanas".[42]

Poco menos de una cuarta parte de las personas vivía en familias encabezadas por mujeres, que en la mayoría de los casos eran familias de viudas. Estas familias tenían tamaños medios menores que las familias completas porque en ellas faltaba el hombre y también porque las mujeres sin compañero tenían menos hijos sobrevivientes que vivían con ellas que

[41] Véanse los artículos del *Journal of Family History*, 1991.

[42] E. Kuznesof hace un excelente estado del arte de los estudios sobre las familias en América Latina en el que señala esta conclusión que se refiere a principios del siglo XIX. Véase: "Enfoques y problemas en el estudio de la familia en América Latina", en Álvarez, N., J. Gelman y E. González Martínez (compiladores), *Historia de la familia en América Latina y España: estructuras familiares en el mundo rural*, España, Alianza Editorial, en prensa.

las unidas; también aquí es evidente la presencia de otras personas que se integraban a la familia de reproducción.[43] Sin embargo, si comparamos el número medio de personas en las familias encabezadas por viudos, encontramos que no hay diferencias: en familias de viudos con hijos hay 4.04 personas y en familias de viudas con hijos hay 4.03. Las personas solas eran muy poco frecuentes, mientras que los grupos de personas no emparentadas eran algo más frecuentes.

CUADRO 4
Personas que vivían en cada tipo de familia y número medio

Tipo de familia	*Número de personas*	*Porciento*	*Número medio de personas*
Pareja con hijos	10 051	56	5.33
Pareja sin hijos	2 584	14	3.05
Viudo con hijos	468	3	4.04
Viuda con hijos	2 018	11	4.03
Marido ausente	737	4	3.82
Esposa ausente	28	0	3.11
Mujer soltera con hijos	225	1	3.75
Jefe con sólo familiares	151	1	2.65
Jefe con familiares y no familiares	747	4	5.34
Jefe con sólo no familiares	819	5	3.16
Unipersonal	233	1	1.00
Total	18 061	100	4.20

Las cifras del cuadro también indican que el "modelo urbano europeo" de familia no se encuentra en Antequera, puesto que la proporción de personas que viven solas o en grupos de personas no emparentadas es muy reducida (6%). La proporción sería desde luego menor si el análisis se hubiera hecho por proporción de familias de cada tipo.

También es relativamente reducida la proporción de personas que vivía en familias encabezadas por mujeres; las familias jefaturadas por viudas sólo agrupan 11% de los habitantes, proporción que parece muy verosímil y que apoya la hipótesis de que las jefas son verdaderas viudas y no mujeres

[43] Las cifras siguientes revelan con claridad las diferencias en el número medio de hijos sobrevivientes que viven con su madre en el momento del censo y que son menores de trece años:

Edad de la madre	*Madre casada*	*Madre casada (marido ausente)*	*Madre viuda*	*Madre soltera*
25-34	2.18	1.81	1.50	1.52

abandonadas o sin compañero estable que se declaran como viudas por razones sociales.[44]

Sin embargo, la situación más extraña es la de mujeres con marido "ausente"; en el censo se hace mención en ocasiones a maridos presos u hospitalizados, otras veces figura el nombre del ausente, pero en la mayoría de los casos sólo aparece la escueta mención de "marido ausente".[45] La ley obligaba a los maridos que se ausentaban a obtener el consentimiento de sus esposas y a dejar previsto el sustento de la familia. La ausencia no podía durar más de tres años; quienes no volvían eran denunciados y buscados.[46] El 4% de la población vivía en este tipo de familia.

La madre sola con sus hijos aparece con escasa frecuencia (esta forma familiar agrupa 1% de la población), lo que sugiere que muchas de las mujeres con marido ausente pueden haber sido también mujeres abandonadas o que tuvieron a sus hijos fuera de una unión estable.

En total, una sexta parte de la población (16%) vivía en familias donde la madre, sin hombre, convivía con sus hijos y, a veces, con otras personas. Las demás familias encabezadas por mujeres eran aquellas donde la jefa vivía sola, con parientes o con personas no emparentadas o bien con ambos; este tipo de organización agrupaba al 7% de la población.[47]

El análisis por sexo y grupo sociorracial del jefe muestra interesantes diferencias en las experiencias familiares que pueden verse en el cuadro 5.

Las familias encabezadas por hombres son similares en los cuatro grupos sociorraciales: se trata casi siempre de familias completas (89, 94 y 96 por ciento).[48] Las familias de viudos son raras, puesto que los hombres se volvían a casar con notable facilidad y rapidez en una población donde "sobraban" mujeres jóvenes en casi todos los grupos sociorraciales.

[44] Véase el trabajo de R. McCaa, "La viuda viva del México borbónico: sus voces, variedades y vejaciones", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *op. cit.*, pp. 299-324.

[45] El 11% de las mujeres casadas tenían marido ausente, según el censo.

[46] El primer y tercer concilios mexicanos expresan grave preocupación por las frecuentes ausencias de los maridos indios. Véase D. Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977, pp. 361-382.

[47] Si el análisis se hiciera tomando como unidad a la familia, la proporción de familias encabezadas por mujeres sería casi de 40%. Esta forma de analizar causa una impresión distinta puesto que, en cierta forma, sobreestima la ocurrencia del fenómeno, haciéndolo aparecer cuantitativamente muy importante. Por ejemplo, en el estudio sobre la población de Santafe de Bogotá, la autora nos dice: "La gran incidencia de la matrifocalidad es uno de los rasgos más visibles en la estructura familiar santafereña. Se podría inclusive hablar de un modelo peculiar de familia urbana caracterizado por la alta frecuencia de mujeres que son jefas de hogar y por el número considerable de niños y jóvenes que vivían en hogares dirigidos por mujeres". G. Dueñas, *op. cit.*, p. 3.

[48] Nosotros definimos a las "familias completas" como aquellas donde hay padre y madre, con o sin hijos, en oposición a aquellos grupos familiares en los que falta uno de los padres.

CUADRO 5
La población según el tipo de familia por grupo sociorracial y sexo del jefe

Jefes *Tipo de familia*	*Españoles*	*Mestizos*	*Castas*	*Indios*	*Sin información*	
Pareja con o sin hijos	89	94	96	95	89	
Jefe viudo con hijos	5	3	2	3	6	
Esposa ausente e hijos	0.3	0.3	0	0.1	0	
Jefe con agregados	5	2	1	2	5	
Jefe solo	2	1	0.3	0.3	0.2	
Total	100%	100%	100%	100%	100%	
Total de casos	4 108	2 677	2 863	3 540	417	13 605
Jefas *Tipo de familia*	*Españoles*	*Mestizos*	*Castas*	*Indios*	*Sin información*	
Jefa viuda con hijos	48	46	38	50	41	
Esposo ausente e hijos	12	19	25	20	9	
Mujer soltera con hijos	4	6	10	4	4	
Jefa con agregados	34	26	25	23	46	
Jefa sola	2	4	3	2	0	
Total	100%	100%	100%	100%	100%	
Total de casos	1 915	613	826	810	292	4 456

A pesar de estas semejanzas, la organización familiar de los españoles tiene rasgos distintos a las demás: una menor proporción de personas viven en familias completas (89%) porque hay una mayor frecuencia de viudos que viven con sus hijos y de jefes que viven con agregados que no forman parte de la familia de reproducción. Estas condiciones ilustran la situación privilegiada de la que gozaba el estamento más alto de la sociedad colonial. La familia de don Feliciano Larrazábal, rico hombre que vivía frente a la Plaza Mayor, es un ejemplo extremo:

Casa de don Feliciano Larrazábal

Don Feliciano Larrazábal, español de 59 años, viudo
Don Andrés Hernández, español de 22 años, soltero
Don Francisco Larrazábal, español de 17 años, soltero
Don Millán Larrazábal, español de 15 años, soltero
criados:
Domingo Larios, pardo de 60 años, casado con Felipa
Juan Bautista, mulato esclavo de 26 años, soltero
Antonio, negro esclavo de 25 años, soltero

Paulina Gutiérrez, parda de 59 años, doncella
Catarina Josefa de 32 años, expuesta ante dicha casa
Dominga Vásquez, mestiza de 26 años, doncella
María, mestiza de 20 años, doncella
Marcela, india de 18 años, doncella
Lugarda, mulata de 40 años
Gabriel, indio de 13 años, soltero
Salvador, indio de 14 años, soltero.

En las familias encabezadas por mujeres, las diferencias atribuibles a la pertenencia al grupo sociorracial son más marcadas. Entre las castas, los indios y los mestizos una proporción alta de personas vive en familias en las cuales el marido está "ausente" o bien donde la madre es soltera. Éstas son las familias verdaderamente "fracturadas" por abandono, prisión o enfermedad, o porque nunca hubo un hombre presente.

Las personas que habitaban la casa de Santa Catarina, ubicada en la periferia de la ciudad, forman varias familias "fracturadas" que son además familias femeninas:

Casa de Santa Catarina

María Antonia del Corro, mulata de 60 años, viuda
Manuela Antonio Ortiz, mulata de 27 años, su marido ausente
hijos:
María Mauricia, de 5 años
María Thomasa, de 1 año y 6 meses
María Josefa, de 6 meses
Clara Josefa, de 20 años, huérfana
María Rosa, de 7 meses
María Gertrudis, india de 30 años, su marido ausente

Josef Antonio Gómez, mulato de 24 años, casado con
María Apolinaria Mendoza, mestiza de 20 años
hija:
Dorothea, de 3 meses
María de la Encarnación, mulata de 54 años, viuda.

Si a estas familias agregamos las integradas por madres solas con hijos, la diferencia con respecto a las familias españolas es notable. La organización familiar española pareciera más estructurada: en la mitad de los casos, la madre viuda vive con sus hijos, hay pocos maridos ausentes y madres solas, y una buena parte de las mujeres sin compañero ni hijos vive como jefa acompañada por otras personas. Nuevamente encontramos aquí signos de la condición privilegiada de este grupo. Doña Petra Casarín y los habitantes de su casa son un buen ejemplo de la viudez en compañía:

Casa de doña Petra

Doña Petra Casarín, española de 40 años, viuda
hija:
Doña María Francisca Sáenz, de 17 años, doncella
María Jacinta Saucedo, mulata de 30 años, doncella
Petrona Arrazola, mulata de 17 años, soltera
Francisco Vicente, indio de 12 años
Marcial López, indio de 18 años, soltero.

Entre las castas, la baja proporción de personas que viven en hogares encabezados por viudas sugiere que la gente de este grupo se vuelve a unir con frecuencia, lo que nos hace suponer que las desuniones eran más cortas que entre los otros grupos. A ello hay que agregar que entre las castas se encuentra la proporción más elevada de personas que vive en familias de madres solteras. Es claro entonces que los miembros de las castas son quienes más se alejan del modelo familiar español y cristiano.

En general, la experiencia de vivir en agrupaciones en las cuales no hay familia de reproducción se da, de manera muy marcada, en grupos encabezados por mujeres. Resultado de una mayor esperanza de vida femenina, del desbalance entre el número de hombres y mujeres en casi todos los grupos sociorraciales de la ciudad y de condiciones sociales generalmente más restrictivas y adversas para las mujeres, el hecho es que estas pautas de organización familiar rara vez se dan cuando el jefe es hombre.

La elevada frecuencia de las familias encabezadas por mujeres que se ha encontrado en prácticamente todos los estudios sobre ciudades de América Latina durante los siglos XVIII y XIX, estudios hechos a partir de la proporción de jefas con respecto al número total de jefes, ha sido relacionada con el desarrollo de la protoindustria. De ahí que se considere que este tipo de organización doméstica es más común entre las clases bajas.[49] En su trabajo sobre las mujeres en la ciudad de México, Silvia Arrom sostiene que los hogares encabezados por mujeres eran más frecuentes entre la clase alta, ya que se trataba, con frecuencia, de hogares de viudas españolas.[50] Nuestras cifras indican que en Antequera había una proporción mayor de personas españolas que vivían en hogares encabezados por mujeres (32%), que de personas mestizas, de castas o indias (19 a 22 por ciento).

La disminución media de las agrupaciones familiares refleja también las diferencias por sexo del jefe y por grupo sociorracial (véase cuadro 6).

[49] Véase E. Kuznesof, *op. cit.*, p. 8.
[50] *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988.

CUADRO 6
Número medio de personas según tipo de familia y grupo sociorracial del jefe

Jefes hombres				
Tipo de familia	*Españoles*	*Mestizos*	*Castas*	*Indios*
Pareja con o sin hijos	5.42	4.49	4.31	4.08
Jefe viudo con hijos	5.00	3.06	3.13	3.00
Esposa ausente e hijos	3.00*	2.50*	0	4.00*
Jefe con agregados	3.53	3.00	3.80	3.23
Jefas mujeres				
Tipo de familia	*Españoles*	*Mestizos*	*Castas*	*Indios*
Jefa viuda con hijos	4.37	3.68	4.06	3.44
Esposo ausente e hijos	4.27	3.63	3.53	3.64
Mujer soltera con hijos	4.35	3.62	3.67	3.00
Jefa con agregados	4.10	3.14	3.34	3.53

Nota: las cifras con asterisco fueron calculadas a partir de menos de 20 casos.

En Antequera, el tamaño medio de las familias es de 4.20 (cuadro 4), que es reducido si lo comparamos con el "tamaño universal" encontrado por P. Laslett en 100 parroquias inglesas desde el siglo XVI hasta el XIX, que es de 4.75.[51] En los estudios sobre poblaciones de América Latina, en los siglos XVIII y XIX, se suelen encontrar familias relativamente pequeñas, de cuatro a seis miembros, tanto en regiones rurales como urbanas; otro hallazgo es que las familias con medios económicos generalmente eran más numerosas.[52]

Las cifras encontradas en Antequera sugieren que la familia extensa, que agrupaba a parientes, era o muy rara o muy pequeña. Sin embargo, la forma como eran subdivididas las viviendas, con sus múltiples accesorías y tiendas, podría tener como efecto la fragmentación de familias extensas; habría que seguir el recorrido del censor y analizar detalladamente los apellidos para encontrar a estas familias extensas. El reducido número

[51] Véase "Mean Household Size in England since the Sixteenth Century", en P. Las lett (comp.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, 1972, pp. 124-158.

[52] En Guadalajara, en 1811, las familias de españoles que merecen el título de "don" son más grandes que las de los españoles del común: 6.5 en el primer caso y 4.4 en el segundo. Indios y mestizos tienen un tamaño de familia similar: 4.7. Véase *Guadalajara..., op. cit.* Sobre las familias de Zacatecas en 1827, F. García González afirma que hay una "relación directa entre posición alta en la escala social y un tamaño familiar mayor"; sin embargo, los datos que presenta no apoyan del todo su aseveración: comerciantes, 4.85; profesionistas y empleados: 4.58; artesanos (alta), 3.28; artesanos (baja), 4.47; mineros, 4.39. Las familias de los comerciantes tienen un número medio mayor, pero profesionistas y empleados, artesanos bajos y mineros tienen todos un número semejante; sólo los artesanos altos tienen un número menor de miembros.

medio de personas por familia también indica que la mortalidad era sumamente elevada, en especial la infantil y la juvenil (el número medio de hijos menores de 13 años que viven con su madres es muy pequeño).

De acuerdo con las cifras del cuadro 6, las familias completas son las más grandes ya que su tamaño oscila entre cuatro y 5.5 miembros.[53] Es notable la correlación entre el estatus sociorracial y el tamaño: familias españolas, mestizas, de castas e indias se ordenan de mayor a menor en concordancia con el lugar que la sociedad les designa.

Entre las familias incompletas, las de mayor tamaño son las de viudos españoles (cinco miembros) y las de viudas españolas (4.37 personas); en los demás grupos sociorraciales, las familias de las viudas son ligeramente más grandes que las de los viudos (el número medio de todas estas familias oscila entre tres y cuatro). Entre los jefes con agregados, el tamaño no parece tener relación con el sexo ni con el estatus sociorracial.

Los distintos tamaños de familias sugieren que las familias "grandes", de cinco y más miembros, eran un privilegio del grupo español, es decir, del grupo que ocupaba, en conjunto, el nivel socioeconómico más alto. Un análisis detallado nos mostrará si el mayor tamaño se debía a que había más hijos que sobrevivían y que además permanecían en el hogar de los padres, o bien a que en las familias españolas había más parientes y agregados.

Las funciones familiares

Esta sección del trabajo se basa en una lectura longitudinal de información transversal, lectura que supone que no hubo cambios importantes en los efectivos de las generaciones sucesivas ni en los patrones culturales relacionados con las funciones familiares.[54]

[53] El tamaño de la familia está relacionado con la fase del ciclo en el que ésta se encuentra: formación, expansión, dispersión o fisión y remplazo. Si se compara el tamaño medio de la familia en subpoblaciones donde la proporción de familias que se encuentra en cada una de las fases es muy distinta, la comparación carece de sentido. Una forma de verificar que esto no suceda es a través de la edad del jefe, generalmente relacionada con la fase de su ciclo familiar. En Antequera, la proporción de jefes de cada edad en los cuatro grupos sociorraciales era muy semejante.

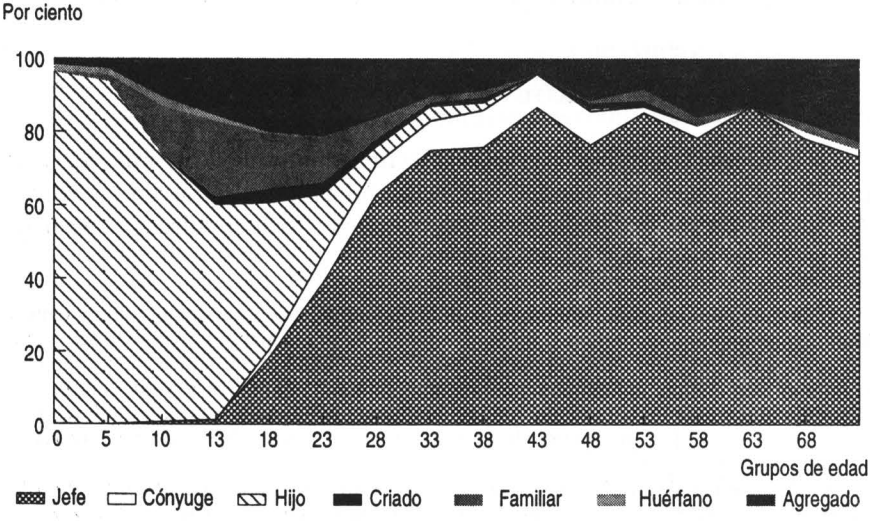
[54] El grave problema de este supuesto son las crisis demográficas que asolaban a las poblaciones novohispanas. En el caso de Antequera, analizamos las series de bautizos y de entierros de 1700 a 1800. La serie de entierros es muy incompleta, especialmente entre 1745 y 1775; durante esos años casi no se registraron las muertes de párvulos. Por ello, aunque la curva del número anual de entierros no refleja crisis demográficas intensas, recurrimos a una prueba indirecta observando el comportamiento de la curva de bautizos. Esta serie es más completa y resistió diversas pruebas que hicimos. Desde principios de siglo hasta 1782 los bautizos crecen a una tasa media anual de 0.9%. En la serie hay huellas de una crisis demográfica en los años de 1760 a 1763, ya que los bautizos disminuyen de un promedio de 925 por año a un mínimo de 789 en 1760. Sin embargo, la curva se recupera en un par de años y continúa su tasa creciente hasta 1782.

Para representar de manera visual las transiciones que conforman las trayectorias de vida familiar de hombres y mujeres de los cuatro grupos sociorraciales, elegimos gráficas en las cuales se toman los efectivos de cada grupo de edad (eje de las abscisas)[55] y se distribuyen de acuerdo con la proporción de personas que son jefes, cónyuges, hijos, familiares, etc. (eje de las ordenadas). Por ejemplo, en la gráfica de españoles vemos que en el grupo de 0-4 años cumplidos (0-5 en el eje de las abscisas) 80% de estos niños eran hijos, algunos eran familiares (1%), otros habían sido "criados" por la familia que los albergaba (1%), casi 15% eran huérfanos y una pequeña proporción (3%) eran agregados.

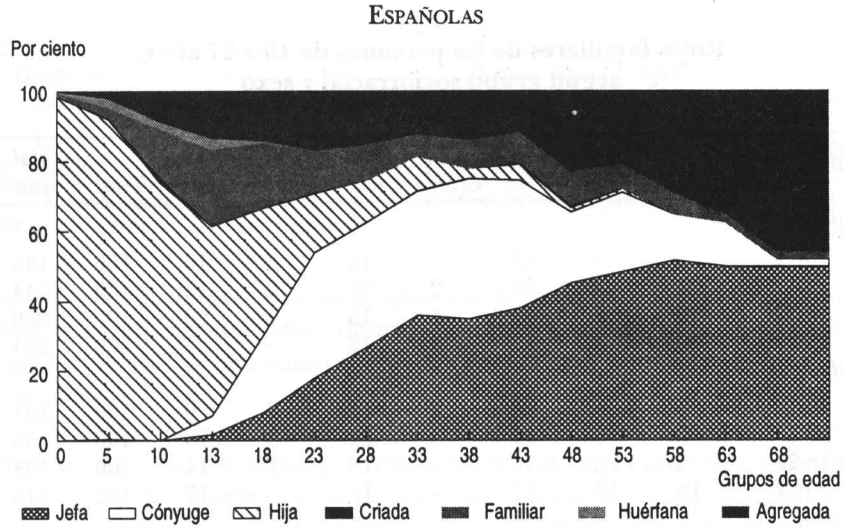
En la serie de gráficas casi no aparecen huérfanos y ello se debe a que el censor rara vez anotaba su grupo sociorracial; de un total de 615 huérfanos de todas las edades, sólo 105 tienen asignada su calidad.

Es muy conveniente seguir el análisis que se hace a continuación con apoyo en las gráficas; sin embargo, para los grupos de 10 a 27 años, donde hay muchos cambios de roles, el lector interesado puede también consultar el cuadro 7.

ESPAÑOLES



[55] Como es costumbre en los análisis demográficos, trabajamos con grupos quinquenales de edad. De manera excepcional, construimos el grupo de 10 a 12 años para observar con más detalle el momento en que los hijos salen del hogar parental. A partir de los 13 años formamos grupos quinquenales en los cuales las edades terminadas en "0" y en "5" quedaran en medio del grupo etario. Esto se hace con el fin de atenuar las distorsiones causadas por la mala declaración de las edades: una elevada proporción de las personas declara tener edades terminadas en 0 o en 5 y muy pocas declaran tener edades terminadas en los demás dígitos.



Entre los españoles, los hijos permanecen largo tiempo en el hogar. Incluso después de haber cumplido la mayoría de edad legal, 25 años, cerca de una sexta parte de los jóvenes de ambos sexos vive aún como hijo de familia. El ritmo al que hombres y mujeres van dejando el papel de hijo, a las distintas edades, es similar; la pendiente en ambas gráficas es semejante. Dado que la mayor parte de los jóvenes deja de ser hijo para convertirse en jefe (casado) o en esposa, la semejanza en el ritmo nos sugiere que aun cuando la edad media al matrimonio de los hombres es de casi 27 años y la de las mujeres es de 22, los matrimonios no se concentraban en las edades medias. Después de los 27 años, los varones solteros abandonan la casa de la familia (o mueren sus padres) y el rol de hijos. Las solteras, en cambio, permanecen en casa: entre los 33 y los 37 años, 10% de las mujeres españolas todavía son hijas de familia.

Los jóvenes solteros, entre los 18 y los 27 años, cuando no viven con sus padres se alojan en casas de parientes: el 13% de los hombres y el 22% de las mujeres viven en casa de familiares. La parentela parece cuidar y vigilar más a las mujeres que a los hombres. El otro destino de los solteros españoles es el de aparecer como agregados en una casa ajena, situación en la que vive 20% de los hombres y 16 de las mujeres.

Una vez casados o unidos, los hombres se convierten en jefes del grupo familiar.[56] Por consiguiente, la proporción de jefes es creciente hasta los 40

[56] Recordemos que el papel de jefe es una construcción del censor al ubicar al hombre casado al principio de la lista de personas que viven en una casa. Además, nosotros también lo hacemos cuando definimos las familias y los jefes, tal como lo explicamos al principio de este trabajo.

CUADRO 7
Roles familiares de las personas de 10 a 27 años, según grupo sociorracial y sexo

Grupo de edad	*Jefe*	*Cónyuge*	*Hijo*	*Criado*	*Familiar*	*Huérfano*	*Agregado*	*Total*	*Total casos*
Españoles									
10-12	-	-	73	-	13	3	10	100	146
13-17	1	-	59	2	20	2	15	100	244
18-22	19	2	40	4	15	1	20	100	280
23-27	39	8	17	3	12	-	21	100	264
Españolas									
10-12	-	-	74	2	14	2	9	100	184
13-17	2	5	54	-	21	3	13	100	350
18-22	8	22	36	-	18	1	14	100	395
23-27	18	36	17	-	12	-	17	100	415
Indios									
10-12	-	-	49	7	6	2	35	100	142
13-17	1	-	19	9	8	1	62	100	225
18-22	25	3	12	3	5	-	51	100	311
23-27	62	11	3	2	2	-	19	100	206
Indias									
10-12	-	-	65	3	3	4	26	100	121
13-17	1	7	44	5	4	2	37	100	191
18-22	9	39	9	2	4	-	36	100	272
23-27	16	53	3	2	1	-	25	100	273
Mestizos									
10-12	-	-	79	2	9	2	10	100	90
13-17	3	2	56	-	14	1	24	100	112
18-22	32	6	30	1	8	-	24	100	168
23-27	66	10	6	-	4	-	14	100	130
Mestizas									
10-12	-	-	79	-	3	4	13	100	91
13-17	1	5	50	2	10	2	30	100	173
18-22	10	45	17	3	5	-	20	100	244
23-27	17	50	6	2	5	-	20	100	250
Castas (hombres)									
10-12	-	-	87	-	5	2	6	100	117
13-17	1	-	70	-	7	1	23	100	155
18-22	19	6	32	1	11	1	31	100	158
23-27	53	8	15	4	4	-	17	100	144
Castas (mujeres)									
10-12	-	1	70	4	9	3	14	100	153
13-17	2	2	52	4	14	2	25	100	181

CUADRO 7 (*conc.*)

Grupo de edad	*Jefe*	*Cónyuge*	*Hijo*	*Criado*	*Familiar*	*Huérfano*	*Agregado*	*Total*	*Total casos*
18-22	12	27	22	3	10	-	26	100	239
23-27	15	34	12	2	10	-	27	100	230

Nota: Cuando los hombres aparecen como cónyuges es porque las esposas encabezan el listado; es frecuente que sean maridos ausentes.

años. A partir de esa edad, la proporción se mantiene estable en cerca de 80%. Cuando no son jefes, algunos hombres viven en casa de parientes (menos de 5%), o bien como agregados en una casa ajena (alrededor de 15 por ciento).

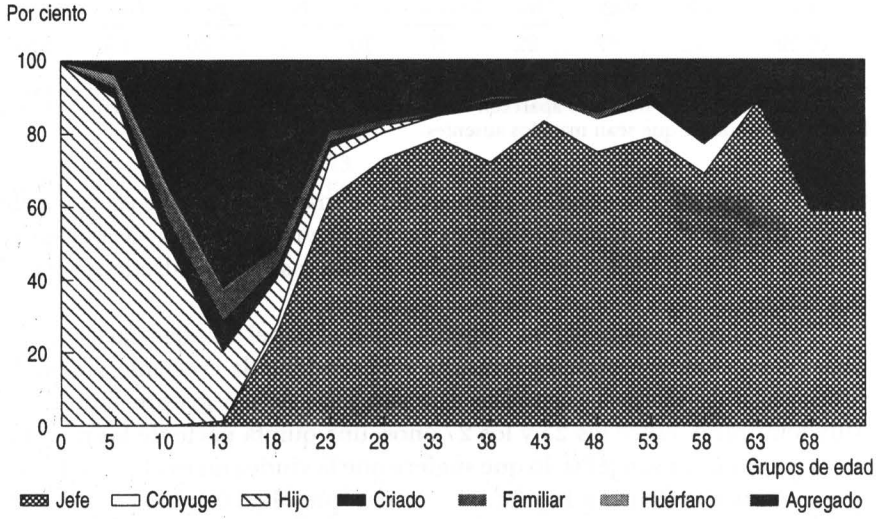
Tal como se esperaría, las mujeres dejan el papel de hijas para convertirse en esposas. Sin embargo, resulta sorprendente la creciente y elevada proporción de mujeres españolas que son jefas de sus grupos familiares. Muy temprano, entre los 23 y los 27 años, una quinta parte de las mujeres de esas edades ya son jefas, lo que sugiere que la viudez no es el único factor que explica el ascenso a la jefatura. No hay que olvidar que el sistema de sucesión legítima (o forzosa) aseguraba que las hijas, al igual que los hijos, recibieran una parte de la herencia a la muerte del padre. A partir de los 30 años, la proporción de jefas sigue aumentando, mientras disminuye la de esposas hasta desaparecer cerca de los 65 años. Hacia los 60 años, la proporción de jefas se estabiliza alrededor del 50 por ciento.

Cuando no son jefas, las mujeres españolas figuran como agregadas en otras casas; una fracción importante de estas mujeres son viudas y ello sugiere que la familia no protegía totalmente a sus miembros, ni siquiera la familia española, a pesar de ser la más respetuosa de los valores cristianos que exaltan a la familia y la que mayor capacidad económica tenía.

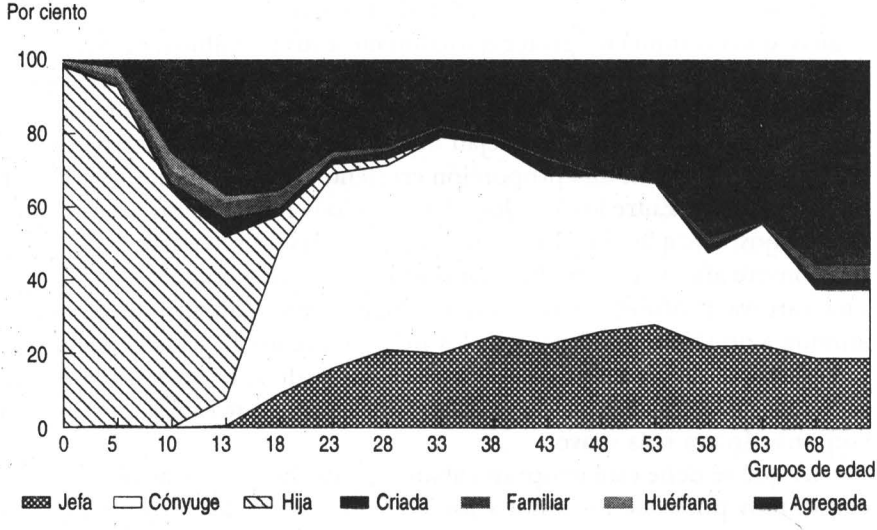
Entre los indios, los hijos dejan muy pronto el hogar de los padres. A partir de los 10 años, una proporción creciente de niños indios deja de ser hijos de familia. Entre los 10 y los 12 años sólo la mitad de los niños figura como hijos; entre los 13 y los 17 años apenas una quinta parte de los jóvenes convive aún con sus padres. En la gráfica este movimiento se refleja en una cárcava profunda. Las niñas también abandonan pronto el hogar, aunque a un ritmo más lento que los niños; entre los 10 y los 12 años, una tercera parte de las niñas ya no vive con sus padres, entre los 13 y los 17 años más de la mitad se ha ido ya. La gráfica registra este cambio de función con una cárcava más suave.

¿A qué se debe este temprano abandono del hogar? De acuerdo con el censo, muy pocos de los niños y jóvenes indios entre los 10 y los 17 años vivían con sus familiares (6%). La elevada mortalidad que suponemos había entre los indios debe haber causado la desintegración de algunas familias

Indios



Indias



por la muerte de ambos padres, pero en el censo sólo 2% de los niños de esas edades aparece como huérfano y 6% figura como "criado", es decir como niños que crecieron en otras familias por razones imprecisas. En cambio, hay una proporción creciente de "agregados", o sea, de niños y jóvenes que aparecen al final del listado familiar sin mención de su rol familiar. Entre los jóvenes indios de 13 a 17 años 62% es de "agregados", mientras que entre las muchachas de las mismas edades, 37% es de "agregadas". Nuestra hipótesis es que esos niños y jóvenes que no viven en el hogar de los padres eran colocados en otras casas para servir o para aprender algún oficio y costear su manutención trabajando en el taller o comercio de la familia que los recibía. Entre los varones, a partir de los 23 años disminuye fuertemente la proporción de agregados, a la vez que aumenta la de jefes; ello sugiere que después de pasar varios años sirviendo o trabajando en casas ajenas, los jóvenes se casaban o unían y constituían su propia familia. Entre las muchachas indias también se daba esta etapa en su trayectoria de vida, aunque en menor proporción que entre los varones. De hecho, la situación de los jóvenes indios se parece mucho a la del *life-cycle servant* de las sociedades de Europa noroccidental.[57] A partir de los 23 años, las jóvenes indias dejan de ser agregadas para convertirse cada vez más en esposas, y algunas en jefas.[58] Entre los 23 y los 27 años, la mayoría de los hombres asume la jefatura y la proporción de jefes sigue aumentando hasta estabilizarse hacia los 35 años, edad a partir de la cual son jefes 80% de ellos. El patrón es semejante al de los españoles, salvo porque entre los indios la edad al matrimonio está más concentrada en torno a la edad media. Los viejos que no son jefes, viven como agregados.

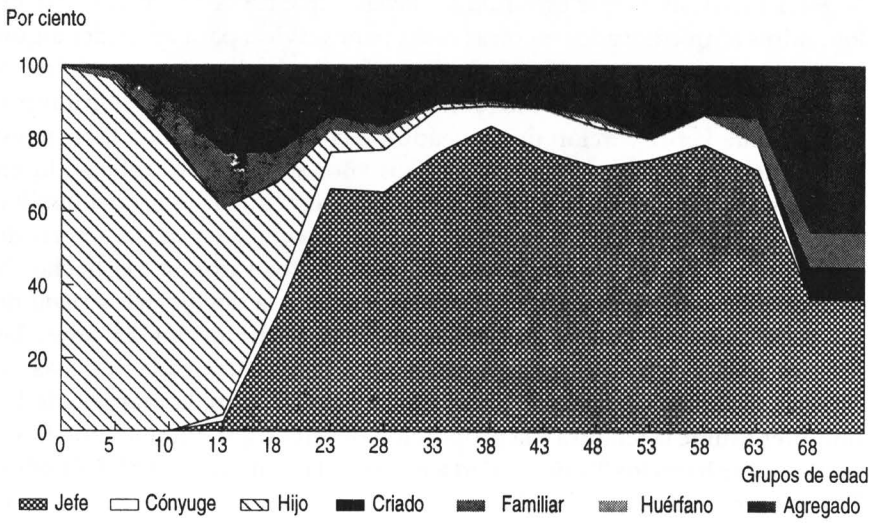
Las mujeres, en cambio, no tienen la posibilidad de ser jefas con tanta frecuencia. Sólo una cuarta parte llega a ser jefa y esto sucede después de los 37 años. Las jóvenes, menores de 33 años, encabezan sus núcleos sólo si son viudas o si el marido está ausente, pero rara vez siendo solteras. A lo

[57] A partir de los 12 años, y a veces incluso desde los nueve, los niños de prácticamente todos los medios sociales eran colocados en otras familias como parte de su aprendizaje. Allí participaban en las tareas productivas y se consideraban miembros integrados al grupo doméstico (*household*). Con frecuencia eran parientes del jefe y no se ha encontrado evidencia alguna de que fueran socialmente inferiores. Durante los años que permanecían en servicio, los jóvenes ahorraban dinero para poder casarse eventualmente. Esta práctica ha sido asociada con el matrimonio tardío y la residencia neolocal, propios de esos regímenes. Otra consecuencia era una apertura del grupo familiar y, según algunos autores, una "escuela de individualismo" para los jóvenes. El 50% de la población era *life-cycle servant* alguna vez en su vida. Véase R. Wall y P. Laslett (comps.), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, 1983.

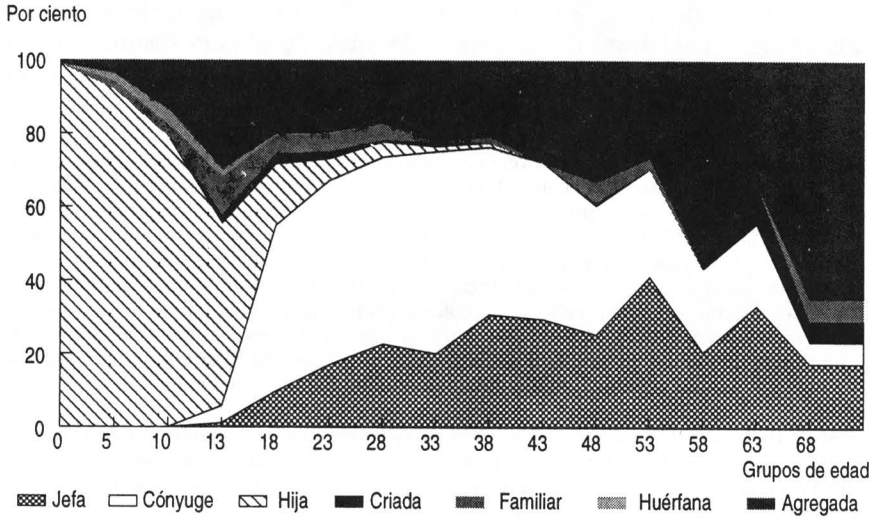
[58] E. Kuznesof, en sus trabajos sobre ciudades de Brasil, encuentra también un buen número de "agregados"; la mayoría tenían entre 7 y 25 años. Ella supone que desempeñaban diversos servicios en el grupo doméstico (*household*) y que muchos de ellos funcionaban bajo contratos formales de aprendizaje. Véase "Enfoques...", *op. cit.*, p. 10.

largo de su vida, la muerte del marido las convertiría en jefas viudas, pero con frecuencia no sucede; las mujeres indias se convertían en agregadas, asimilándose a otro núcleo familiar. El rol más frecuente, durante la mayor parte de la vida adulta de las mujeres indias, es la de esposas y luego, en la vejez, la de agregadas.

MESTIZOS



MESTIZAS

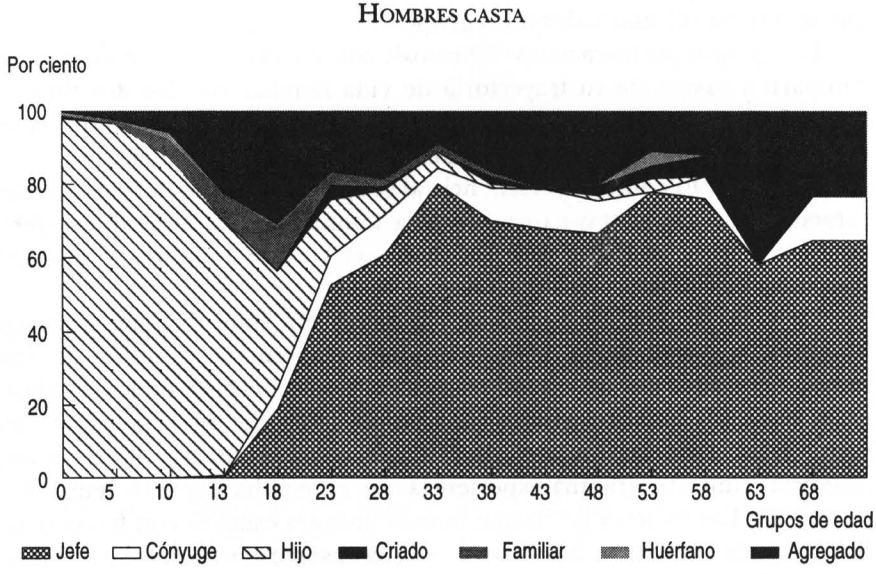


Entre los mestizos, los hijos también dejan el hogar de los padres, pero lo hacen menos y más tarde que los indios: entre 10 y 12 años, 80% de los niños mestizos vive aún con sus padres; entre 13 y 17, la mitad ya se ha ido de casa. En ese grupo de edad, la mitad es de hijos, una proporción reducida vive con familiares (13%), y el resto (26%) aparece como agregado. Entre 18 y 22 años, dos terceras partes de los jóvenes y cinco sextas partes de las muchachas han dejado el hogar paterno; dejan de ser hijos para convertirse en agregados (25 y 20%, respectivamente), vivir en casa de familiares (8 y 5%) o casarse o unirse.

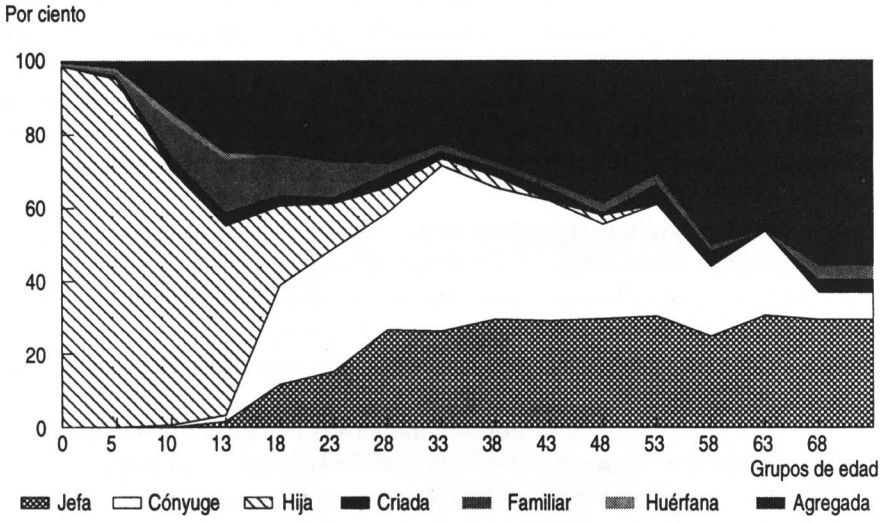
El destino familiar de los hombres adultos y viejos es similar al de los indios: ser jefes de su familia en la mayoría de los casos; si no, ser agregados. Para las mujeres mestizas la trayectoria de vida es parecida a la de las indias: en su vida adulta la mayoría son esposas y el resto son jefas o agregadas, en proporciones semejantes. Hacia el final de la vida se convierten casi siempre en agregadas.

La trayectoria de vida familiar de las castas es muy similar a la de los mestizos, sólo que los jóvenes dejan la casa de la familia más tarde.

Resulta sumamente interesante constatar que españoles e indios tienen trayectorias vitales familiares muy distintas. Nosotros planteamos que la endogamia matrimonial que caracteriza a estos grupos implica la preservación de formas familiares propias, las cuales tienen una expresión "cuantitativa" y por lo tanto mensurable, y otras expresiones muy diversas de



MUJERES CASTA



carácter cualitativo relacionadas con la manera en que los miembros de un grupo sociorracial perciben y valoran sus roles familiares. Estas formas familiares son parte de esa cultura compartida, base de la identidad étnica que mantiene cohesionados a los grupos.

Los grupos sociorraciales "abiertos", con un alto grado de exogamia, comparten rasgos de su trayectoria de vida familiar con los dos grupos "cerrados", de tal manera que el mestizaje es muy claramente un proceso cultural que incluye los roles y formas de organización familiar.

Hemos visto cómo la pertenencia al grupo sociorracial define diversas características de la trayectoria de vida familiar de los individuos, pero también parece evidente que las diferencias entre hombres y mujeres traspasan las barreras sociorraciales.

La vida familiar de hombres y mujeres era muy distinta; para los hombres, la mayor parte de la vida adulta transcurría en unión de una mujer. La viudez era un estado transitorio y sólo después de los 65 años, en la vejez, los hombres viudos (una quinta parte del total) permanecían como tales. Para las mujeres, la falta de compañero, por inexistencia, ausencia o muerte, era una experiencia que empezaba a ocurrir temprano en la vida. Las mujeres no hacían nuevas uniones estables con frecuencia. Si a las viudas y mujeres cuyo marido estaba ausente agregamos las solteras, resulta claro que la mujer enfrentaba la vida sin compañero con harta

frecuencia. Estar unida era una situación que sólo experimentaba la mitad de las mujeres entre los 18 y 42 años.

Edades y transiciones de la vida

Hemos visto que la niñez, etapa de la vida durante la cual los individuos gozan de la protección de sus padres o familiares y viven en el seno de su familia, para muchos termina pronto en Antequera, en especial para quienes pertenecen a familias indias. Hacia los 10 años los niños empiezan a dejar su familia de origen e inician una nueva fase de su trayectoria de vida. Nos preguntamos entonces qué sucedía con ellos durante los primeros diez años de su vida y, en especial, qué sucedía con aquellos que perdían a ambos padres o que, por diversas razones, aparecen viviendo con familias ajenas.

Había en la población de la ciudad 4 264 niños entre 0 y 9 años; este grupo de edad constituía 24% de la población que vivía en grupos familiares (véase el cuadro 8). La gran mayoría eran "hijos", pero algunos otros eran "familiares" del jefe, "huérfanos" de padre y madre y no emparentados con los miembros de la familia,[59] "criados" por la familia,[60] o bien personas que aparecen al final del listado sin ninguna filiación y a las que nosotros denominamos "agregadas". Con mucha frecuencia no hay mención al grupo sociorracial al que pertenecían los niños pequeños que no eran hijos de familia, razón por la cual tuvimos que analizar a este grupo a partir del grupo sociorracial del jefe o jefa de la familia.[61] No sabemos a que grupo pertenecen estos niños, pero sí conocemos el grupo de la familia que los acogió.[62]

El caso de los huérfanos es interesante porque, como ya vimos, no están "racialmente" definidos en la mayoría de los casos, ni tampoco tienen apellidos. Pareciera que la palabra "huérfano" es su única vinculación social. Esta práctica es aún más extraña si se considera que los agregados,

[59] En los listados aparece con frecuencia la mención de "hijos del primer matrimonio".

[60] Suponemos que la palabra significa que fueron mantenidos y educados por una familia con la que no tenían relaciones de parentesco, aun cuando no queda claro por qué se dio esa situación. En las actas de matrimonio se mencionan novias que fueron "criadas" por el jefe de la familia. La mención sustituye a la descripción de la legitimidad de la novia, como una suerte de explicación de su presencia en ese grupo familiar.

[61] En general, no aparece el grupo sociorracial de los niños pequeños; a partir de los 7, o a veces de los 10 años, ya figura su filiación racial. Quizás esto se deba a que a esa edad ingresan a la "edad de la razón".

[62] Tampoco sabemos, porque la fuente no lo especifica, si se trata de niños provenientes de los pueblos del Valle o si son niños nacidos en la ciudad. Las actas de bautizo, que podrían darnos algunas indicaciones sobre el origen de estos niños, no consignan el grupo sociorracial de los bautizados.

aunque aparecen al final del listado, sí tienen referente racial, e incluso apellido. No tenemos aún una explicación para esto.

CUADRO 8
Distribución porcentual de los niños de 0 a 9 años, según su relación con el jefe (o jefa) de la familia

	Relación con el jefe						
Grupo del jefe	*Hijo*	*Familiar*	*Criado*	*Huérfano*	*Agregado*	*Total*	*Total de casos*
Español	79	1	1	15	4	100	1 605
Mestizo	90	1	0	8	2	100	840
Casta	87	1	0	10	2	100	646
Indio	94	0	0	5	1	100	1 173
Total	86	1	1	10	2	100	4 264

Las casas españolas reciben a niños huérfanos, a los discretos agregados, a los pequeños familiares y crían a los infantes dejados en sus puertas (reciben 62% de los niños que no viven con sus padres). No sabemos en qué medida esta hospitalidad implicaba la obligación por parte de la persona recogida de prestar servicios durante varios años de su vida, pero sin duda la había. No es casual que la palabra "criado" signifique también sirviente, y que la condición de huérfano haya pasado a la literatura como sinónimo de destino infortunado.

A casas de mestizos y de individuos pertenecientes a las castas llega una menor proporción de niños sin padres (16% en cada caso), menor pero similar al peso que tenían los niños de 0 a 9 de esos grupos sociorraciales con respecto a la población total de esas edades (21 y 15% respectivamente). Los indios, en cambio, casi no solían recoger niños ajenos, o bien la fuente nos oculta estos vínculos.[63] Hemos visto que el número medio de personas es siempre menor en las familias indias y además que los niños indios dejaban a temprana edad el hogar paterno; todo ello nos lleva a pensar que las familias indias tenían condiciones económicas de vida muy precarias y no podían acoger niños desprotegidos, ni siquiera de su propio grupo sociorracial.

Ahora bien, con el interés de conocer algo más acerca del papel que desempeñaban estos niños dentro de las familias que los recibían, nos preguntamos qué tipo de familia acogía a estos niños (véase cuadro 9).

[63] El 13% de los niños sin padres fue censado en casas indias, proporción que se puede comparar con la que los niños de este grupo tienen con relación a la población total y que es el 30 por ciento.

CUADRO 9
Niños que viven en familias españolas sin ser hijos, según el tipo de familia

	Relación con el jefe (o jefa)				
Tipo de familia	*Familiar*	*Criado*	*Huérfano*	*Agregado*	*Total*
Pareja con hijos	3	8	74	21	106
Pareja sin hijos	9	1	30	17	57
Viudos (as) con hijos	1	4	55	4	64
Mujer (marido ausente)	0	0	6	0	6
Madre sola con hijos	3	0	0	0	3
Jefe con agregados	3	5	82	19	109
Total	19	18	247	61	345

Tomamos solamente a las familias españolas que son las que albergan la mayor proporción de niños ajenos, y encontramos que los niños que no vivían con sus padres estaban distribuidos en todos los tipos de familia, salvo en aquellas donde el marido está ausente o donde hay madres solteras con hijos. Suponemos que algunos de estos niños, aún demasiado pequeños para tener un claro valor económico, podían quizá tener valor afectivo. Las cifras del cuadro también indican que una gran parte de estos niños eran recibidos por "jefes con agregados" que son, en la mayoría de los casos, mujeres viudas o solteras. Nos podemos preguntar si se trataba, en realidad, de hijos naturales que estas mujeres no podían reconocer como propios. Las Figueroa son un buen ejemplo ya que la jefa, Juana Figueroa, bien podría ser la madre de los "huérfanos":

Casa de Santo Domingo

Juana Figueroa, española de 45 años
huérfanos:
Bernarda Josefa, de 22 años, doncella
Rafaela, de 13 años
Manuel Fernando, de 7 años
María Manuela Figueroa, española de 52 años, doncella.

Al analizar la trayectoria de vida familiar, vimos que muchos de los jóvenes dejaban el hogar a edades muy tempranas, varios años antes de unirse o de casarse.[64] Sostuvimos la hipótesis de que estos desplazamientos tenían como objetivo que los jóvenes se colocaran en casas donde sirvieran, aprendieran y ejercieran algún oficio o se iniciaran en los negocios o

[64] En el grupo de mujeres de 13 a 17 años solamente 56 jóvenes, de un total de 1 442, estaban unidas. Entre los varones había 17 unidos de un total de 1 227.

empresas de algún familiar.[65] Aun cuando estos movimientos eran más intensos entre los indios, se daban en todos los grupos.[66] La salida del hogar paterno se iniciaba hacia los 10 años y el matrimonio o unión tenía lugar a partir de los 18 años entre las mujeres, y un par de años después entre los hombres.[67] Por consiguiente, analizaremos la circulación de los jóvenes de 10 a 17 años para establecer los patrones de intercambio inter e intra raciales, los roles que los adolescentes desempeñaban en las familias receptoras y la diferencia en las experiencias de hombres y mujeres. El cuadro 10 fundamenta nuestras observaciones.

CUADRO 10
Distribución de los jóvenes de 10 a 17 años que no vivían con su familia de origen

Jóvenes españoles	*Relación del joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregado*	*Otros**	*Total*
Español	58	41	13	112
Mestizo	3	5	0	8
Casta	3	3	0	6
Indio	5	4	0	9
Total	69	53	13	135

Total de hombres españoles de 10 a 17 años: 390

Jóvenes españolas	*Relación de la joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregado*	*Otros**	*Total*
Español	93	46	20	159
Mestizo	4	6	0	10
Casta	0	8	0	8
Indio	3	3	0	6
Total	100	63	20	183

Total de mujeres españolas de 10 a 17 años: 533

[65] En muchos de los estudios de las familias de la élite, se ha señalado la práctica frecuente de integrar parientes al negocio familiar. Sin embargo, como no se han estudiado con ese mismo detalle las familias del común, no se sabía que el intercambio de jóvenes también se daba, aunque con diferentes modalidades.

[66] R. Anderson señala una situación semejante en Guadalajara, en 1821-1822, ya que encuentra que entre los 10 y los 14 años más de una tercera parte de los varones ha abandonado el hogar y lo mismo ha hecho una cuarta parte de las mujeres. Entre los 15 y los 19 años, 50% de los hombres y 60% de las mujeres no vive con su familia de origen. En este grupo de edad, están casadas 26% de las mujeres, y 8% de los hombres. Véase *Guadalajara..., op. cit.*

[67] Véase el cuadro 3.

CUADRO 10 (*continuación*)

Jóvenes indios	*Relación del joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregado*	*Otros**	*Total*
Español	6	117	29	152
Mestizo	5	13	0	18
Casta	0	15	1	16
Indio	15	44	5	64
Total	26	189	35	250

Total de hombres indios de 10 a 17 años: 366

Jóvenes indias	*Relación de la joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregada*	*Otros**	*Total*
Español	1	53	19	73
Mestizo	0	8	0	8
Casta	1	8	1	10
Indio	10	32	1	43
Total	12	101	21	134

Total de mujeres indias de 10 a 17 años: 311

Jóvenes mestizos	*Relación del joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregado*	*Otros**	*Total*
Español	4	15	3	22
Mestizo	15	11	0	26
Casta	3	5	0	8
Indio	2	5	0	7
Total	24	36	3	63

Total de hombres mestizos de 10 a 17 años: 201

Jóvenes mestizas	*Relación de la joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregada*	*Otros**	*Total*
Español	4	29	7	40
Mestizo	13	21	3	37
Casta	2	9	0	11
Indio	2	4	2	8
Total	21	63	12	96

Total de mujeres mestizas de 10 a 17 años: 264

CUADRO 10 (*conclusión*)

Jóvenes varones de castas	*Relación del joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregado*	*Otros**	*Total*
Español	2	13	2	17
Mestizo	3	8	0	11
Casta	9	14	0	23
Indio	3	7	2	12
Total	17	42	4	63

Total de hombres de castas de 10 a 17 años: 270

Jóvenes mujeres de castas	*Relación de la joven con el jefe (o jefa)*			
Casa de	*Familiar*	*Agregada*	*Otros**	*Total*
Español	5	31	17	53
Mestizo	5	11	1	17
Casta	26	17	1	44
Indio	4	7	2	13
Total	40	66	21	127

Total de mujeres de castas de 10 a 17 años: 334

* Se incluye a huérfanos y criados.

La estancia durante varios años en casa ajena era una etapa en la vida para una elevada proporción de jóvenes de ambos sexos: una tercera parte de los españoles, mestizos y castas de ese grupo de edad no residía con sus padres, y más de la mitad de los indios jóvenes dejaba la casa de origen.

Los jóvenes españoles, salvo contadas excepciones, residían con otras familias españolas. Hombres y mujeres, en igual proporción, se alojaban con parientes en más de la mitad de los casos; los demás se convertían en agregados sobre los cuales sólo sabemos que se encontraban al final del listado familiar. La circulación de los jóvenes se daba dentro de su propio grupo sociorracial y no había diferencias marcadas entre las experiencias de uno y otro sexo. Un análisis detallado de las estructuras familiares y de los apellidos, que no haremos en este trabajo, nos podría mostrar si se trataba de un intercambio de jóvenes entre familias, o bien si había familias "receptoras", por ejemplo las de los grandes comerciantes, y otras que sólo cedían a sus miembros jóvenes.

Para los jóvenes indios la situación era muy diferente. Dos terceras partes de los varones y casi la mitad de las muchachas salían del hogar familiar y se convertían en agregados de familias españolas (cerca de 50%), o de mestizos y castas (8% en ambos grupos); los restantes permanecían

con sus familias indias. La condición de "criado", generalmente en casas de españoles, era también privativa de los jóvenes indios, especialmente de los varones. Si suponemos que la condición de pariente implicaba la conservación de un *status* similar al que se tenía en la familia de origen, y que la de agregado suponía otro inferior, los jóvenes indios sufrían una pérdida al integrarse a otras familias.[68] Como se esperaba, los datos indican con toda claridad que cuando el desplazamiento se produce hacia grupos sociorraciales considerados superiores, la proporción de agregados con respecto a la de familiares es mayor que cuando el desplazamiento se da dentro del propio grupo o hacia un grupo considerado inferior. La circulación de los jóvenes indios tenía las siguientes características: era más frecuente entre los varones que entre las mujeres; en la mayoría de los casos eran receptoras familias no indias; las familias receptoras eran mayoritariamente españolas mientras las mestizas y de castas participaban muy poco en la circulación de jóvenes indios.

Los mestizos iban a casas españolas como agregados, o a casas mestizas como parientes, y la proporción de mujeres que dejaba el hogar era ligeramente superior a la de hombres.

Entre las castas, una tercera parte de los jóvenes de uno y otro sexo iba a casas de su mismo grupo; el resto se distribuía entre casas españolas, mestizas e indias. La proporción de mujeres era muy superior a la de varones: 38 y 23 por ciento, respectivamente.

Si vemos esta circulación de jóvenes como un intercambio entre grupos sociorraciales, se trata de un intercambio cuantitativamente muy desigual; una vez hecho el balance, el grupo español gana 310 jóvenes, mientras que el grupo indio pierde 225, el mestizo 24 y el de castas 61. Las familias españolas y sus empresas concentraban a una buena porción de los jóvenes de la ciudad.

Estas observaciones sobre la circulación de jóvenes, limitadas por la parquedad de la fuente que nos dice muy poco acerca de las funciones que desempeñaban, muestran sin embargo que el intercambio de adolescentes era una faceta más del complejo juego de relaciones entre los grupos sociorraciales de la sociedad colonial. Es interesante constatar que el intercambio se realizaba de acuerdo con un orden social marcado por diferencias jerárquicas entre los grupos y que las reglas de funcionamiento de ese orden social eran muy semejantes a las que regían la elección de la pareja.

[68] Esta pérdida de estatus es muy relativa. Puede considerarse que dentro de la familia que los acoge, los agregados ocupan un lugar inferior. Sin embargo, es muy probable que el joven indio que aprendía un oficio o servía en casa de españoles adquiría mayor estatus con respecto a su familia de origen, con la cual ya no vivía.

Una parte de la población vivía, en sus años formativos, una experiencia importante que consistía en dejar la familia de origen para incorporarse a otros núcleos familiares. Para las personas no españolas la experiencia frecuentemente implicaba la incorporación a familias no emparentadas y pertenecientes a otro grupo sociorracial y la pérdida de *status* dentro de la familia con la que convivían. Los núcleos familiares, en cuanto espacios de acción cotidiana, pueden ser vistos como escenario de importantes relaciones interétnicas que incluían el intercambio de costumbres, valores e incluso idiomas.

Cerraremos el trabajo viendo lo que sucede con los viejos en esta población urbana. La población de 58 y más años representa una proporción muy pequeña de la población total: entre el 4 y el 7 por ciento. Estas cifras reflejan la elevada mortalidad de la época y nos dicen que ser viejo en el siglo XVIII era una experiencia poco frecuente.[69] Como era de esperarse, la proporción de españoles viejos es más alta que la de otros grupos ya que alcanza cerca de 7%, mientras que entre los demás oscila entre 4 y 5.5% (véase el cuadro 11 y para los totales de población por grupo sociorracial, la nota 8).

No hay diferencias marcadas entre la proporción de sobrevivientes de uno y otro sexo en ninguno de los grupos sociorraciales, lo que nos lleva a pensar en un mayor subregistro de mujeres que de hombres viejos.

CUADRO 11
Distribución porcentual de la población de 58 años y más

Hombres	*Jefes*	*Agregados*	*Otros**	*Total*	*Total casos*
Españoles	80	16	4	100	172
Indios	68	27	5	100	112
Mestizos	69	19	6	100	62
Castas	70	18	12	100	80
Mujeres					
Españolas	51	33	15	100	233
Indias	21	50	28	100	123
Mestizas	22	56	23	100	79
Castas	27	51	22	100	108

*Están incluidos cónyuges, familiares y unos pocos criados.

La fuente es parca con los viejos, pero nos da algunos indicios acerca de la situación de éstos en su grupo familiar. Los hombres de todos los grupos sociorraciales conservan su condición de jefes (80% entre los españoles y

[69] No es ilustrativo hacer comparaciones con la proporción de sobrevivientes mayores de 57 años en otras poblaciones, porque la población de la ciudad de Antequera, al igual que muchas otras poblaciones urbanas, tenía una marcada estructura por edad y sexo.

70% en los demás grupos); para el hombre, la vejez no significaba una pérdida de estatus dentro de su familia. Cuando no eran jefes, los hombres eran agregados en casas de su propio grupo sociorracial o en casas españolas.

Para las mujeres la historia era distinta. Entre ellas volvemos a encontrar marcadas diferencias por grupo sociorracial: las españolas encabezaban con frecuencia sus grupos familiares (alrededor de 50% eran jefas) y sólo una tercera parte se convertía en agregadas, viviendo casi siempre en casas españolas.

Las mujeres de los otros grupos tenían menos suerte y seguramente también menos medios económicos. Indias, mestizas y castas tenían un destino similar: menos de una cuarta parte obtenía o conservaba la jefatura de su grupo familiar, y las demás, que son la mayoría, se convertían en agregadas, a menudo en casas ajenas y pertenecientes a un grupo sociorracial diferente.

Conclusiones

La caracterización de la sociedad urbana hacia finales de la colonia es objeto de debate. Se trata de determinar si la sociedad urbana colonial evolucionó de ser una sociedad organizada predominantemente a partir de criterios raciales en el siglo XVI a organizarse en torno a criterios económicos durante el siglo XVIII. En este estudio de los 18 061 habitantes de la ciudad de Antequera, basado en el censo de 1777 y en los registros parroquiales de 1700 a 1800, las fuentes no proporcionan información sobre la ocupación de las personas. Por lo tanto, nuestra contribución al debate es indirecta puesto que analizamos algunas estructuras demográficas vinculadas con las formas de organización familiar y las trayectorias de vida de la población según el grupo sociorracial de los individuos. El análisis tiene, sin embargo, la virtud de incluir a la población total de una ciudad donde las cuatro "calidades" que integraban la sociedad colonial —españoles, mestizos, castas e indios— están presentes y en buen número. La visión longitudinal en el análisis de las trayectorias de vida familiar le da al trabajo una cobertura temporal que abarca más de medio siglo.

Nosotros partimos del análisis de un censo, fuente que implícitamente refleja un orden social, tal como era concebido por la Corona y la Iglesia y estamos, en cierta forma, atrapados por la fuente. La asignación racial que aparece en el censo fue proporcionada por el censado, él mismo se definió como mulato, mestizo o indio. Encontramos que la identidad racial es también una identidad cultural en la medida en que define formas de organización familiar y trayectorias de vida distintas para cada grupo

sociorracial. Al introducir en el análisis el género y la edad, resulta claro que estos factores se entretejen con la calidad y son, en ciertas circunstancias, determinantes.

El análisis espacial de la concentración racial nos mostró una cierta segregación: en el centro de la ciudad predominaba la población española, mientras que en algunas cuadras de la periferia vivían sobre todo indios. Sin embargo, los patrones residenciales indican que la relativa integración —en todas las cuadras vivían personas de todas las calidades— no puede ser tomada como un indicador de que la sociedad de castas estaba perdiendo vigencia. Incluso la presencia de miembros de calidades "inferiores" en el área del centro de la ciudad puede ser un elemento que refuerce los lazos de dominación del grupo español de élite.

Al analizar la estructura por sexo y edad de los grupos sociorraciales, aparecen dos estructuras diferentes: los indios mantienen equilibrio entre los sexos, mientras que en los otros tres grupos hay un "exceso" de mujeres, particularmente entre los adultos jóvenes. Resulta claro que el equilibrio incide en la estructura de las familias (hogares encabezados por mujeres por viudez, ausencia del marido o inexistencia del hombre, presencia de mujeres agregadas a otras familias) y, de manera indirecta, en otros rasgos de la organización social tales como la elevada tasa de ilegitimidad. Sin embargo, los factores demográficos no explican las diferencias, puesto que la "solución" que cada grupo le da al exceso de mujeres varía: las españolas se convierten en jefas muy pronto, mientras que las mestizas y las mujeres de las castas se agregan a otras familias. Es muy clara aquí la mezcla de factores demográficos, económicos y culturales.

El análisis del tamaño de las familias corrobora los hallazgos de otros investigadores: las familias con mayores posibilidades económicas, generalmente españolas, son las más numerosas. Pero más allá de esta constatación, nos podemos preguntar si son más numerosas por razones demográficas (mayor sobrevivencia de la pareja de los padres y, consiguientemente mayor número de hijos o menor mortalidad de los hijos) o por razones culturales y económicas (mayor número de sirvientes y agregados y mayor permanencia de los hijos en el hogar). En el caso de Antequera, tomando sólo a las familias completas (donde hay padre y madre) pudimos demostrar dos de las causas: las familias españolas son más numerosas porque los hijos permanecen más tiempo en el hogar y porque acogen a niños y jóvenes de los demás grupos sociorraciales. Queda aún por determinar si los factores demográficos también inciden en el tamaño de las familias de las diferentes calidades sociales.

Al observar las trayectorias de vida cobra relevancia el género: la experiencia de vivir sin compañero es una experiencia femenina, aunque nuevamente se entrecruzan los factores demográficos y los sociorraciales.

Ser mujer y española define una trayectoria, mientras que ser mujer e india define otra. La trayectoria de los niños y en especial la de los jóvenes arroja luz sobre otra de las dimensiones de la dinámica social: la relación entre los grupos sociorraciales. Este proceso de circulación de jóvenes evidencia la existencia de patrones sociorraciales claramente diferenciados: las familias españolas reciben húerfanos, crían niños ajenos y se rodean de agregados. Los otros tres grupos ceden niños y, sobre todo, jóvenes. La etapa de servicio o aprendizaje en casa ajena se da en todos los grupos, pero varían las edades en que se deja la familia de origen, la proporción de jóvenes que circulan y las características de la familia que los recibe (del mismo grupo o de otro, emparentada o no).

Al analizar la organización familiar a partir de los individuos, en vez de hacerlo desde el jefe de la familia, encontramos que 70% de la población vivía en familias completas, con padre y madre, en todos los grupos sociorraciales; menos de una cuarta parte vivía en familias encabezadas por mujeres. Esta constatación nos obliga a replantear la existencia de un "modelo urbano" de familia caracterizado por la elevada frecuencia de familias encabezadas por mujeres.

Bibliografía citada

Ajofrín, F. de, *Diario del viaje que hicimos a México*, Antigua Librería Robredo, México, José Porrúa e Hijos, 1936.

Anderson, R., *Guadalajara a la consumación de la Independencia: estudio de su población según los padrones de 1821-1822*, Guadalajara, Temática Jaliciense, 1983.

——, "Race and Social Stratification in Guadalajara in 1821", *Hispanic American Historical Review*, 68:2, 1988.

Arrom, S., *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988.

Brun Martínez, G., "Las razas y la familia en la ciudad de México en 1811" en A. Moreno Toscano (coord.), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, SEP-INAH, 61, 1978.

Calvo, T., *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de Jalisco y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989.

Cope, D.R., *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.

Chance, J., "Ecology of Race and Class in Late Colonial Oaxaca", en D. Robinson (comp.), *Studies in Spanish American Population History*, Boulder, Westview, 1981.

——, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, 1978.

Dueñas, G., "Sociedad, familia y género en Santafé, Nueva Granada, a finales de la colonia", *Latin American Population History Bulletin*, primavera, 1994, Minneapolis.

García González, F., "Los muros de la vida privada y la familia: casa y tamaño familiar en Zacatecas. Primeras décadas del siglo XIX", *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 19, enero-abril, El Colegio de México, 1992.

Hajnal, J., "Two Kinds of Pre-industrial Household Formation Systems", en R. Wall y P. Laslett (comps.), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, 1983.

Kuznesof, E., "Enfoques y problemas en el estudio de la familia en América Latina", en N. Álvarez, J. Gelman y E. González Martínez (comps.), *Historia de la familia en América Latina y España: estructuras familiares en el mundo rural*, España, Alianza Editorial, en prensa.

Laslett, P., "Mean Household Size in England since the Sixteenth Century", en P. Laslett (comp.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, 1972.

McCaa, R., "La viuda viva del México borbónico: sus voces, variedades y vejaciones", en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, 1991.

Marcilio, M. L., "Abandonados y expósitos en la historia de Brasil. Un proyecto interdisciplinario", en P. Gonzalbo Aizpuru y C. Rabell (comps.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1994.

Morin, C., "Démographie et différences ethniques en Amérique Latine coloniale", *Annales de Démographie Historique, 1977*, París, 1978.

Pastor, R., *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, El Colegio de México, 1987.

Pescador, J.J., *De bautizados a fieles difuntos*, El Colegio de México, 1992.

Rabell, C., *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990.

——, "Estructuras de la población y características de los jefes de los grupos domésticos en la ciudad de Antequera (Oaxaca), 1777", en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, 1991.

Rípodas Ardanaz, D., *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977.

Ruggles, S., *Prolonged Connections. The Rise of the Extended Family in Nineteenth-Century England and America*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.

Taylor, W., "Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca", *Historia Mexicana*, XX:1 (77) (jul.-sep.), 1970.

——, "Town and Country in the Valley of Oaxaca, 1750-1812" en I. Altman y J. Lockhart (comps.), *Provinces of Early Mexico*, Los Ángeles, University of California, 1976.

Tuirán, R., "Algunos hallazgos de la demografía histórica mexicana", *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 19, enero-abril de 1992, El Colegio de México.

Valdés, D., "The Decline of the Sociedad de Castas in Mexico City", tesis de doctorado, Universidad de Michigan, 1978.

Wall, R. y P. Laslett (comps.), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, 1983.

DESINTEGRACIÓN FAMILIAR Y PAUPERIZACIÓN: LOS INDIGENTES DEL HOSPICIO DE POBRES DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 1795

SILVIA M. ARROM
Departamento de Historia
Brandeis University

Aun más que hoy, la familia en la época colonial era un elemento clave en cualquier estrategia de sobrevivencia, pues las instituciones de bienestar social eran muy escasas y limitadas en los servicios que ofrecían. La importancia de la familia como recurso para evitar la indigencia se destaca en un análisis de las personas asiladas en el Hospicio de Pobres de la ciudad de México, el más grande e importante asilo fundado en la época borbónica. Este enfoque aborda el tema de la familia indirectamente, porque en vez de estudiar la vida privada estudia una institución pública, y en vez de estudiar casos en que las redes de apoyo familiar funcionaban bien, estudia casos en que estaban débiles o ausentes. Mi hipótesis es que la importancia de la familia como estrategia para sobrevivir se puede ver también en los casos en que la estrategia fracasó y las personas terminaron en la indigencia.

LA FUENTE

Los registros y padrones del Hospicio de Pobres nos brindan una oportunidad singular para estudiar a los indigentes de la ciudad de México. Los historiadores se lamentan frecuentemente de que los indigentes dejan pocas huellas escritas. Los analfabetos no producen documentos escritos por su mano; los que no tienen residencia fija no aparecen en los padrones municipales; quienes no tienen bienes ni negocios no dejan contratos notariales ni testamentos, y los que viven aislados de la Iglesia no dejan certificados de bautizo ni de matrimonio. Algunos indigentes (sobre todo hombres) aparecen en los expedientes criminales, pero no se pueden considerar representativos de la población total de estos desvalidos. Igualmente, quienes se registran en los hospitales tradicionales son los enfermos, dementes o ciegos. La ventaja de los documentos del Hospicio de

Pobres es que —por lo menos durante su primer cuarto de siglo— la institución recogió a una amplia gama de los mendigos capitalinos.

La Real Casa de Hospicio de Pobres Mendigos se fundó en 1774 como parte de un ambicioso pero descarriado experimento para eliminar la pobreza. Este plan incluía la fundación casi simultánea de la Casa de Cuna para niños expósitos y del Monte de Piedad, que proporcionaba préstamos a los trabajadores pobres para así evitar que fueran reducidos a la indigencia.[1] La función del Hospicio de Pobres fue delineada por el virrey Bucareli en un bando del 5 de marzo de 1774 que fijó su fecha de apertura para el 19 de ese mes.[2] El bando empezó por prohibir la mendicidad —un cambio fundamental en una sociedad católica donde los pordioseros se consideraban representantes de Cristo, y donde el pedir limosna siempre había sido una manera legítima y legal de ganarse la vida. Al mismo tiempo, el virrey ordenó el recogimiento de todos los mendigos que por su "crecido número... aflige y mortifica a los vecinos de esta populosa Ciudad con sus plegarias e incesantes pedimentos".[3] Los *mendigos fingidos*, o sea, los indigentes aptos para trabajar, serían condenados al servicio militar u obras públicas —el tratamiento tradicional para los vagos. La innovación fue la reclusión forzosa de los *verdaderos pobres* —incluyendo a los ancianos, mujeres y jóvenes ignorados por la vieja legislación contra la vagancia. Éstos permanecerían en el asilo hasta que alguien los viniera a reclamar (firmando una declaración de que no les permitirían mendigar de nuevo), o hasta que aprendieran algún oficio u obtuvieran herencia que les permitiera ganarse la vida "honestamente".

Esta campaña para internar a los mendigos inauguró un nuevo tipo de intervención en la vida diaria de los capitalinos pobres. Los mendigos no sólo serían recluidos sino también transformados en ciudadanos útiles —una meta que demuestra que los reformistas ilustrados ya creían en el concepto de la "cultura de la pobreza", aunque la frase no se inventaría hasta casi dos siglos más tarde. El virrey, el arzobispo, los regidores y los otros ilustres señores que conjuntamente crearon y proporcionaron fondos para el Hospicio, se proponían así modernizar la Nueva España. Esta tarea requería la eliminación de la "ociosidad" del pueblo y el mejoramiento de

[1] Esta ponencia forma parte de una investigación más amplia del Hospicio de Pobres. Para una elaboración de algunos conceptos presentados aquí, véase mi artículo "Vagos y mendigos en la legislación mexicana, 1745-1845", en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1986)*, coordinada por Beatriz Bernal, México, UNAM: 1988, tomo I, pp. 71-87.

[2] Bando de 5 marzo de 1774 en el Archivo General de la Nación, *Bandos*, vol. 8, ff. 210-211.

[3] Esta cita viene de un bando posterior: Bando de 25 junio de 1806 en AGN, *Bandos*, vol. 22, exp. 54, f. 140.

la fuerza laboral; la criminalización de la mendicidad para que este modo de vida fácil no tentara a los pobres hábiles; que el socorro a los desvalidos se hiciera tan desagradable que los pobres prefirieran cualquier empleo en lugar de pedir limosna. Dentro del Hospicio se necesitaba el entrenamiento de los hospicianos mediante un estricto régimen diario de trabajo e instrucción religiosa —porque las autoridades no sólo querían darles oficios útiles a los hospicianos, sino también cambiar su carácter moral y sembrar en ellos una ética del trabajo. De este modo, el asilo serviría simultáneamente para auxiliar, disciplinar y rehabilitar a los indigentes. Y, aunque las autoridades virreinales sabían que algunos ancianos o inválidos nunca podrían ganarse la vida fuera del Hospicio, por lo menos se les apartaría de la vista pública.

Este experimento de reclusión y educación forzada duró pocas décadas en la forma originalmente prevista. El costo de mantener asilados a cientos de indigentes fue prohibitivo, sobre todo después de la bancarrota estatal que acompañó a las guerras de Independencia. Además, los residentes de la capital no siempre cooperaron con el experimento. Muchos mendigos resistieron la reclusión. Y los ricos siguieron dando limosna, proporcionándole así a los indigentes ingresos que les permitían subsistir fuera del asilo. Las aprehensiones de mendigos fueron gradualmente abandonadas. El Hospicio sufrió una dramática reducción en tamaño. Ya para la época de la Independencia se había convertido en un asilo voluntario para ancianos (sobre todo mujeres) y una escuela-internado para huérfanos. Con el tiempo predominó esta última función, y en 1884 el Hospicio se convirtió exclusivamente en escuela.[4]

De este modo, fue solamente durante su primer cuarto de siglo, mientras se internaba a muchos mendigos por la fuerza, que los hospicianos representaban amplios sectores de los indigentes capitalinos. Es verdad que los 500 o hasta 1 000 hospicianos albergados en el asilo no fueron todos los mendigos en una metrópoli tan populosa como México, que tenía alrededor de 130 000 habitantes en 1790.[5] Pero las entradas y salidas de indigentes eran tan frecuentes que el Hospicio efectivamente recogió a muchos más indigentes de los que aparecían empadronados en un día. El único registro completo de entradas y salidas (desde el 3 de agosto de 1807 hasta el 9 de marzo de 1808) demuestra que de cada siete indigentes que

[4] Véanse, por ejemplo, el padrón de la ciudad de México de 1811 en el AGN, *Padrones*, vol. 72, ff. 39-58; "Estado general de la Casa del Hospicio de Pobres de Méjico, feb. 8, 1824", AGN, Archivo Histórico de Hacienda, Estadística, vol. 117, f. 181; y "Reglamento del Hospicio (1884)", Archivo de Salubridad y Asistencia, Fondo Beneficencia Pública, Sección de Establecimientos Asistenciales, Hospicio de Pobres, leg. 12, exp. 11.

[5] Véase Keith Davies, "Tendencias demográficas urbanas durante el siglo XIX en México", *Historia Mexicana*, núm. 83, enero-marzo de 1972, pp. 481-524.

entraban, uno salía dentro de la primera semana y tres más salían dentro de los siguientes cuatro meses.[6] Esta alta tasa de movimiento sugiere que pasaban por la institución bastantes indigentes cada año para que el Hospicio pudiera haber tenido un impacto significativo en la vida de los mendigos capitalinos —más que nada disuadiendo a muchos de pedir limosna por miedo a que también fuesen recogidos.

Al no ser todos los mendigos de la ciudad, los hospicianos tampoco fueron un grupo representativo de los indigentes capitalinos. Siempre hubo un proceso de selección por parte de los administradores del Hospicio, que consideraban que algunos mendigos (sobre todo mujeres y españoles) merecían ayuda especial. Y también hubo un proceso de autoselección entre algunos de los hospicianos. Incluso en las primeras décadas, cuando todavía se recogían mendigos por la fuerza, muchos indigentes —posiblemente, según fuentes posteriores, la mitad—[7] se internaron voluntariamente. Otros internados por la fuerza se escapaban de la institución con regularidad, aprovechándose de los paseos dominicales para nunca regresar.[8] Pero aun sin ser perfectamente representativos de los mendigos mexicanos, los hospicianos reflejaban muchas características de los indigentes de la ciudad de México.

Las fuentes estadísticas para este periodo son pocas y limitadas en la información que ofrecen, pero un excelente padrón eclesiástico de 1795 permite un análisis del perfil demográfico de los 820 asilados que se encontraban en el Hospicio el 12 de abril, día en que el cura de la parroquia de la Santa Veracruz los vino a confesar.[9] Entre ellos había un grupo de 40 soldados desertores y otro grupo de 89 indios *mecas* (chichimecas), encarcelados como prisioneros de guerra. Dado que éstos nunca mendigaron por las calles capitalinas, se excluyen de las estadísticas sobre los indigentes de la ciudad de México. Los 691 hospicianos restantes se recogieron en las calles de la capital o se internaron voluntariamente.

Por falta de datos sobre la población de la ciudad de México en 1795, se han utilizado dos fuentes de fechas cercanas para comparar a los hospicianos con los residentes de la capital. La primera es el padrón virreinal de

[6] "Cuaderno en que se apuntan las entradas de los Pobres (en borrador) y comienza el 3 de agosto de 1807", ASA, Fondo B. P., Sección E. A., Hospicio de Pobres, libro 8.

[7] La primera fuente que nos da el porcentaje de los hospicianos recluidos por la fuerza es de 1803, cuando eran una minoría (40%). Es probable que el porcentaje de ellos fuera mayor en los años anteriores. Véase "Estado del Real Hospicio de Pobres de México en 31 de diciembre de 1803 años", AGN, *Historia*, vol. 441.

[8] Véanse las anotaciones en el "Cuaderno ... de 1807", citado en la nota 6.

[9] "Padrón del Real Hospicio de Pobres del año de 1795", en el Archivo de la Parroquia de la Santa Veracruz, copiado en microfilm por el Church of the Latter Days Saints, Microfilm núm. 35978, Archive of the CLDS, Salt Lake City.

Revillagigedo de 1790.[10] La segunda fuente es el padrón municipal de 1811.[11] Sobre todo, con este padrón posterior hay que tener en cuenta que pudo haber habido cambios significativos en la composición de la población capitalina en los 16 años que transcurrieron desde el padrón eclesiástico. Sin embargo, la riqueza de la información del padrón municipal lo hace muy superior al de Revillagigedo y permite comparaciones que no se podrían hacer con base en el padrón virreinal.

Perfil demográfico de la indigencia

El padrón eclesiástico de 1795 demuestra que la desintegración familiar fue para muchos residentes pobres de la capital mexicana un factor decisivo para reducirlos a la mendicidad y consecuente institucionalización. Pero sólo fue un factor entre muchos que explican la pauperización: lo que más se destaca en este análisis es la similitud entre los hospicianos y la población total de la capital. Esto fue, para mí, una sorpresa. Después de estudiar la ciudad de México por casi 20 años, yo esperaba que la mayoría de los hospicianos fueran mujeres, dada la "feminización" de la pobreza tan notable en mi estudio de las mujeres capitalinas.[12] Esperaba que la mayoría de los hombres fueran ancianos o físicamente impedidos de ganarse la vida, pues los hombres jóvenes y robustos serían denominados vagos y excluidos del asilo. Esperaba que la mayoría fueran migrantes que sufrían dificultades para adaptarse a la vida capitalina. Y esperaba que la mayoría fueran indios, el grupo más pobre de la ciudad de México. Pero cada una de estas hipótesis resultó equivocada.

Para empezar, la mayoría —55%— de los hospicianos mayores de 15 años (la edad que separaba a los "muchachos de los adultos") era de hombres. Esto quiere decir que los hombres estaban desproporcionadamente representados entre los hospicianos, porque las mujeres predominaban entre los residentes de la capital, donde representaban 55% de la población.[13]

La preponderancia de los hombres en el Hospicio refleja la alta tasa de desempleo en la capital mexicana. No fue por enfermedades por lo que la mayoría de hombres se vio reducida a la indigencia. El padrón de 1795 sólo anota tres asilados con impedimentos: un hombre paralítico y dos demen-

[10] Véase Alexander von Humboldt, *Political essay on the kingdom of New Spain*, trad. John Black, Londres, 1814, vols. 1: p. 246; 2: p. 62; 4: p. 293, y el cuadro A1.

[11] Véase la descripción del muestreo que hice del padrón manuscrito de 1811 en Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 331-334.

[12] Arrom, *Las mujeres...*, cap. 4.

[13] *Ibid.*, cuadro A2, p. 334.

tes. Éstos parecen demasiado pocos, aun si consideramos que las autoridades intentaban excluir del asilo a los indigentes que podían asilarse en alguno de los hospitales especializados de la capital.[14] Una estadística posterior es más confiable: un informe sobre el estado del Hospicio en 1803 registra a 33% de los hombres y niños como: ciegos (10%), epilépticos (7%), tullidos y cojos (6%), paralíticos e insultados (7%), o enfermos habituales (4%).[15] Aunque tenían más dolencias que las mujeres (sólo 24% de ellas tenía alguno de esos impedimentos), parecería que la mayoría de los hombres estaba apta para ganarse la vida.

Muchos de éstos eran sin duda vagos que se estaban "rehabilitando". A pesar de que el gobierno quiso separar a los *vagos y viciosos* de los *verdaderos pobres*, algunos llegaron al Hospicio como *corrigendos*. Por ejemplo, sabemos por algunos billetes sueltos de entradas entre 1774 y 1776 que fue bastante común que los vecinos de la capital hicieran lo mismo que el platero José Salvatierra, quien puso a un aprendiz en el Hospicio para que le dieran "el castigo merecido por descuido".[16] El virrey Branciforte confirmó que el Hospicio se había usado en parte como institución penal en un bando del 6 de febrero de 1798 en el cual ordenó que se terminara la práctica de usar al Hospicio como "casa de corrección", para que sus escasos fondos pudieran destinarse enteramente a los pobres verdaderamentes necesitados.[17]

El predominio de hombres entre los hospicianos también refleja la función del asilo de enseñarles oficios útiles a los jóvenes. Algunos, como el huérfano de padre don José Verdugo, entraron voluntariamente para que le dieran destino ("o bien de texer, o bien de escrivir... para que se consiga que con el tiempo ... pueda sustentar a la citada su Madre" viuda).[18] No fue así con las mujeres, porque se consideraba que ellas necesitaban poco entrenamiento formal para desempeñar sus funciones económicas en la ciudad, que consistían sobre todo en el servicio doméstico, la preparación de la comida o la costura.[19] De hecho, muchas de las hospicianas fueron puestas a servir en casas particulares poco después de haber recibido una rudimentaria educación religiosa y moral.

[14] Sobre los hospitales, véanse Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, 2 vols., México, Jus, 1960, y Bradley L. Chase, "Medical care for the poor in Mexico City, 1770-1810: one aspect of the Spanish colonial beneficencia," tesis de doctorado, University of Maryland, 1975.

[15] Desafortunadamente este documento no da las edades de los enfermos. "Estado del Real Hospicio de Pobres de Mexico en 31 de diciembre de 1803 años," AGN, *Historia*, vol. 441, fol. 7, f. 12.

[16] ASA, Fondo B. P., Sección E. A., Hospicio de Pobres, libro 1 (1776).

[17] AGN, *Bandos*, vol. 19, exp. 91.

[18] Petición de su padrino, Martín Josef Verdugo, el 7 de noviembre de 1777, entre los billetes sueltos de entrada, Archivo de Salubridad y Asistencia, Fondo Beneficencia Pública, Sección de Establecimientos Asistenciales, Hospicio de Pobres, libro 1.

[19] Arrom, *Las mujeres...*, cap. 4.

Igual que la pauperización no parece haber tenido la correlación esperada con el género, tampoco parece tenerla con el lugar de origen. Como demuestra el punto C del cuadro 1, 30% de los hospicianos nació fuera de la ciudad de México. Aunque no tenemos datos sobre el lugar de origen de la población capitalina en 1790, los datos de 1811 —cuando la migración había aumentado a causa de los refugiados de las guerras de Independencia— sugieren que la proporción de migrantes entre los hospicianos en 1795 no superó la existente entre los residentes de la capital. Y las pautas migratorias de los indigentes se parecían a las de los residentes de la metrópoli:[20] si bien los 207 migrantes venían de 17 de los actuales estados mexicanos y de cuatro países extranjeros, las dos terceras partes venían de lo que hoy son los estados de México, Puebla e Hidalgo, y muchos de éstos provenían de los pequeños pueblos que rodeaban la capital. Sin duda, ésta fue una época con altas tasas de migración del campo hacia la capital, pero los migrantes no tenían más probabilidad de terminar en la indigencia que los que habían nacido en ella.

Tampoco tenían ventaja los miembros de algún grupo étnico. El punto A del cuadro 1 demuestra que la composición étnica de los hospicianos en 1795 era muy parecida a la registrada en 1790 por el padrón de Revillagigedo. Más de la mitad de los hospicianos se consideraba de *españoles* (comparado con 49% de la población capitalina) y sólo 25% se consideraba *indio* (comparado con 24% de la población). De modo que los indios, el grupo de menor rango en la capital, no predominó entre los mendigos internados en el Hospicio. Esta información manifiesta la imperfecta correlación entre raza y clase social a finales de la colonia, y lo peligroso que es suponer que el ser español daba protección contra la indigencia. Claramente había mucha más pobreza entre la población española de lo que se ha pensado.

Esto es tan cierto que 10% de los hospicianos usaba el título honorífico de *don* o *doña* (punto B del cuadro 1). Éstos eran los *pobres vergonzantes* o *pobres de solemnidad*, quienes vivían en cuartos privados —o por lo menos, en cuartos más secos— en el segundo piso del Hospicio, separados de "los de abajo", es decir, de los que vivían en los grandes dormitorios comunes. La presencia de tantas personas "respetables" entre los asilados demuestra que el alto nivel social tampoco proporcionaba protección contra la pauperización. En este grupo parece que eran sobre todo las mujeres las que caían en la indigencia: 14% de las hospicianas usaba el título de *doña*, comparado con sólo 6% de los hombres. La prominencia de estas mujeres distinguidas entre las asiladas refleja la falta de oportunidades "honradas" para que se ganaran la vida. Aunque las mujeres indias o de las castas con frecuencia

[20] *Ibid.*, p. 133 y nota 17.

tomaban empleo o ponían negocio público, lo que era muy raro entre mujeres con ciertas pretensiones sociales;[21] dado que ellas considerarían igualmente degradantes las alternativas de trabajar y de mendigar, algunas indigentes *vergonzantes* podrían haber preferido el albergue del Hospicio a las dificultades que confrontaban afuera —y parece que muchas de éstas se recogieron voluntariamente en el Hospicio, e incluso algunas vivieron muchos años asiladas.

CUADRO 1
Indigentes asilados en el Hospicio de Pobres, 1795*

	Hombres		*Mujeres*		*Todos*		*Ciudad-1790*
	Núm.	%	*Núm.*	%	*Núm.*	%	%
A. Raza							
Español	192	52	165	52	357	52	49
Casta	94	25	69	22	163	24	27
Indio	89	24	82	26	171	25	24
Total	375	100	316	100	691	100	100
B. Don/doña	21	6	45	14	66	10	
Sin título	354	94	271	86	625	90	
Total	375	100	316	100	691	100	
C. Lugar de origen							
Extranjeros	5	1	3	1	8	1	2
Migrantes nac.	122	33	84	27	204	30	38
Ciudad de Mex.	249	66	230	73	479	69	60
Total	376	100	317	100	691	100	100
D. Estado civil (mayores de 15 años)							
Solteros	130	45	96	41	226	43	37
Casados	70	24	57	24	127	24	44
Viudos	91	31	83	35	174	33	19
Total	291	100	236	100	527	100	100
E. Edades (mayores de 15 años)							
15-24	33	11	69	29	102	19	29
25-39	50	17	81	34	131	25	36
40-59	124	43	70	30	194	37	27
60 y más	84	29	16	7	100	19	8
Total	291	100	236	100	527	100	100
F. Edad promedio (mayores de 15 años)							
	47.3		34.8				

*Estas estadísticas excluyen a 40 soldados desertores y 89 indios mecas.

[21] *Ibid.*, cap. 4.

En resumen, ningún grupo social o étnico estaba exento de la pauperización. Pero dentro de cada grupo había algunos factores demográficos clave que predisponían a sus miembros a la indigencia. La causa más común de la pauperización era la vejez. La composición de los hospicianos por edades contrasta fuertemente con la de los residentes de la capital en 1811 (punto E, cuadro 1). Había menos personas de 15 y 40 años entre los hospicianos que entre la población capitalina (44 *versus* 65 por ciento), y muchos más sobre la edad de 40 (56 *versus* 35 por ciento fuera del Hospicio). Esta discrepancia fue particularmente notable entre los ancianos: 19% de los hospicianos era mayor de 60 años, comparado con sólo 8% de la población capitalina. La correlación de la pauperización con la vejez refleja la pérdida de la capacidad de ganarse la vida, sobre todo para los hombres. Pero más que nada, para las mujeres españolas que raramente trabajaban, la vejez significaba la pérdida de las redes familiares por la muerte de padres, hermanos, tíos o hijos.

Otro factor asociado con la pauperización fue el estado de soltería o de viudez, que con frecuencia se correlacionaba también con la vejez. El punto D del cuadro 1 demuestra que la proporción de hospicianos casados era mucho menor que la de los residentes de la ciudad (24% de los hospicianos mayores de 15 años, comparado con 44% de la población capitalina). La preponderancia de hospicianos solteros (43%) y viudos (33%) manifiesta la importancia del matrimonio como recurso para la sobrevivencia, pues los esposos se cuidaban mutuamente. La falta de compañero —o su pérdida por la muerte— fue para muchos residentes de la capital el factor que los redujo a la indigencia.

No obstante, es importante recalcar que el matrimonio no siempre garantizaba la solvencia, dado que una cuarta parte de los hospicianos declararon ser casados (véase el cuadro 2). La mayoría de éstos estaba separada o fue abandonada (78%), una condición tan prevaleciente entre los hombres como entre las mujeres (los hospicianos casados pero solitarios representaban 19% de los hombres y 18% de las mujeres). Pero también había 14 parejas casadas entre los asilados. Estos matrimonios vivían en dormitorios separados, mucho de ellos con sus hijos, prueba de que aun teniéndose los unos a los otros no pudieron evitar la indigencia. El factor decisivo en la pauperización de estas parejas puede haber sido la vejez, puesto que 71% de los esposos tenía más de 50 años (aunque sus esposas típicamente eran siete años más jóvenes). Otro factor que puede haber contribuido a su indigencia fue que en la mayoría (58%) de estas parejas asiladas, uno de los esposos era inmigrante. Esta circunstancia pudiera significar que su red de parientes fuera más débil que la que gozaban las parejas nacidas en la capital, porque la familia extendida —y no sólo la unidad nuclear— era un recurso decisivo para evitar la indigencia.

La importancia de los parientes como recurso de sobrevivencia se destaca en documentos relativos a dos indigentes que solicitaron entrar en el Hospicio voluntariamente. El 20 de julio de 1774 don Martín Josef de Aguilar, "pobre de solemnidad", pidió entrada por encontrarse sin posibilidad de ganarse la vida. Su solicitud fue rechazada porque, según anotó el administrador, tenía parientes que lo podían mantener. El 18 de noviembre de 1776 una mujer identificada sólo como "la Olguín" fue rechazada de manera semejante, junto con sus hijos por tener esposo. El director le amonestó que se reuniera con su marido "que nosotros no podemos divorciar".[22] Estos casos sugieren que el Hospicio intentaba convencer a los ciudadanos de la capital de que cuidaran a sus parientes indigentes. Por consiguiente, es probable que la mayoría de los asilados no tuviera familiares capaces de mantenerlos.

CUADRO 2
Hospicianos casados por edad y sexo, 1795

	Esposos solos		*Esposas solas*		*Parejas**	
Edad	*Núm.*	*%*	*Núm.*	*%*	*Núm.*	*%*
20-29	1	2	17	39	3	21
30-39	11	20	14	33	1	7
40-49	12	22	8	19	—	—
50-59	17	30	2	5	7	50
60-69	12	22	2	5	3	21
70 y más	3	5	—	—	—	—
Total	56	101	43	100	14	100
Edad promedio	51		34			

* Las parejas están registradas por la edad del marido.

Al dividir estos datos demográficos por sexo, resaltan otros factores que contribuían a la penuria. La diferencia más notable entre los hombres y las mujeres asilados estaba en sus edades, puesto que los hombres eran más viejos, como grupo, que las mujeres (puntos E y F, cuadro 1). La edad promedio de las mujeres (basada en las personas mayores de 15 años) era de 34.8 años —12.5 años menor que el promedio de los hombres. Este contraste es todavía más marcado al examinarse la población internada por grupos de edades. Más de la mitad de las mujeres (53%) era menor de 40 años, comparado con sólo 28% de los hombres; por otra parte, 29% de los hombres era mayor de 60 años, comparado con sólo 7% de las mujeres. Por lo tanto, resulta que las mujeres asiladas eran muy parecidas en edad a las

[22] ASA, Fondo B.P., Sección E.A., Hospicio de Pobres, libros 1 (1774) y 2 (1776-1777).

mujeres capitalinas. Lo que distinguió la población de asilados fue los muchos hombres ancianos entre ellos.

La relativa escasez de hombres jóvenes dentro del Hospicio (si se excluyen los soldados desertores) refleja en parte la designación de mendigos jóvenes y sanos como vagos que en muchos casos fueron forzados a trabajar fuera del Hospicio. Por el contrario, las mujeres jóvenes que se encontraban pidiendo limosna tenían más probabilidad de ser designadas como *verdaderas pobres* que merecían la caridad pública, sobre todo si eran españolas, pues los oficiales de policía que las recogían y el administrador que las admitía no esperaban que las mujeres blancas se ganaran la vida solas. De este modo, la preponderancia de mujeres jóvenes refleja las ideas de la época sobre la dependencia de las mujeres. Pero también es posible que en realidad hubiera más indigencia entre las mujeres jóvenes que entre los hombres porque sus posibilidades de conseguir empleo —y el nivel de sus ganancias— eran inferiores a las de sus hermanos.

Las dificultades enfrentadas por las mujeres jóvenes se magnificaban si tenían hijos que cuidar, como fue el caso de 37% de las esposas abandonadas o separadas y de 33% de las viudas asiladas. Estas madres entraban en el Hospicio con un promedio de dos o tres hijos. Una, que llegó de noche, embarazada y con tres hijos, dio a luz al día siguiente.[23] En este caso el embarazo e inminente llegada de su cuarto hijo fue el factor que la llevó a buscar asilo. Las cargas de la maternidad explican gran parte de las diferencias entre las edades de los hombres y mujeres casados que se encontraban asilados. Como se puede ver en el cuadro 2, 72% de las 43 esposas abandonadas o separadas tenía menos de 40 años, comparado con sólo 22% de los 56 esposos solitarios; por el contrario, 57% de los maridos abandonados o separados era de mayores de 50 años, comparado con sólo 10% de las esposas solitarias. La separación del esposo que sostenía a la familia con sus ganancias parece haber sido la clave de la pauperización de estas mujeres que no podían mantenerse a sí mismas, sobre todo si tenían hijos, sin la ayuda de los maridos. Por otra parte, los hombres perdían la posibilidad de sobrevivir sin sus esposas sólo con la vejez.

Estas cifras sugieren que la familia fue un recurso más crítico para las mujeres de todas las edades, dado que sus oportunidades de ganarse la vida eran limitadas y la maternidad las hacía más vulnerables a la pauperización. Es más, la importancia del matrimonio como recurso fue más notable —por su ausencia— entre las *doñas* asiladas, que solían ser solteras más a menudo que las mujeres del pueblo: 51% de ellas se registró como *sin estado*, comparado con sólo 39% de las mujeres del pueblo, quienes tenían más

[23] "Cuaderno en que se apuntan... 1807".

oportunidades de empleo y por esto más posibilidades de subsistir aun con redes familiares reducidas.

Si bien los ancianos, solteros y viudos, y –sobre todo entre los jóvenes– las madres solitarias eran los más vulnerables a la pauperización, no se puede ignorar la diversidad de los hospicianos. Aproximadamente la mitad de ellos estaba en la flor de la vida, dado que 46% de los asilados tenía entre 15 y 45 años de edad. Un número sorprendente era de hombres robustos que fueron admitidos en el asilo en vez de ser condenados a las penas prescritas para la vagancia. Y la mayoría de los hospicianos no parecía tener impedimentos físicos ni mentales que les imposibilitara ganarse la vida. De hecho, este análisis de los hospicianos corrobora la hipótesis de Frederick Shaw de que muy poco separaba al artesano honesto del lépero.[24] Su estudio del Tribunal de Vagos desde 1828 hasta 1852 sugiere que una crisis rutinaria, como la pérdida de un empleo o una enfermedad, podía fácilmente reducir a la indigencia a un trabajador del pueblo que –aun en los mejores tiempos– vivía muy cerca del margen de subsistencia. Al tenerse en cuenta que el *populacho* o *plebe* representaba las tres cuartas partes de la población capitalina,[25] no sorprende que los indigentes asilados tuvieran tantas características comunes con los residentes de la capital. Esta semejanza se reforzaba por la presencia entre los hospicianos, sobre todo entre las mujeres, de indigentes distinguidos que no provenían del pueblo, sino de la *gente de bien.*

Conclusión

Este análisis de los hospicianos en 1795 sugiere que para muchos pobres con características diversas, el factor clave en su pauperización fue la desintegración de los lazos familiares. Ésta ocurría en la vejez, que podía traer la muerte del cónyuge, o (sobre todo para los solteros) la de padres, hermanos, o tíos. También ocurría, sobre todo para la mujer joven, cuando se separaba del marido que la mantenía. Por eso es que las personas solitarias (casadas pero separadas, solteras y viudas) predominaban entre los hospicianos de todas las edades. Y, aunque este análisis se ha concentrado en los mayores de 15 años, esta conclusión describe todavía más claramente a los muchachos del Hospicio, que representaban el 23% de los asilados y solían ser huérfanos. Todas estas personas se veían reducidas a la indigencia porque les faltaba el recurso crítico del parentesco.

[24] Frederick Shaw, "Poverty and politics in Mexico City, 1824-1854", tesis de doctorado, University of Florida, 1975.

[25] Véase la discusión en Arrom, *Las mujeres...*, pp. 20-21.

Este estudio también sugiere dos hipótesis más bien teóricas y comparativas. Primero, que la familia y las estrategias familiares de sobrevivencia no deben estudiarse como parte de la vida privada aislada de las instituciones públicas. Esta estrategia "privada", si uno quiere llamarla así, fue necesaria y ha persistido con mucha solidez en México por la debilidad de las instituciones públicas de bienestar social. Aparte de los hospitales para enfermos y dementes, el Hospicio de Pobres fue la única institución que proporcionaba albergue (aunque a veces fuera desagradable) a los indigentes adultos y sanos de la ciudad de México a finales del siglo XVIII. Pero este recurso no perduró al convertirse el Hospicio en una escuela para huérfanos. Durante las primeras décadas del siglo XIX, el Hospicio siguió proporcionando albergue a algunos ancianos (sobre todo mujeres) que voluntariamente se recogían en él. Pero ya para mediados de siglo eran tan pocos, que se puede decir que los indigentes adultos sanos ya no eran servidos por institución de bienestar público alguna.[26] Al mismo tiempo, es probable que las limosnas de los ricos se redujeran por la recesión económica. Es más, dar limosna fue prohibido por un decreto del 7 de marzo de 1828,[27] aunque esta legislación no parece haber entrado en vigor. Las limosnas de la Iglesia también deben haberse reducido durante la Reforma, cuando la Iglesia perdió tantos bienes. Y aun después de la Revolución los servicios para los pobres permanecieron muy deficientes en México. Por eso es que, para los pobres mexicanos, el recurso más eficaz para la sobrevivencia siguió siendo el de la familia. No ha habido alternativa.

De hecho, esta debilidad de la infraestructura estatal distingue a Latinoamérica de los países europeos donde el Estado gradualmente vino a suplantar muchas funciones tradicionales de la familia.[28] Y ayuda también a explicar la importancia tan comentada de la familia en Latinoamérica. Para entender la persistencia de las estrategias "privadas" de supervivencia es necesario tener en cuenta la escasez de los recursos públicos —hecho que nos debe recordar lo problemático que es distinguir lo público de lo privado.

[26] Véanse Joaquín García Icazbalceta, *Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital...*, México, 1907; Juan de Dios Peza, *La beneficencia en México,* México, 1881, y D.S. Chandler, *Social assistance and bureaucratic politics: The montepíos of colonial Mexico, 1767-1821,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.

[27] Art. 11 del decreto del 7 marzo de 1828 en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana...*, núm. 553, vol. 2, pp. 62-63.

[28] Para una reseña de este tema, véanse Abram de Swaan, *In care of the State: health care, education and welfare in Europe and the USA in the modern era,* Cambridge, Polity Press, 1988, y Moisés González Navarro, *La pobreza en México,* El Colegio de México, 1985.

LA MORAL PÚBLICA EN PARAGUAY: IGLESIA, ESTADO Y RELACIONES ILÍCITAS EN EL SIGLO XIX

BARBARA POTTHAST-JUTKEIT
Universidad de Bielefeld

En el curso de su historia, Paraguay ha recibido varios epítetos. Durante los primeros años de la conquista era afamado como "paraíso de Mahoma" a causa de la supuesta poligamia desenfrenada en Asunción. En el siglo XIX se le conocía en Europa como "la China" o "la Rusia sudamericana" por su aislamiento y después de la Guerra de la Triple Alianza (1864/1865-1870) que erradicó a casi toda la población masculina del país, Paraguay llegó a ser conocido como "el país de las mujeres", no sólo por la superioridad numérica de la población femenina, sino también porque éstas realizaban la mayor parte, cuando no todo el trabajo, y al menos en opinión de varios visitantes masculinos, hacían todo lo posible para retener a un hombre. El estereotipo del hombre paraguayo perezoso y la mujer laboriosa y resuelta persiste hasta hoy día. En los relatos de viaje aparece además el estereotipo de la bella mestiza paraguaya fumando cigarros enormes y disfrutando de una moral sexual bastante relajada.

Las razones para esta situación, en especial para el trato relajado con el otro género y la relativa independencia de la mujer paraguaya, se buscan por lo general en dicha guerra. No obstante, se puede mostrar que la sexualidad y las relaciones de género diferían en Paraguay, ya desde un principio, de las normas europeas y de los centros de la colonización hispánica en América. Para la época colonial el funcionario real Félix de Azara nos da abundantes testimonios sobre lo que él consideraba una horrible relajación de las costumbres.[1] Esto no cambió después de la Independencia, aunque en las escasas memorias de extranjeros que visitaban el país en estos años predominaban comentarios sobre las peculiaridades políticas y económicas de la "China de Sudamérica". Pero ocasionalmente se encuentran frases al respecto. En 1820, por ejemplo, el médico suizo J. R. Rengger, anotó en su diario: "No puedo, por todo lo que he visto hasta ahora, dar un cuadro de costumbres favorables de la población local". Los

[1] Véase Azara, *Memoria...*, pp. 4-5 y 259 y Azara, *Viajes...*, II, pp. 163-164 y 188.

hermanos británicos Robertson hicieron comentarios parecidos y su compatriota Mulhall juzgó, tres décadas más tarde: "La moral pública no está de lo mejor y se dice que Francia ha exigido cumplir todos los mandamientos menos el sexto (anglizado el séptimo)".[2]

Ya estas pocas citas indican una continuidad en el comportamiento sexual y en las relaciones de género que va más allá de la "gran guerra". Es de suponerse que una situación demográfica —tan extrema como la paraguaya en las últimas decadas del siglo pasado— influye en estos aspectos pero no los cambia por completo. Además hay que tener en cuenta que este desequilibrio de los sexos se borraba rápidamente en las siguientes generaciones. Son más bien las circunstancias políticas, económicas y culturales las que influyen en lo que en el siglo pasado se llamó "la moral pública".

En Paraguay el hecho de que los conquistadores desde un principio formaran una alianza con los indios guaraníes que se cimentó con la entrega de mujeres guaraníes a los españoles es tan "responsable" para las estructuras familiares en el país como la ausencia de mujeres blancas que hubiesen podido actuar como transmisoras de las normas de vida cristiana y moral católica. También la relativa pobreza del país —en combinación con la abundancia de tierra para la subsistencia— influyeron en la situación social.

Este artículo no puede abordar todos los aspectos mencionados, sólo quiere resaltar el factor político e institucional que en el Paraguay del siglo XIX muestra rasgos muy particulares. Gran estabilidad gubernamental y falta tanto de fuerzas poderosas antagónicas al régimen como de influen-

[2] Rengger, *Reise...*, p. 409, véase también p. 411; Robertson, *Dr. Francia...*, III, p. 145; Mulhall, *Cottonfields...*, p. 108; Mansfield, *Paraguay...*, pp. 352-353; Masterman, *Siete años...*, p. 50, o el comentario del ministro francés, Laurent-Cochelet, cit. en Rivarola, *La polémica...*, p. 110. La belleza de las mujeres paraguayas llamó también la atención de casi todos los viajeros de aquel entonces, véase p.e. Mulhall, *Cottonfields*, p. 88 o Robertson, *Dr. Francia...*, I, p. 311. Esta impresión europea de una moral bastante relajada surgió también porque en el campo los niños andaban desnudos hasta llegar a los diez años, más o menos, y los adultos portaban poca ropa en el verano. Pero lo que más llamó la atención fue el hecho de que los paraguayos, que son descritos siempre como personas muy aseadas, se bañaban diariamente en el río, tanto hombres como mujeres, y esto sin pudor. Véase Mulhall, *Cottonfields...*, pp. 86, 108; Page, *Le Paraguay...*, pp. 10-11; Descalzi, *Diario...*, p. 44; Rengger, Reise..., p. 450; Robertson, *Dr. Francia...*, III, pp. 146-148; Masterman, *Siete años...*, pp. 25-26; Varela, *Elisa Lynch*, pp. 200, 206, 223, 226, 229-230. Bermejo, *Vida...*, pp. 199-200, relata: "En el campo se veían [!] jóvenes de ambos sexos, caminar y ejercer sus faenas campestres completamente desnudos, bañarse juntos hembras y varones, y retozar de manera sexos encontrados, que yo mismo me he visto precisado á tomar diferente rumbo para desatender escenas ofensivas á la moral. Lo más extraño del caso es que lo verificaban persuadidos de que no lastimaban el pudor ni maltrataban las buenas costumbres." Esto sólo cambió a principio de nuestro siglo. Hace algunos años una anciana se acordaba: "Nosotros los de antes [...] éramos inocentes; no había malicia en nada y nos respetábamos mucho. Así podían bañarse en el arrollo hombres y mujeres y aquéllos nunca molestaban a ninguna mujer". Entrevista con María Concepción Candado, en *La Tribuna*, 1 de marzo de 1970.

cias extranjeras, convierten este país en un buen ejemplo para estudiar el efecto de ciertas medidas del gobierno.

En la primera parte voy a desarrollar un breve panorama de la situación política del país después de la Independencia. Mi interés se centrará en algunas leyes sobre el matrimonio y relaciones ilícitas, así como en la política que se refiere a la institución que más influye en la "moral pública", es decir, la Iglesia. Analizaré los efectos de esta legislación mediante un censo y fuentes eclesiásticas (bautismos, matrimonios, impedimentos matrimoniales). En una segunda parte plantearé la pregunta de cómo la situación social y demográfica descrita influye en el papel de la mujer, sobre todo en el concepto del honor femenino vigente en el Paraguay.

La política de Gaspar Rodríguez de Francia

Paraguay fue uno de los primeros países hispanoamericanos en proclamar la Independencia. Ésta, sin embargo, tuvo que ser defendida no tanto contra España, sino más bien contra Buenos Aires, que reclamaba la soberanía sobre todas las provincias del virreinato. Al principio el poder estaba en manos de la Junta, cuyos miembros provenían de la élite criolla. Sin embargo, en 1814, en un momento crítico del movimiento independentista, un miembro provisional de la Junta, el abogado José Gaspar Rodríguez de Francia, de origen más humilde que la mayoría de sus colegas, fue proclamado Dictador de la República. En un principio se trató de una medida provisional para asegurar la Independencia, pero después de dos años en el poder, Francia se hizo proclamar dictador perpetuo y gobernó el país firmemente hasta su muerte en 1840. El fascinante y polémico doctor Francia dio absoluta prioridad a la custodia de la Independencia por encima de todo objetivo político. Esto significó, entre otras cosas, la ruptura con el poder de la élite de comerciantes, orientada a la exportación y dominada por españoles y porteños y, por lo menos en opinión del ilustrado doctor Francia, la reducción del poder de la Iglesia católica. A fin de lograr el primer objetivo, el dictador clausuró los puertos del país, permitiendo un comercio y una migración limitados y controlados por uno de ellos solamente.[3]

Sin embargo, más importante para lo que nos concierne, fue la medida que tomó mientras era todavía uno de los dos cónsules de la República. El 1 de marzo de 1814 prohibió a todos los europeos casarse con mujeres de origen europeo, es decir, de ascendencia española, ya fueran de la clase más

[3] Chaves, *El Supremo Dictador*; Kahle, *Grundlagen...*; White, *Paraguay's Autonomous Revolution...*

baja o más alta.[4] Si los españoles querían contraer matrimonio estaban obligados a hacerlo con mujeres indias, mulatas o negras, lo que equivalía al completo desmoronamiento de su posición social. Al principio esta ley sólo se aplicaba a los europeos recién llegados al Paraguay, pero después incluyó a todos, independientemente de cuanto tiempo hubiesen residido en América e incluso a personas de otros países latinoamericanos.

CUADRO 1
Matrimonios

Asunción, parroquia de la Encarnación 1801-1837			
1801	7	1823	8
1802	15	1824	6
1803	7	1825	13
1804	8	1826	11
1805	9	1827	5
1806	12	1828	13
1807	15	1829	9
1808	7	1830	6
		1831	13
1816	17	1832	8
1817	16	1833	12
1818	7	1834	13
1819	8	1835	11
1820	8	1836	9
1821	8	1837	7
1822	2		

Fuente: Paraguay, Church records, Asunción, parroquia de la Encarnación, matrimonios 1763-1865, Genealogical Society of Utah, film núm. 1161932.

Aparte de esto, la antigua ley española que prohibía el matrimonio entre las castas sin una licencia especial, siguió vigente. Si consideramos que todavía hasta 1825 los miembros del ejército paraguayo también debían solicitar un permiso del dictador si deseaban casarse, resulta evidente el control ejercido por Francia sobre la formación de las nuevas familias, no sólo de la élite local, sino sobre la mayor parte de la población. El matrimonio se convirtió en un asunto fastidioso y complicado.

[4] En caso de transgresión, tanto los europeos como los sacerdotes que hubieran celebrado tal enlace, estaban amenazados con la confiscación de sus propiedades y el encarcelamiento. El mismo castigo se aplicaría en caso de seducción entre europeos si este acto implicaba el obligarse al matrimonio. A los españoles se les prohibió también actuar como padrinos. Kahle, *Grundlagen...*, pp. 283-287; Chaves, *El Supremo...*, p. 158; Rengger, *Reise...*, pp. 92 y ss y p. 140.

CUADRO 2
Matrimonios

Año	*Encarnación*	*Villa Rica*	*Concepción*	*Santa Rosa*
1838	12	34	–	29
1839	8	0	–	38
1840	9	81	–	36
1841	13	43	–	24
1842	21	31	10	32
1843	33	23	18	49
1844	22	14	12	25
1845	20	15	13	15
1846	16	–	10	14
1847	–	–	15	22
1848	–	–	8	17
1849	6	–	16	14
1850	14	53	12	7
1851	13	51	16	10
1852	20	31	13	19
1853	14	49	7	9
1854	14	69	18	12
1855	16	57	13	18
1856	30	42	30	12
1857	21	54	54	–
1858	17	75	36	–
1859	6	–	38	–
1860	8	–	11	–
1861	11	–	18	–
1862	9	–	9	–
1863	9	–	5	–
1864	12	–	–	–

Fuente: Paraguay, Church records, Asunción, parroquia de la Encarnación, matrimonios 1763-1865, Genealogical Society of Utah, film núm. 1161932; Concepción, parroquia de la Catedral, Horqueta y Loreto, matrimonios 1840-1937, film núm. 1219243; Villa Rica, parroquia de la Catedral, matrimonios 1830-1893, film núm. 1291355; Misiones, Santa Rosa, matrimonios 1826-1863, film núm. 1219488.

Entre la élite, el matrimonio y la legitimidad se vieron afectados, aunque el intento de Francia de destruirlos tuvo sólo un éxito parcial. Económicamente sí obtuvo éxito, aunque no en sus supuestas intenciones de completar el ya intenso entrecruzamiento racial de la población paraguaya.[5] Numerosos miembros de la vieja aristocracia, si no estaban encarcelados, habían sido desterrados por el dictador a las regiones remotas o se retiraron voluntariamente a las estancias en el campo, intentando vivir allí lo más discretamente posible. En vez de casarse con muchachas indias o mulatas, vivían simplemente en uniones consensuales o visitando a las

[5] Véase Potthast, *Las consecuencias...*

mujeres con las que no les estaba permitido casarse. El concubinato llegó a ser aceptado incluso entre la clase alta de la sociedad paraguaya,[6] aunque después del fallecimiento de Francia, en 1840, los antiguos enemigos del dictador "salieron a la luz" de nuevo y solicitaron autorización para ocupar sus anteriores funciones y también para casarse.

Por otra parte, la política eclesiástica de Francia agravó la situación. Rompió las relaciones con Roma y con la arquidiócesis de Buenos Aires y en 1819 depuso al último obispo colonial, Pedro García Panés. Cinco años después suprimió todas las órdenes religiosas y confiscó sus propiedades. Al mismo tiempo clausuró el Colegio Seminario de San Carlos, la única institución de educación superior en todo el país que formaba al clero nacional. Convirtió a la Iglesia en un instrumento del Estado, "pero hizo poco para convertirla en un instrumento efectivo. En los últimos años de su régimen ésta carecía de dirección [...], desmoralizada e incapaz de proporcionar el clero para incluso la mitad de las parroquias de la nación".[7]

Esto significa que incluso las personas que deseaban contraer matrimonio y a quienes les estaba permitido hacerlo de acuerdo con la ley de Francia, tropezaban con diversos obstáculos si querían llevar a la práctica su propósito. Sin embargo, a la mayoría de la gente de la clase baja esto le resultaba indiferente. La procreación y el entrecruzamiento racial se habían estado llevando a cabo durante mucho tiempo fuera del matrimonio. Más allá de los pueblos de las misiones, la incidencia de la Iglesia nunca había sido significativa en Paraguay. El aspecto económico del matrimonio, a mi juicio el factor más importante del decreto de Francia para los europeos, no preocupaba a los paraguayos que no pertenecían a la élite nacional. Éstos eran demasiado pobres para ocuparse de problemas hereditarios o sobre cómo enriquecerse a través de un ingenioso enlace matrimonial.

La política anticlerical (no antirreligiosa) y la xenofobia del doctor Francia tuvo el efecto secundario de debilitar la institución matrimonial.[8]

[6] Aparentemente la élite criolla también asumió esta norma. Les estaba permitido casarse entre sí, pero pertenecían al mismo grupo social que los europeos. Así pues, el ya escaso número de posibles contrayentes matrimoniales aceptables disminuyó. Por lo demás, la mayoría de ellos podía contarse entre los enemigos políticos del dictador. Por lo demás, la mayoría de ellos podía contarse entre los enemigos políticos del dictador. Por tal motivo y a fin de no llamar la atención, probablemente prefirieron evitar solicitar una licencia matrimonial. Véase también la discusión del desarrollo de los números de matrimonios. Además de esta prueba estadística existe una gran cantidad de tales peticiones en el Archivo Nacional de Asunción (en lo sucesivo abreviado como ANA), Sección Nueva Encuadernación (NE), especialmente en los volúmenes 1932, 1954, 2007, 2121, 2140, 3008, 3013 y 3022.

[7] Cooney, *The Reconstruction...*, p. 9.

[8] Otro factor importante que debilitó la institutción del matrimonio fue la ausencia transitoria de sus hogares de la mayoría de hombres y el hecho de que las mujeres tuvieran que ocuparse de sacar adelante a la familia y a los hijos. Los hombres que trabajaban en las estancias permanecían fuera largas temporadas ocupándose del ganado. Otros trabajaban en

Esto puede verse claramente en el rápido crecimiento del ya alto porcentaje de ilegitimidad durante este periodo. En la parroquia de la Encarnación, una de las cuatro de la capital, el porcentaje de hijos naturales alcanzó 51% en 1818 y 1819. En los dos años siguientes aumentó a 56 y 64%, respectivamente. En 1835-1836 se elevó a más de 79%. En otros lugares los porcentajes no eran tan extremos, pero aumentaron drásticamente. A la muerte del dictador la ilegitimidad se elevó de 37 a 54% en Villa Rica; de 33 al 50% en el septentrional pueblo de Horqueta, y en la inicial misión de Santa Rosa de 28% en 1818 llegó a 35% (véase el cuadro 3).

La promoción de la moral pública durante la presidencia de Carlos Antonio López

Después de la muerte de Francia en 1840 y de año y medio de un confuso gobierno militar, un congreso en Asunción eligió a dos cónsules para gobernar el país durante tres años. Otra vez, el representante militar fue rápidamente puesto a un lado por el talentoso civil Carlos Antonio López.[9] Al final de su consulado en 1844, López se hizo elegir presidente vitalicio por otro congreso. Como su predecesor Francia, dominó con firmeza la política paraguaya durante dos décadas, hasta su muerte en 1862, aunque guardando las apariencias constitucionales a lo largo de todo su mandato.

La política de López podría caracterizarse como de mesurada modernización. Reabrió el país al comercio y a la inmigración y contrató a expertos extranjeros para la construcción de uno de los primeros ferrocarriles de Sudamérica, una fundición de hierro y para revitalizar las instituciones intelectuales y culturales en Asunción. En diversos aspectos de la vida política y social, López introdujo en la sociedad paraguaya las ideas liberales en boga por entonces. Decretó la libertad "de vientres", y revocó el estatuto especial de las comunidades indias. El proyecto de modernización

los inaccesibles yerbales recogiendo y procesando el té paraguayo, el más importante, si no el único producto de exportación. Por lo demás, la mayoría de los hombres tenía que servir en el ejército. Las mujeres, casadas o solteras, nunca tenían la certeza de que después de tales ausencias sus hombres regresaran o que entre tanto no hubiesen tomado otras mujeres.

[9] López había estudiado filosofía y teología en el por entonces Colegio de San Carlos y recibió las órdenes eclesiásticas menores. Sin embargo, nunca fue ordenado y prudentemente contrajo matrimonio dentro de una de las familias más pudientes del país, aunque su origen era más humilde. Después de practicar jurisprudencia durante algunos años en Asunción, López se retiró a las propiedades de su esposa en el campo, regresando a la capital al fallecer el dictador. Elegido cónsul, su educación y formación pronto resultaron indispensables para los inexpertos oficiales militares y rápidamente se convirtió en el dirigente de facto.

CUADRO 3
Bautismos

Lugar	*Año*	*Total bautizos*	*% Hijos naturales*
Santa Rosa	1818-1821	100	28.0
	1843	161	30.4
	1844	31	32.2
	1845	100	34.0
	1846	137	47.5
	1847	87	34.5
	1858	93	55.9
Horqueta	1818-1821	98	32.7
	1836-1838	76	59.2
	1839-1841	173	50.2
	1846-1847	196	63.2
	1848	39	53.9
	1849	37	54.1
	1862	169	55.6
	1863	61	59.0
Villa Rica	1821	317	36.6
	1831	203	50.2
	1841-1842	123	54.5
	1845-1846	267	55.1
	1849	513	66.1
	1857	708	59.3
	1860	355	63.9
Asunción, Encarnación			
	1818	133	51.9
	1819	102	51.0
	1820	89	57.3
	1821	159	66.0
	1835	177	79.7
	1836-1837	277	80.5
	1844-1845	232	66.4
	1846	60	55.0
	1848	81	76.5
	1858	161	76.4
	1860	191	78.5
	1862	228	82.9

Fuente: Paraguay, Asunción, parroquia de la Encarnación, bautismos 1818-1837, 1837-1863, film núm. 1161925, 1161926; Villa Rica, bautismos 1820-1847, 1846-1858, film núm. 1291343, 1291344; Concepción, Horqueta, bautismos 1802-1889, film núm. 1219248; Santa Rosa, bautismos 1792-1853, 1855-1862, film núm. 1219486, 1219487. Genealogical Society of Utah. Film Area. Las cifras para Villa Rica 1860 han sido tomadas de Barbara Ganson, "Following their children into the Battle: Women at War in Paraguay, 1864-1870", *The Americas*, XLVI, 3, enero 1990, pp. 335-371.

también incluyó la promoción de lo que usualmente se llamaba la "moral pública", la normalización de las relaciones con la Iglesia y la reorganización de la educación superior.[10]

Sin embargo, esta política no significó una relajación del poder estatal sobre la sociedad. La política de López con la Iglesia insistió siempre en que ésta estuviera bajo los auspicios nacionales y en sumisión a la autoridad estatal.[11] Reanudó las relaciones con Roma, pero se aseguró de que su hermano Basilio fuera nombrado obispo. También vivificó el Colegio Seminario, de modo que nuevamente hubo disponibles sacerdotes paraguayos, y él y su hermano, el obispo Basilio, intentaron poner fin a los peores abusos e irregularidades del clero de moral relajada y teológicamente ignorante o indiferente.[12]

No obstante, el matrimonio siguió siendo un asunto político. Carlos Antonio López no abolió las leyes matrimoniales de su predecesor Francia, ni las antiguas leyes españolas referentes al matrimonio entre distintas castas. Únicamente las modificó por cuanto permitían a los extranjeros casarse con paraguayos, si éstos estaban en poder de una licencia otorgada por el Presidente.[13] La diferencia principal era que casi todas las solicitudes recibían una respuesta positiva.

El 27 de junio de 1842 Carlos Antonio López emitió un decreto que pretendía fomentar la moral pública. Aconsejó a las autoridades en las áreas rurales, es decir, a los jueces de paz, los oficiales militares y los celadores, que velaran por las "buenas costumbres" en sus distritos. Esto implicaba expulsar a los intrusos, residentes de otros distritos que no estuvieran en posesión de una licencia para cambiar de localidad o cuya licencia hubiera caducado y poner a trabajar a todos los "vagos y malentretenidos". Finalmente, pero más importante para el tema que nos ocupa, indujo a las autoridades a que obligasen a todos los "amancebados públicos" a cambiar su vida escandalosa.[14] A los jueces también se les instó a que

[10] Mensajes de Carlos Antonio López en Pérez Acosta, *Carlos Antonio López...*; *Chaves, El presidente López...*; Cooney, *Represession to Reform...*; Peters, *Das paraguayische Erziehungswesen...*

[11] Carta del P. Parés al Asistente del Superior, 31 de agosto de 1843, Archivum Curia Generalizia Romanum Societas Iesu (en adelante ARSI), argentino-chilensis 10001, IV, y Cooney, *The Reconstruction...*

[12] Mientras que al inicio de su gobierno, un tercio y hasta cuatro de cada cinco parroquias estaban vacantes, en 1857 López pudo informar al Congreso que 64 de las 84 parroquias habían sido ocupadas, Cooney, *ibid.*; Mensajes de Carlos Antonio López en Pérez Acosta, *Carlos Antonio López...*, pp. 131, 604-637.

[13] Este decreto inicialmente pretendía permitir el matrimonio a los numerosos correntinos que habían llegado a Paraguay durante esos años, escapando de las guerras civiles argentinas, pero también se beneficiaron de ello todos los demás "extranjeros".

[14] El término amancebado público es difícil de determinar. Diccionarios modernos como el *Larousse* (París, Buenos Aires, México, 1974), explica la palabra "amancebamiento" como

reunificaran a los esposos que vivían separados sin haberlo solicitado o que no hubiesen obtenido de la Iglesia una separación oficial. A finales de septiembre de 1842 y desde entonces regularmente, se obligó a las autoridades a informar dos veces al año acerca de la ejecución de este decreto.[15]

Estas medidas del cónsul y después presidente Carlos Antonio López fueron concebidas para "reparar" los efectos de la política de Francia. A la vez que López reconstruía las iglesias deterioradas del país y establecía leyes para una administración más moderna de la justicia, trató de contrarrestar los efectos de la política de Francia respecto a la Iglesia y la familia. Como hemos visto en el caso de las leyes matrimoniales del doctor Francia, sus medidas tuvieron consecuencias de gran alcance para esta institución y la actitud respecto al matrimonio, incluso en aquellos sectores de la sociedad que quedaban al margen de tales medidas. Aunque Francia no pretendió atacar el matrimonio en sí, sus medidas promovieron la unión libre y otro tipo de relaciones sexuales extramaritales. El decreto de Carlos Antonio López estaba directamente dirigido a disminuir estos problemas, pero resultaba mucho más difícil imponer en Paraguay la idea cristiana de toda una vida en monogamia que atenerse a tal norma. En la sociedad guaraní eran más importantes los lazos entre padres e hijos o entre hermanos que entre la pareja, de manera que matrimonio y nacimiento legítimos carecían del significado que les era asignado en la sociedad española. Una política como la llevada a cabo por el doctor Francia debilitó la presión institucional sobre la población[16] y favoreció la promiscua actitud paraguaya hacia la ilegitimidad. Carlos Antonio López, por el contrario, intentó oponerse o corregir tales disposiciones. Si hubiese tenido éxito, el crecimiento del porcentaje de ilegitimidad, como se ha observado durante el periodo del

---

sigue: "vida común del hombre y mujer no casados". De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia*, 16ª ed. (1939), p. 74, significa: "trato ilícito y habitual de hombre y mujer", y el clásico Sebastián Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, 1943 (1ª ed., 1611), p. 109 dice acerca de "amancebado": "El que trata de assiento con la que no es su legítima muger - amancebamiento - en tal ilícito ayuntamiento...". En el Paraguay decimonónico la persona denominada como mancebo o manceba significaba una persona con la que se tiene una relación sexual sin que necesariamente se cohabite.

[15] Añadió un decreto regulando el cumplimiento de esta medida y emitió instrucciones generales para la administración de la justicia, la policía, etc. El decreto de la "moral pública" no ha sido encontrado, pero por las referencias a la aplicación del decreto como por las preguntas de los jueces y de las medidas administrativas, se puede obtener suficiente información al respecto. Véase ANA, Sección Histórica, vols. 251, 252, 256, 257, 414.

[16] Aunque Francia es conocido como un dictador firme y autoritario, esto se refiere principalmente a los asuntos políticos, económicos y militares. Éstos afectaron más a la élite que a la mayoría de los paraguayos. Debido a que Francia debilitó el poder de la Iglesia, supervisora tradicional de la conducta moral, y gobernó casi sin una burocracia que hubiera podido haber asumido las funciones de ésta, la vigilancia social y moral disminuyó bajo su mandato.

primer dictador, tendría que disminuir durante la presidencia de Carlos Antonio López y aumentar el número de matrimonios.

Matrimonios, hijos naturales y mujeres cabeza de familia

Debido a la situación irregular de la Iglesia en Paraguay, tanto los registros matrimoniales como los bautismales presentan varias deficiencias. Los registros matrimoniales están muy mal conservados. Esto puede deberse a la escasez de clero en la primera mitad del siglo XIX, que sólo se preocupó de los bautismos, considerados más importantes, pero que también corrobora la escasa importancia y el bajo prestigio dado al matrimonio. El otro problema es que sin disponer de datos acerca de la totalidad de la población resulta difícil deducir cambios en las uniones de visitas o libres.

Se ha comprobado la cantidad anual de matrimonios en cuatro registros locales. En Asunción (parroquia de la Encarnación) y (en menor grado) en Villa Rica, las dos ciudades más importantes del país, se observa un ligero incremento en 1840, inmediatamente después de la muerte de Francia. En la segunda mitad de los años 1840, las cifras disminuyen a los niveles anteriores (cuadros 1 y 2). Esto ratifica la reflexión de que los miembros de la vieja élite tan sólo esperaban la muerte del dictador para volver a casarse. Villa Rica era el centro del Paraguay rural, donde numerosos miembros de la antigua élite de comerciantes poseían tierras y adonde se retiraban si no podían permanecer en la capital. En Santa Rosa y Concepción no se verificó ningún aumento en esos años. Concepción era una remota ciudad fronteriza, un lugar para exiliados cazadores de fortuna y pobladores inducidos por el Estado. Santa Rosa, en Misiones, se vio más afectada por la abolición del estatuto privilegiado de los pueblos indios que por cualquier otra medida política de la época, tal como se desprende de la rapidez con que aumenta la ilegitimidad. Así y todo, no quiero fiarme demasiado de estas fuentes ya que parecen ser deficientes y los resultados no son tan inequívocos como para ignorar sus fallos.

Los registros de bautismo ofrecen resultados más consistentes, aunque también son incompletos. La falta de sacerdotes en los años cruciales de mediados de siglo condujo a que en algunas parroquias se efectuaran bautismos en masa una o dos veces al año, cuando un sacerdote de una parroquia vecina iba de visita, como en Horqueta a principios de 1840. En muchas de las otras parroquias, el registro y confirmación de los bautizos, que normalmente tenían lugar en la casa inmediatamente después del nacimiento, a menudo se llevaba a cabo un año o más después. De todas formas, a finales de la década la situación se normalizó.

No obstante, los resultados que proporcionan los datos de los bautismos son tan obvios, que podemos desechar estas imperfecciones. En Santa Rosa, anteriormente una misión jesuítica, la ilegitimidad creció de 28% en 1820 a cerca de 36% en los años 1840, y al abolirse la condición de pueblos indios, las cifras finalmente alcanzaron 56% en 1858. En la ciudad fronteriza de Horqueta las cifras fueron desde un principio más elevadas. De 33% en 1818-1821 aumentaron hasta 57% en 1862-1863. Y en los centros urbanos de Villa Rica y Asunción empezaron respectivamente con 37 y 51 por ciento, para aumentar incluso más abruptamente en las décadas siguientes.

Estas cifras no indican ningún cambio significativo que permita relacionarlas con el decreto de 1842. Sólo en Asunción el porcentaje de ilegitimidad decayó durante los años posteriores a la medida en cuestión, para ascender de nuevo a finales de la década. En Villa Rica el ascenso se aminoró pero, en términos generales, el porcentaje de nacimientos ilegítimos en vez de disminuir, continuó aumentando durante los 20 años siguientes. Sin embargo, el ritmo y la proliferación difieren en las distintas regiones. Lo más significativo es el escaso porcentaje de nacimientos naturales en Santa Rosa, Misiones. La influencia de los padres y de la Iglesia todavía se nota tres cuartos de siglo después de la expulsión de los jesuitas. Aquí, las reformas liberales y la irrupción del Paraguay seglar y mestizo en la región de las misiones provocó un cambio social mucho más importante que cualquier otra cosa, como también muestran las cifras.

El hecho de que el porcentaje de ilegitimidad en general no sólo no se estancara, sino que aumentara incluso durante el gobierno de López podría deberse a la creciente eficiencia de la Iglesia, que entonces inscribía en sus registros a más hijos naturales, los cuales anteriormente quedaban sin bautizar o sin registrar. Acaso la política de López hacia la Iglesia, que aseguró que las iglesias en ruinas fueran reconstruidas y que las parroquias vacantes fueran ocupadas por sacerdotes paraguayos, tuvo más incidencia sobre la institución del matrimonio que su decreto sobre la "moral pública".

Esta opinión resulta todavía más consolidada con otra fuente que puede servir igualmente de indicador para la cuestión de la actitud hacia la sexualidad extramatrimonial y el efecto producido por el decreto de 1842. Me refiero a las dispensas de impedimentos matrimoniales concedida por el obispo o algún vicario con facultades especiales.

Las peticiones para la exención son normalmente acompañadas por un informe del cura local, especificando el impedimento y enumerando las razones por las que debe concederse la autorización. Las razones alegadas en él suelen coincidir con las expuestas por los propios peticionarios. Aunque algunos pueden haber estado aconsejados por el párroco acerca de los argumentos indispensables, como el deseo de "servir mejor a Dios", hasta aproximadamente 1845 las declaraciones no dan la impresión de

seguir un modelo determinado. Tanto en el estilo como en los argumentos se manifiesta una diferencia entre las peticiones procedentes de miembros de la clase alta y las de la clase baja, siendo estas últimas las que constituyen la gran mayoría de los informes. En 1843-1844 el nuevo obispo Basilio López estableció normas generales para la administración de los asuntos de jurisdición eclesiástica e incluyó reglas indicando cómo elaborar una solicitud de dispensa de los impedimentos matrimoniales.[17] No obstante, hasta los primeros años de la década de los cuarenta, los sacerdotes redactaban las peticiones de la manera que ellos consideraban adecuada. En este caso, la ignorancia y negligencia del clero paraguayo resulta ventajosa para el historiador ya que estos informes pueden servir como fuente para la evaluación de los motivos que inducían al matrimonio.

Al analizar 146 peticiones de 1842 y parte de 1843 encontré 123 casos en los que los solicitantes enumeran los argumentos a favor del matrimonio.[18] El cuadro 4 muestra que 85% de los peticionarios alegaba haber tenido relaciones sexuales (amistad ilícita) con la novia y 52% ya tenía uno o más hijos con ella o estaba encinta (no siempre del primer hijo de ese novio). Por otra parte, sólo 5% alega explícitamente como motivo la legitimación de los hijos. Si consideramos que los peticionarios aludían a las relaciones sexuales y a los hijos porque ambos motivos constituían razones importantes para que la Iglesia concediese la dispensa, aunque éstos no implicaban para los paraguayos el obligarse al casamiento, de acuerdo con esta fuente, el motivo principal para el matrimonio era la intención de proteger a la pretendida y ayudarla en su lucha diaria por la sobrevivencia (69%).[19] En las dos décadas estudiadas esta escena ofrece pocos cambios (véase cuadro 4).

Únicamente cuatro de los argumentos más generales muestran una clara tendencia de cambio. Mientras que en 1842 sólo una cuarta parte de los peticionarios expresaba explícitamente que quería "reparar" el daño causado al honor de su novia, este porcentaje se elevó a un tercio en 1845 y en 1864 comprendía la mitad de los casos. Lo mismo puede decirse del argumento referente al deseo de casarse para legitimar los hijos y el de

[17] Heyn Schupp, *Iglesia y Estado...*, pp. 176-177; Pérez Acosta, *Carlos Antonio López...*, pp. 613-614.

[18] Treinta de ellos, o sea 24.4%, reconoce haber decidido casarse bajo la presión del juez (cuadro 4). Otros 16, 13%, menciona que la relación con la mujer en cuestión ya había sido causa de escándalo público. Este grupo ciertamente incluye parejas que todavía no habían sido reprendidas, pero que temían serlo en lo sucesivo (como algunos lo expresan explícitamente) y otros que no querían admitir que habían tenido conflictos con las autoridades.

[19] La mayoría de los hombres afirma que la pretendida apenas podía mantenerse a sí misma y a sus hijos con su trabajo o que vivía con sus padres, pobres, o con su madre, los cuales también tenían varios hijos que alimentar. Así pues, declaran que para ella es preferible casarse, pero que probablemente no encontrará otro pretendiente sin un impedimento matrimonial.

mejorar su conducta moral. En 1842 sólo 20% alegaba el último argumento, mientras que en 1845 era 43% y en 1864, 54%. Sin duda, tal cambio se debe a la creciente intervención de los sacerdotes en la formalización de las peticiones y al hecho de que éstos, ahora presente otra vez en la mayoría de las parroquias, volvieran a insistir en los principios de moral cristiana, casi olvidados en las décadas anteriores. Por otra parte, el argumento "el amor que se profesan mutuamente", utilizado por 22% de los peticionarios en 1842, y que haría difícil una separación, disminuye constantemente. En 1845 sólo 15% y menos de 10% en 1864 declaran el amor como un motivo para el matrimonio. A mi juicio, este hecho también se debe a la creciente formalización de las peticiones y a la circunstancia de que sólo el amor, en la opinión de la Iglesia, nuevamente constituida según los reglamentos canónicos, no era argumento suficiente para conceder una licencia matrimonial en caso de que existieran impedimentos.[20]

CUADRO 4
Argumentos en favor de la autorización (% de casos)

	1842/ 1843	*1845/ 1856*	*1864*
Relación sexual	84.6	91.0	95.5
Pobreza y protección de la novia	69.1	68.7	68.2
Relación pública	55.3	67.2	86.4
Hijos o embarazo	52.0	59.7	45.5
Salvar el honor de la pretendida	27.6	34.3	50.0
Separación difícil: amor	22.0	14.9	9.1
Salvar el alma y mejorar la moral	20.3	43.3	54.5
Separación difícil: vecindad	19.5	10.4	13.6
Pareja anterior en otra relación	14.6	13.4	4.5
Impedimento no público	10.6	9.0	0.0
Legitimación hijos	4.9	34.3	22.7
Pequeñez del pueblo	0.0	4.5	0.0
Total de casos	123	67	22

Fuente: Paraguay, Church Records, Arquidiócesis de Asunción, información matrimonial 1842-1844, film núm. 1278432; información matrimonial 1844-1846, film núm. 1278433; información matrimonial 1864-1866, 1870-1882, film núm. 1278456. Genealogical Society of Utah.

Con todo, lo que nos muestran estas cifras es que las relaciones prematrimoniales o extramatrimoniales estaban ampliamente extendidas en Paraguay en el siglo XIX. El matrimonio podía proseguir a tal relación,

[20] En los años anteriores sí encontré algunos casos en el Juzgado Eclesiástico de Asunción, en que el amor fue considerado un argumento válido, en este caso para no seguir en un matrimonio.

pero muy raramente se iniciaba ésta con ese propósito. Por lo demás, las oportunidades de encontrar otro hombre para casarse no disminuían demasiado si la mujer tenía uno o más hijos naturales. Su riqueza o mejor dicho, el grado de su pobreza, parecen haber tenido más importancia.

El análisis del censo de 1846, es decir, cuatro años después de que Carlos Antonio López emitiera el decreto reprendiendo a todos los amancebados públicos, permite hacerse una idea de cómo eran las estructuras familiares en el Paraguay decimonónico. Sumando cuatro distritos representativos que se han analizado detalladamente[21] se observa una ligera mayoría de hogares encabezados por mujeres con 46%, junto a 45% bajo los auspicios de una pareja (supuestamente casada) y 8% a cargo de un hombre soltero. De los hogares encabezados por mujeres, un tercio dicen ser viudas y 62% son solteras.[22] De esas mujeres sólo 7% vivían solas, 58% vivían solas con sus hijos, 24% con los hijos y los nietos y 11% con hermanas (incluyendo sobrinos y sobrinas).[23] Los hijos adultos que vivían en la familia eran tanto varones como hembras, pero sólo las hijas también tenían con ellas a sus hijos. En esta estructura se insiste no sólo en la generalización de relaciones sexuales fuera del matrimonio ya desde antes de la "gran guerra" sino también en la presencia de la cultura guaraní, es decir, la prevalencia de los lazos entre padres e hijos o hermanos, sobre los lazos entre la pareja en casi la mitad de la población adulta.

Sin embargo, estas estructuras familiares generales encubren marcadas diferencias entre las distintas regiones (cuadro 5). Resaltan diferencias entre la "ciudad" y el "campo", así como entre comunidades "seculares" y

[21] Se han seleccionado cuatro muestras de este censo teniendo en cuenta la representatividad de la localidad, así como la calidad de material. La parroquia de la Encarnación, junto con la Catedral, es uno de los distritos más antiguos y mayores de la capital. La segunda ciudad de Paraguay, Villa Rica, fue seleccionada por su importancia como capital tradicional de la zona rural en el sur del país y debido a la buena calidad que ofrecen los datos de su censo en el que, contrariamente a otros distritos, se indica la edad y se distingue la zona rural de la urbana. Las otras dos muestras corresponden a pueblos indios, la anteriormente misión jesuítica de Santa Rosa (Misiones) y el pueblo indio secular de Itá, en las cercanías de Asunción.

[22] El estado civil del 5% restante no resulta claro. La mayoría del material suministrado por el censo no expresa el estado civil, es decir, si una pareja estaba casada o no, pero normalmente dice: "casa de fulano de tal, su mujer mengana...". También podemos asumir que algunas de las parejas empadronadas de tal modo no estaban casadas legalmente. No obstante, he considerado a estas parejas como casadas. Si una mujer encabezaba el hogar, el censo a veces indica su estado, pero en otros sólo lo especifica si la mujer era viuda. En estos casos, he tomado el apellido de los hijos como indicador, ya que las relaciones familiares dentro de un mismo hogar están siempre bien definidas. Si los niños tenían el mismo apellido que la madre, he estimado que era soltera, si éste no se especificaba, las he incluido en el apartado de desconocido.

[23] En contraste, sólo en 2% de los hogares encabezados por parejas vivían también hermanos y sólo en 12% vivían con ellos los nietos. Los tres cuartos restantes vivían con sus hijos en núcleos familiares o por cuenta propia (11 por ciento).

"religiosas". En la misión jesuítica de Santa Rosa, en cuatro quintos de los hogares las parejas dicen estar casadas y apenas hay algún cabeza de familia que diga no haber estado casado nunca. La mayoría de la población vivía en núcleos familiares. La zona rural de Villa Rica y la comunidad india de Itá muestran rasgos similares. En estas áreas rurales poco más de la mitad de las familias se adhieren a la norma de la pareja casada que vive con sus hijos. Por el contrario en las dos ciudades la mayoría de los hogares estaban encabezados por mujeres (57 y 64 por ciento), quienes en su mayor parte nunca habían estado casadas.

Trabajo y relaciones sexuales

Los hogares encabezados por mujeres son comunes en las ciudades latinoamericanas del siglo XIX, aunque no tan frecuentes como en Paraguay. Esto ha sido asociado con la modernización de la economía y los cambios en el modo de producción.[24] En nuestro caso, esto difícilmente puede aplicarse ya que los primeros pasos dados en Paraguay hacia la industrialización sólo tuvieron lugar en la década de 1840 y éstos fueron demasiado aislados para haber producido un impacto general en la población. Ahora bien, en Paraguay, al igual que en otros países latinoamericanos, a las mujeres les resultaba más fácil ganarse su sustento en las ciudades, trabajando en el servicio doméstico y ejerciendo un pequeño comercio, que en los distritos rurales, donde la mayoría de la población practicaba una agricultura de mera subsistencia. A esto se sumaba en Asunción la existencia de grandes cuarteles militares en las cercanías de la ciudad. Las mujeres o muchachas se trasladaban a la ciudad para ocuparse de un hermano, un hijo o un tío que estaba sirviendo en el ejército. Se establecían en un pequeño rancho, a menudo situado en terrenos que anteriormente habían pertenecido a los conventos y que el Estado había confiscado, donde podían alquilar pequeñas parcelas por un precio casi simbólico. A partir de ahí empezaban a cocinar, lavar y planchar, no sólo para su propio pariente sino también para otros hombres que no tenían quien se ocupase de ellos. Esos otros hombres pronto se convertían en mancebos, que pasaban a ser clientes que pagaban a la mujer por sus servicios domésticos. Paulatinamente la relación se convertía en algo intermedio entre el concubinato y la unión libre. El hombre iba a comer, hacer la siesta y pasar la tarde en casa de esta manceba, pero no residía allí permanentemente.

[24] Kuznesof, "The role of the female-headed household...", o de la misma autora "Household composition and headship..."; Johnson, "The impact..."

CUADRO 5
Estructura doméstica según el censo de 1846

	Total	*Encarnación*	*Villa Rica ciudad*
Cabeza de familia (porcentaje)			
Mujer sola	46.2	63.7	56.7
Hombre y mujer	45.2	29.8	38.5
Hombre solo	8.3	6.3	4.8
Profundidad generacional (porcentaje)			
Una generación	10.9	8.2	16.0
Dos generaciones	63.8	61.3	63.2
Tres generaciones	17.2	17.2	14.7
Tres generaciones sin intermedios	0.7	0.4	1.7
Hermanos	7.4	13.0	4.3
Composición del hogar (común)			
Tamaño familiar	5.56	4.83	4.94
Tamaño del hogar	6.41	5.67	5.45
Hijos	3.25	2.64	2.87
Criados y agregados	0.84	0.82	0.51
Población			
Hogares	1 512	524	231
Total	9 688	2 972	1 259
Porcentaje de mujeres	53.89	60.06	54.65

	Itá	*Santa Rosa*	*Villa Rica*
Cabeza de familia (porcentaje)			
Mujer sola	34.0	27.6	29.1
Hombre y mujer	55.6	59.5	60.8
Hombre solo	10.4	12.9	10.1
Profundidad generacional (porcentaje)			
Una generación	9.4	10.4	13.4
Dos generaciones	73.3	67.5	57.5
Tres generaciones	12.5	16.6	23.9
Tres generaciones sin intermedios	0.7	0.0	1.0
Hermanos	4.2	5.5	4.2
Composición del hogar (común)			
Tamaño familiar	6.57	6.07	6.06
Tamaño del hogar	7.12	8.11	6.81
Hijos	4.22	3.79	3.39
Criados y agregados	0.55	2.04	0.75
Población			
Hogares	288	163	306
Total	2 051	1 322	2 084
Porcentaje de mujeres	51.15	50.53	49.42

Fuente: Censo Nacional de 1846, Archivo Nacional Asunción, Sección Nueva Encuadernación, vols. 3313, 3299, 3314 y 3321.

Además del servicio doméstico, especialmente en las áreas urbanas, las mujeres ejercían un pequeño comercio vendiendo frutas y productos lácteos. La preparación y la venta de chipa o de dulces hechos en casa representaba también una ocupación típicamente femenina.[25] Cualquier viajero que visitaba Asunción describía vívidamente el bullicioso mercado dominado por mujeres vestidas con *tipoys* blancos que vendían todo tipo de comida y fumaban grandes cigarros. El liado de cigarros era otra ocupación femenina tanto en la ciudad como en el campo. No obstante, en las zonas rurales esta ocupación no le alcanzaba a las mujeres para ganarse el sustento y allí la fuente típica de ingresos era el trabajo agrícola y el tejido.

Aquí, el control de los padres o de la madre o abuela sobre las hijas era mayor, pero en el campo el trabajo también desempeñó un papel fundamental para la iniciación sexual. Muchas veces, la futura pareja vivía bajo el mismo techo, uno o ambos como agregados. Pero sobre todo las diversas tareas que las niñas adolescentes tenían que hacer les daban bastante ocasión para encontrarse con hombres o muchachos. Lavar en el río, buscar leña, hilar, hacer cigarros o caña en casa de una pariente y otras tareas más llevaban a las jóvenes fuera de casa, a otro pueblo o al monte. La mayoría de los casos de violación y estupro se sitúa en un monte cerca del pueblo y se relaciona con alguna de estas tareas.

La combinación de trabajo y contacto social en los jóvenes se ilustra en el proceso de estupro de Asunción Martínez, así como el papel de iniciación que desempeñaban en ello los de la misma edad. La muchacha de aproximadamente diez a once años de edad fue enviada por su madre a la fuente a lavar ropa. Asunción se puso en marcha con su hermana mayor casada y su prima Encarnación, quien tenía que buscar agua. Preguntaron también a otra prima, de nombre María José, si no quería ir con ellas, a lo que aquélla respondió:

> que no tenía que labar; pero que a poco tiempo despues volvió con ropa sucia alabar (!). Que en la mitad de la maniobra del labado le dixo su hermana Ana Ygnacia que fueses atras en busca de algunas yerbas que acostumbran poner en el labado para perfecionar y que saliendo sobre el mismo arroyo con una sobrinita suya de muy pocos años llamada Francisca Antonia, hija de la sitada su hermana Ana Ygnacia. Y que visto el viage por su prima Encarnacion las acompaño; y que allá en el retiro se acercó a ella de parado como que queria expulgarla la cabeza y que alli le comunicó que alli habia uno que necesitaba de ella; el qual, dixo que le dixo de que era cosa tratada; y que la Declarante le

[25] Este aspecto de la vida femenina ha sido principalmente reconstruido con base en los informes judiciales del ANA, Sección Judicial y Criminal (en adelante SJC). Para más detalles véase mi trabajo sobre la mujer en Paraguay en el siglo XIX: *Paradies Mohammeds oder Land der Frauen...*, pp. 120-137.

respondió, que no tendia trato ni consierto con ningun varon sobre lo que le trataba; y que asi no habia de ir. Que con esto se acavó; y que asi no habia de ir. Que con esto se acavó, y volvieron al arroyo con las yerbas cogidas. Que despues de rato en el tiempo de estar desocupado de la maniobra habia dicho a la Declarante su sitada prima Encarnación, que fuese abuscar fuego, para pitar, señalandole la Casa de José Ocampos, que alli serca estaba situada; y que poniendose dicha su prima por delante, marcharon. Y que en medio del camino se volvió a ella, y agarrandolá de la mano, dixo su prima, aqui traygo à usted à la que querias y que echando de ver la Declarante, que las expresiones no eran concernientes a ella, reparó acia donde la prima miraba, devisó que por un caminito falso por entre yuyales, se asercaba á ella el citado pardo Joaquín Floxas.

Éste la tomó de la muñeca, después de lo cual la prima la soltó y siguió su camino. En el matorral, el hombre abusó de la muchacha, que no se defendió y cuando la prima volvió y carraspeó delante del matorral, el sátiro la soltó nuevamente. Sin embargo el vestido de la chica estaba manchado de sangre, por lo que la prima arguyó que Asunción debía ensuciar el vestido con barro en el lugar correspondiente para poder decirle a su hermana que se ensució y poder lavar el vestido.[26]

Asunción Martínez era todavía muy joven para una amistad ilícita, de manera que en este caso el asunto se conoció y el padre hizo una denuncia. Pero para muchas otras muchachas en o después de la pubertad, la primera "cita" o la primera relación sexual parece haber tenido lugar de modo semejante. Los padres intentaban quizás mantener a sus hijas lejos de eso el mayor tiempo posible, pero a partir de cierta edad se veía como natural tener experiencia sexual y la mayoría de las veces eran evidentemente las amigas o las primas de la misma edad las que la introducían en ésta. Pero en Paraguay, las experiencias sexuales antes del matrimonio les eran permitidas no sólo a los varones —como es costumbre casi siempre— sino también a las chicas. En esto podría haber desempeñado un papel importante la herencia guaraní.[27]

[26] ANA-SJC 1742 (1841); véase el caso parecido de María Manuela Gómez, ANA-SJC 1667 (1861), o de Vicente Barreiro, SJC 1493 (1850). En estos casos parece, no obstante, que las niñas estaban de acuerdo. Esto se sabe con certeza en el caso de José Espíritu Núñez y Juan Manuel Álvares, que eran acusados de violar a Ana de la Cruz Verón y María del Rosario, ANA-SJC 1584 (1852).

[27] Para la moral sexual de los guaraníes véase González, N., *Proceso y formación...*, pp. 68-70, cuya descripción no obstante resulta un poco idealizada; Godoy Ziogas, *Indias, vasallas...*, p. 46 y de la misma autora "Condiciones de vida...", p. 103. J. Dávalos, que ha analizado dichos paraguayos con respecto a su representación de la mujer llega a conclusiones semejantes aunque titula la actitud como "totalmente animal". "Que llegado el tiempo (como la flor, la fruta, los celos en los animales, etc.) busca con fuerza lo afectivo sexual. Esta visión es bien grave y muy generalizada. [...] Por lo tanto, es normal que llegada a una cierta edad, si no se casa, tendrá que tener un hijo, que además servirá para su amparo". Dávalos, "La mujer...", p. 146.

El concepto del honor femenino

Una joven paraguaya, que hubiera tenido relaciones sexuales antes del matrimonio no estaba automáticamente deshonrada por ello, incluso cuando esta relación había causado un embarazo. No obstante, las mujeres de este país debían preocuparse también por el "buen nombre". Las preguntas acerca de cuándo una paraguaya sobrepasaba los límites de la decencia y cuándo se volvía una *deshonrada* o, como a menudo se llamaba en Paraguay, mujer *prostituta* o *mujer pública*, son difíciles de contestar, ya que el código de honor paraguayo muestra algunas contradicciones. De los 64 (40) solicitantes de una dispensa matrimonial en los años 1842-1843 (1845-1846) que tenían ya hijos comunes, sólo 34 (23), es decir, algo más de la mitad, mencionaban que con este paso querían restablecer también el honor vulnerado de la novia, aun cuando éste sería a los ojos de la Iglesia un argumento de mayor peso para el casamiento. En general sólo un décimo de todos los peticionarios consideró importante legitimar los hijos comunes en 1842; para las décadas siguientes, 1845-1846, esto se modificó, lo que atribuimos a la intervención de los sacerdotes (véase arriba). Los datos demuestran que en general no se consideraba difamatorio tener hijos fuera del matrimonio o pre-matrimoniales. Las mujeres con hijos encontraban todavía parejas dispuestas a casarse con ellas, "y una chica soltera de buena familia, no encubría su parto llegado el momento y se mostraba después públicamente, sin la más mínima vergüenza".[28]

No obstante, tampoco en Paraguay regían con respecto al comportamiento sexual las mismas leyes para las mujeres que para los hombres, y una paraguaya, al igual que sus hermanas latinoamericanas, debía observar determinadas reglas y límites, si es que no quería tener mala reputación. Sólo que estos límites en Paraguay eran más amplios y las reglas eran menos claras. La complejidad del problema se observa entre otros en la solicitud de dispensa de Francisco Rodríguez, que quería casarse con Rosa Catalina Cárdenas, para que su "escandalosa vida, por cuyo motivo su novia está deshonrada", terminara "pese al hecho que ella en tiempos pasados había tenido algunos deslices". Desgraciadamente el documento no explica por qué la relación con Rodríguez la había deshonrado —al contrario de sus relaciones pasadas, de las que nacieron hijos.[29] Sin embargo, de otros documentos se puede deducir que eran decisivos dos factores: la relación no debía ser demasiado notoria y la mujer debía ser absolutamente fiel en

[28] Rengger, *Reise...*, p. 415.

[29] Ella lo menos tenía una hija con quien su novio actual ya había mantenido una relación, mientras que a ella entre otras cosas se le tenía que dispensar de una relación con el hermano del novio, Información Matrimonial (en adelante IM), Arquidiócesis de Asunción, 1842.

esta amistad.[30] De ello resulta que la relación debía tener una cierta estabilidad, de modo que el número de las relaciones posteriores se mantuviera en los límites. Por ello, por ejemplo, Juan José Espinosa pudo caracterizar a su novia como de buenas costumbres, aun cuando tenía ya cuatro hijos con ella, porque "a mas del citado pretendiente no se ha oido en [la] vecindad que se hubiese difamado con otro sugeto, ...".[31] Por el contrario, José León Yegros refería de su novia, a quien con el casamiento "queria honrar y proteger", que ella era "una mujer sin honor, que ha caido en repetidos deslices de incontinencia, de cuya resulta tiene una prole".[32] Aun cuando las amistades ilícitas se divulgaban casi siempre relativamente rápido en la vecindad o en la familia, era importante no mostrarlas en público porque entonces se consideraba vulnerada la moral.[33]

La conservación del honor o por lo menos de la decencia era una empresa constantemente riesgosa, y enjuiciar la conducta de una mujer dependía principalmente de las circunstancias y de la benevolencia de los congéneres. Sobre todo cuando los hombres querían disculpar sus propias fechorías, procedían gustosamente a contraatacar la moral de sus víctimas.

[30] Masterman, *Siete años...*, p. 50, escribe: "Como no quiero pasar por un ingrato, no hablaré de la moralidad de las paraguayas, [...] pero nunca oí hablar de una mujer infiel en todo el tiempo". Thompson, *La guerra...*, I, p. 11, también señala que la clase baja no vivía según nuestras ideas morales, pero que aun así las uniones se asemejaban a un matrimonio, sobre todo por la fidelidad absoluta de la mujer. Observadores de la posguerra asimismo acentúan a primera vista el bajo nivel moral de la mujer paraguaya pero elogian su fidelidad. Véase por ejemplo, Forgues, "Le Paraguay...", p. 391; Zöller, *Pampas...*, p. 95; Jungenfeld, *Ausden Urwaldern...*, p. 24; Amerlan, *Nachte...*, p. 28.

[31] IM, 1845; compare también ANA-SJC 1649 (1860), donde el planeado casamiento de Ramona Espínola y un soldado fracasó porque Ramona queda nuevamente embarazada durante su ausencia. Sus cinco hijos restantes, que nacieron de uno o varios padres diferentes, no habían impedido el planeado casamiento. El comandante militar local, que fue preguntado por la reputación de la mujer, no pudo hacer a este respecto ninguna declaración. Él dijo que sólo escuchó que ella estaba embarazada bastante a menudo, pero por lo visto, no se quería dejar influir para llamarla inmoral por ello.

[32] IM, 1845.

[33] Así por lo menos le pareció a Juan José Arias, el mancebo de la empleada doméstica Petrona Chavés, cuando fue sorprendido a las once de la noche en la habitación de ella por el patron, un español. Como Arias huyó, el dueño de casa descargó su rabia en la empleada doméstica y la golpeó porque "ella no debe herir la moral de la cas y comportarse escandalosamente". En la investigación iniciada a causa de las heridas de Petrona, Arias explicó que no se podía decir que había faltado a la reputación de la casa, porque siempre se había comportado muy cuidadosamente y sólo había entrado en la oscuridad por un agujero de la cerca. ANA-SJC 1821 (1859). Véase también la pelea entre Vicencia Villalba y su anterior mancebo capitán comandante Vicente Iturbe sobre la hija de ellos (1813). El hombre declaró que su mujer era incapaz de educar a la hija por su "mala vida", a lo que aquélla respondió: "Desde que tuve la desgracia de conocerlo [a Vicente Iturbe] he dado a luz a dos fetos, sinque mi descaro hubiese escandalizado al público. He procurado manejarme con la mayor reserva, conservando en lo posible mi opinión. Una mujer que se maneja de este modo no merece el llamarse escandalosa y común, mayormente si sus liviandades quedan sepultadas en el silencio". Vázquez, *El Doctor Francia...*, p. 93.

Sin embargo existían algunos tabúes irrefutables: la relación con un sacerdote deshonraba a la mujer en todos los casos. La relación de una mujer blanca de la clase media o alta con un hombre proveniente de las castas era considerada también en Paraguay, a pesar del cruce de razas y a pesar de la escasa extensión de la esclavitud, denigrante.[34]

Además de ello, en cada caso se debía tener en cuenta que: la mujer, fuera esposa o *manceba*, debía ser fiel. Si ella no lo era, los hombres se sentían con derecho a una serie de castigos denigrantes, entre los cuales, el corte del cabello era el más inofensivo.[35] Los archivos paraguayos están llenos de casos que demuestran el celo a veces hasta patológico de los hombres, que en caso de sospechas fundadas o infundadas, golpeaban y maltrataban a sus parejas, les cortaban las trenzas, le afeitaban el pelo púbico o fraguaban castigos aún peores.[36]

No obstante, en Paraguay la reputación de la mujer desempeñaba un papel secundario en la fundamentación de la sentencia en los procesos en los que se trataron delitos sexuales y no servía para atenuar la culpa de los hombres, aun cuando éstos siempre lo esperaban. Paraguay se diferencia en esto, evidentemente, de otros países latinoamericanos.

En una serie de procesos por violación y seducción, los hombres intentaron excusarse con el argumento de que la víctima ya no era virgen y de que ella había provocado el hecho con su "modo de vida inmoral" o con el argumento de que existía desde mucho tiempo atrás una amistad ilícita con la afectada; pero esto producía efecto sólo en casos excepcionales. Así, por ejemplo, condenaron al sastre Félix Pereyra, de Asunción –quien había violado a una muchacha en su taller– a pagar a la víctima (o bien a su madrina, con quien ella vivía), una indemnización "sea cual fuese su moral".[37]

[34] Esto se muestra claramente en dos casos en los que no se aclara si la mujer fue atacada por el victimario de color por celos y si se había mantenido una relación amorosa o si ésta fue simulada para vengarse de la mujer por algo no determinado. En todo caso se ve que semejante relación no era considerada oportuna. ANA-SJC 1478 (1851); ANA-SJC 1514 (1834); ANA-SJC 1632 (1848) o ANA-SJC 2161 (1806-1807).

[35] El corte de pelo en otros países también se consideraba como ataque al honor sexual de la mujer, véase por ejemplo, Socolow, "Women and crime...", p. 49.

36 Véanse entre otros: ANA-SJC 1462 (1856) Juan Ignacio Taboada; ANA-SJC 1480 (1859) Vicente Chávez; ANA-SJC 1481 (1860) Bernardo Galiano; ANA-SJC 1504 (1852); ANA-SJC 1505 (1855) José Mariano Valenzuela; ANA-SJC 1581 (1844) Francisco Robles; ANA-SJC 1608 (1854); ANA-SJC 1674 (1853); ANA-SJC 1711 Vitorio Alonso; ANA-SJC 1730 (1843); ANA-SJC 1749 (1853); ANA-SJC 1807 (1857) Policarpio Zelada; ANA-SJC 1824 (1864) Indalecio Mongelos; ANA-SJC 1318 (1818-1819) Domingo Lorenzo Gómez; ANA-SJC 1392 (1851) Pedro Pascual Rotela; ANA-SJC 1444 (1841) Manuel Gutiérrez; ANA-SJC 1444 (1842) José Ysobra; ANA-SJC 1444 (1842) Venancio Marcon. Otro caso extremo es el de María Mercedes Rodríguez, que había sido maltratada de forma muy cruel en los genitales tan sólo porque había hablado en la calle con un conocido de quien su marido sospechaba. ANA-SJC 1616 (1850).

[37] ANA-SJC 1479 (1856). Aquí los jueces se enfurecieron sobre todo en vista de que la escena prácticamente había ocurrido en las propias narices de la policía, pues el taller se encotraba al lado de una comisaría, cuyos funcionarios habían visto entrar y salir a la chica.

Dionisio Peralta, de Villa Rica había evidentemente creído también que su amistad ilícita con Juana Barreto le autorizaba a arrastrarla al bosque y someterla ahí a sus deseos. (De los autos no surge si la *manceba* quiso terminar o no la relación.) Juana Barreto perdió en la acción su collar de corales y demandó entonces una indemnización, que le fue concedida por el juez: cuatro reales por los corales y dos meses de trabajos públicos, lo que a Carlos Antonio López le pareció ciertamente muy poco. Él dispuso que:

> siendo intolerable la pena [...] y el pago de 4 reales por un hilo de corales, que ella perdió en el acto de ser forzada, y no obstante que se debía dar un castigo público de azotes al expresado salteador de caminos para escarmiento suyo, y ejemplo de otros: notifíquele por el Juez de Paz que dentro de tres dias dé y entregue, en la consideración de que será un pobre, circunstancia que debía espresarse, la pequeña cantidad de 20 pesos a la expresada Juana Barreto, sea cual sea la moral de esta muger, y seguidamente destinará al mismo reo para poblador de Caaguazú, con noticia al respectivo comisionado...[38]

Pero en estas decisiones relativamente "beneficiadoras" para las mujeres nunca queda totalmente claro si en ellas se tomaron en consideración a las mujeres paraguayas, o si resultaban de la necesidad del orden y de la del derecho al monopolio del Estado en los asuntos de justicia. ¿Era el violador o fue el "salteador de caminos" el que irritó tanto a Carlos Antonio López? Aquí existía quizás una discrepancia entre la opinión generalizada de la población paraguaya, mejor dicho de los hombres paraguayos, que adujeron repetidas veces que "mujeres de esa clase" no podrían pretender la misma protección que las honestas y sumisas, y la opinión del Estado, que por el hecho de autonombrarse juez, veía en peligro tanto su monopolio de dictar leyes, como el del poder. No debía dejarse al arbitrio del ciudadano la decisión acerca de cómo sancionar comportamientos inadecuados y hasta criminales, o bien, de cuándo éstos conducían a la pérdida de determinadas garantías de protección. Esto no parece totalmente improbable, ya que los jueces paraguayos se atenían por lo demás a la tradición española y atribuían a las mujeres, en los delitos sexuales, siempre una complicidad si no se defendían vehementemente.

Este proceder se observa de la forma más clara posible en los procesos por violación e incesto. En casi todos los 58 casos de violación que analicé, el hombre intentó hacer creer que la muchacha (la mayoría de las veces se trataba de muchachas muy jóvenes, algunas todavía antes de la menstruación) participó voluntariamente, o que existía ya una relación. Cuando luego podía probar por lo menos que la víctima no pidió auxilio, esta declaración ganaba cierta credibilidad y podía conducir a una atenuación de la pena

[38] Informe trimestral del juez de paz de Villa Rica, 1853, ANA-SJC 1668. Véase también ANA-SJC 1480 (1859) Vicente Chaves.

(pero no a la impunidad). Sin embargo, el lector de las actas tiene a menudo la impresión de que el comportamiento silencioso se atribuiría más bien al miedo y al desamparo de las jóvenes.[39] Pero como a menudo tampoco la cuestión de los pedidos de socorro podía ser aclarada totalmente, la mayoría de las veces era decisivo el hecho de que las víctimas eran simplemente muy jóvenes, a pesar de todo no se le creía a los hombres. Pero para el caso paraguayo no se puede confirmar lo que Carmen Castañeda comprobó para Nueva Galicia, es decir que en estos casos jurídicos las declaraciones de los hombres tenían más peso que las de las mujeres.[40]

No sólo en este último aspecto la sociedad paraguaya puede considerarse como la excepción que confirma la regla. Representa además un buen caso para analizar el papel del Estado y de la legislación dentro del comportamiento social –tanto público como privado. Examinando las leyes respecto al matrimonio y "la moral pública" bajo los gobiernos del Doctor Francia y Carlos Antonio López constatamos que se puede ver una repercusión de éstas en el comportamiento social y familiar de los paraguayos. Pero comprobamos también que hay que diferenciar entre las leyes que reforzaban las tradiciones y las mentalidades arraigadas desde siglos atrás en la cultura paraguaya y otras que las contradecían. Resultaba bastante fácil reforzar ciertos rasgos culturales por legislación estatal –sea ésta la intención de las leyes o no–, mientras que era casi imposible cambiarlos por fuerza jurídica si no eran acompañados por cambios en otros aspectos de la sociedad. El caso de Paraguay muestra también la importancia de las instituciones que vigilaban el comportamiento moral, sobre todo la Iglesia. Donde ésta había tenido una gran importancia, las normas del comportamiento sexual y familar eran diferentes. Esto se muestra tanto en el análisis regional de los datos como en el análisis diacrónico. Respecto a la diferencia regional se puede comprobar que los puebios de las antiguas reducciones se ceñían todavía a las normas católicas cuando los misioneros ya se habían marchado hacía décadas, y no es de extarañar que en las ciudades el porcentaje de nacimientos ilegítimos era el más alto. El análisis del desarrollo de los bautismos durante la presidencia de dos gobernantes que dictaron leyes muy diferentes respecto al matrimonio, es decir Francia y López, muestra también que el poder y la presencia de la Iglesia representa un factor decisivo, aunque los efectos se notan con algún retraso.

[39] Así por ejemplo ANA-SJC 1480 (1857) Miguel Decoud; ANA-SJC 1609 (1864) Doña Modesta García; ANA-SJC 1641 (1854); ANA-SJC 1768 (1852) Juan Inocencio Benítez; ANA-SJC 1793 (1859); ANA-SJC 1819 (1843) María Saturnina Enrique; ANA-SJC 1728 (1850). En este caso la chica declaró que no hubiese tenido sentido gritar ya que no había nadie en los alrededores que la hubiese podido ayudar. El delincuente fue por fin condenado a trabajos forzados en Ybycuí.

[40] Castañeda, *Violación...*, pp. 167-168.

Así se puede constatar una influencia del Estado y de la legislación en el comportamiento sexual de una sociedad, aunque hay que señalar que esta influencia tiene un peso limitado. Si estas leyes contradicen ciertas realidades sociales, culturales o económicas del país quedan sin eficacia. En el Paraguay decimonónico esto se veía sobre todo en aquellas leyes heredadas de los códices medievales españoles que restringían el papel público de la mujer o que ligaban su tratamiento jurídico a su comportamiento social. En un país en el cual las mujeres eran un factor importantísimo en la economía de subsistencia y en el cual más de la mitad de los hogares era administrado y sostenido por ellas, casi nunca se exigía la licencia del marido a una mujer casada que tenía que defender sus propios intereses ante un juez. En la mayoría de los casos donde la mujer presenta una denuncia, el estado civil ni siquiera se menciona. Y si se hace, es porque se trata de negocios que pertenecen al marido. Otro ejemplo es el hecho de que la mujer paraguaya, viuda o soltera, casi siempre ejercía la patria potestad sobre sus hijos y que no la perdía automáticamente cuando daba luz a otro hijo extramatrimonial, aunque las leyes así lo mandaban. Aparte de la virtual imposibilidad de hacer cumplir estas leyes en una sociedad donde la mayoría de las mujeres tenía hijos ilegítimos, las costumbres paraguayas y la mentalidad lo impedían.[41]

En Paraguay la tradición guaraní, la intensidad del mestizaje, el aislamiento geográfico y la pobreza formaban la base para una mentalidad que incluía una actitud relativamente permisiva frente al comportamiento sexual (sobre todo de las mujeres). Esto, a su vez, fue reforzado por una legislación muy peculiar y por la debilidad de las instituciones estatales y eclesiásticas. Llegaron a crear una sociedad que representa un caso único, aunque no totalmente ajeno al panorama general de Hispanoamérica.

Bibliografía

Amerlan, Albert, *Nächte am Rio Paraguay*, Buenos Aires, 1898.

Azara, Félix, *Viajes por la América meridional*, tomos I-III, Madrid, 1943.

——, *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata y otros informes*, Buenos Aires, 1943.

Bermejo, Ildefonso, *Vida paraguaya en tiempos del viejo López*, Buenos Aires, 1973.

Castañeda, Carmen, IViolación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821 *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821*, México, 1989.

Cooney, Jerry W., "Repression to reform: education in the Republic of Paraguay, 1811-1850", en *History of Education Quarterly*, invierno, 1983, pp. 413-428.

[41] Para unos ejemplos al respecto, véase Potthast-Jutkeit, "*Paradies Mohammeds*"...pp. 147-148 y 166-167.

——, "The Reconstruction of the Paraguayan Church, 1841-1850", en *The Church and Society in Latin America, Selected papers from the conference at Tulane University*, Nueva Orleáns, abril, 29-30, 1982, Tulane University, 1984, pp. 238-258.

Cháves, Julio César, *El Supremo Dictador*, Buenos Aires, 1958.

——, *El presidente López, vida y gobierno de Don Carlos*, Buenos Aires, 1955.

Dávalos, Juana, "La mujer paraguaya a través de los ñeénga", en Conferencia Episcopal Paraguaya, VII Semana Social Paraguaya. *El hombre en su cultura* (Cuadernos de pastoral social), Asunción, 1986, pp. 145-148.

Dávalos, Serafina, *Humanismo*, tesis de doctorado en Derecho y Ciencias Sociales, Asunción, 1907.

Descalzi, Nicolás, "El diario de Nicolás Descalzi" en Alfredo Viola (comp.), *Anuario del Dr. Francia*, año IV, núm. 4 (1982), pp. 37-64.

Forgues, M.L., "Le Paraguay. Fragments de journal et de correspondances, 1872-1873", en *Le Tour du Monde: Nouveau Journal des Voyages*, 27, núms. 701-703, París, 1874, pp. 369-416.

Godoy Ziogas, Marilyn, "Condiciones de vida y estructuras domésticas campesinas. Del grupo doméstico guaraní a la familia nuclear paraguaya", en *Revista Paraguaya de Sociología*, 20, núm. 56, 1983, pp. 99-113.

——, *Indias, vasallas y campesinas. La mujer rural en las colectividades tribales, en la colonia y en la república*, Asunción, 1987.

González, J. Natalicio, *Proceso y formación de la cultura paraguaya*, Asunción, 1940.

Heyn Schupp, Carlos Antonio, *Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López 1841-1862*, Asunción, 1982.

Johnson, Ann Hagerman, "The impact of market agriculture on family and household structure in nineteenth-century Chile", en *HAHR* 58, núm. 4, 1978, pp. 625-648.

Jungenfeld, Ernst Geduld von, *Aus den Urwaldern Paraguays zur Fahne*, Berlín-Viena, 1916.

Kahle, GünKahle, Günter, *Grundlagen und Anfange des paraguayischen Nationalbewuβtseins*, tesis, Colonia, 1962.

Kuznesof, Elisabeth, "The role of the female-headed household in Brazilian modernization: São Paulo 1765 to 1836", en *Journal of Social History*, verano, 1980, pp. 589-613.

——, "Household composition and headship as related to changes in mode of production: São Paulo, 1765-1836", en *Comparative Studies in Society and History*, 22, núm. 1, 1980, pp. 78-108.

López, Carlos Antonio, *Mensajes de Carlos Antonio López, Primer Presidente Constitucional de la República*, Asunción, 1931.

Mansfield, Charles Blachford, *Paraguay, Brazil and the Plate. Letters written in 1852-1853. With a sketch of the author's life by the Rev. Charles Kinglsey*, Nueva York, 1971 (1a. edición, Cambridge, 1856).

Masterman, George Frederick, *Siete años de aventuras en el Paraguay*, Buenos Aires, 1871.

Mulhall, Michael G., *The cotton fields of Paraguay and Corrientes. Being an account of a tour through these countries, preceded by annals of cotton-planting in the river-Plate territories from 1862 to 1864*, Buenos Aires, 1864.

Page, Theogéne, *Le Paraguay et les républiques de La Plata*, París, 1851.

Pérez Acosta, Juan Francisco, *Carlos Antonio López, obrero máximo*, Asunción, 1948.

Peters, Heinz, *Das paraguayische Erziehungswesen von 1811-1865*, Frankfurt Main-Bern, 1984.

Potthast-Jutkeit Barbara, *"Paradies Mohammeds" oder "Land der Frauen"? Zur Rolle der Frau und der Familie in der paraguayischen Gesellschaft im 19 Jahrhundert*, Colonia-Viena-Weimar, 1994.

——, "Las consecuencias sociales de los decretos del Dr. Francia referentes a los extranjeros y la Iglesia: el problema del matrimonio y de la mezcla racial", en *Pensiero e azione del Dr. Francia. Aspetti di diritto pubblico, I, Ricerche giurídiche e politiche, Rendiconti* V/1, Sassari, 1991, pp. 69-90.

Rengger, Johann Rudolf, *Reise nach Paraguay in den Jahren 1816-1826*, en Rengger (comp.), Aarau, 1835.

Rivarola, Milda, *La polémica francesa sobre la Guerra Grande. Eliseo Reclus: La Guerra del Paraguay, Laurent-Cochelet: Correspondencia consular*, Asunción, 1988.

Robertson, J.P. y G.P., *Dr. Francia von Paraguay, geschildert wahrend eines vierjahrigen Aufenthaltes in dieser Republik, nebst den nothigen Erlauterungen uber die sudamerikanische Revolution*, 3 vols., Quedlingburg, Leipzig, 1839.

Socolow, Susan A., "Women and crime: Buenos Aires, 1757-97", en *Journal of Latin American Studies*, 12, 1980, pp. 39-54.

Varela, Héctor, *Elisa Lynch*, Buenos Aires, 1934.

Vázquez, Antonio, *El Doctor Francia visto y oído por sus contemporáneos*, Buenos Aires, 1975.

White, Allan, *Paraguay's Autonomous Revolution, 1810-1840*, Albuquerque, 1978.

Zöller, Hugo, *Pampas und Anden. Sitten- und Kultur-Schilderungen aus dem spanischredenden Sudamerika mit besonderer Berucksichtigung des Deutschtums*, Berlín y Stuttgart, 1884.

HEMOS PACTADO MATRIMONIARNOS. FAMILIA, COMUNIDAD Y ALIANZAS MATRIMONIALES EN SAN JOSÉ (1827-1851)

EUGENIA RODRÍGUEZ SÁENZ
Centro de Investigaciones Históricas
Universidad de Costa Rica

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es explorar cómo y por qué diferían las actitudes hacia el matrimonio según la extracción social de las parejas en el San José de 1827-1851. Usualmente, cuando viene a nuestra mente el significado del vínculo matrimonial, tendemos a percibir este lazo no más allá del ámbito personal y familiar y regido por el amor. Por otra parte, es común que a la luz de estas premisas conceptuemos el carácter del matrimonio en el pasado. Sin embargo, muchos autores han señalado que estas concepciones parecen tener sus raíces en el periodo moderno.[1]

En Costa Rica, hasta ahora, la mayoría de los trabajos sobre demografía histórica han contribuido a caracterizar las tendencias de natalidad, nupcialidad y mortalidad, especialmente entre los siglos XVIII y XIX.[2] Existen, sin

[1] En relación con la emergencia de una noción moderna de matrimonio y sexualidad, véanse: Edward Shorter, *The making of the modern family*, Nueva York, Basic Books, 1975; Lawrence Stone, *The family, sex, and marriage in England 1500-1800*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1979; Martine Segalen, *Love and power in the peasant family: rural France in the nineteenth century*, Chicago, Chicago University Press, 1983; Beatrice Gottlieb, *The family in the Western world. From the black death to the industrial age*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1993. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en un curso del programa de doctorado en historia de Indiana University, y también en el Congreso "Familia y vida privada: América, siglos XVI al XIX", celebrado en la Universidad Nacional Autónoma de México, 3 y 4 de mayo de 1993. La autora agradece los valiosos comentarios y sugerencias formulados especialmente por Robert McCaa, Muriel Nazzari, Jeffrey Eduardo Steven Palmer, Iván Molina y mis compañeros de estudios doctorales. También me encuentro en deuda con Paulina Malavassi y Virginia Mora por todo su apoyo brindado en la recolección de la información de las dispensas de San José, en el Archivo de la Curia Metropolitana.

[2] Eduardo Fournier G., *Un análisis histórico demográfico de la parroquia de San Ramón (1850-1900)*. San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1976;

embargo, unas cuantas investigaciones preliminares que han iluminado diversos aspectos sobre el matrimonio, sobre todo del periodo entre 1800 y 1900.[3] En consecuencia, es realmente poco lo que conocemos del periodo anterior acerca de las actitudes hacia el matrimonio según el origen social de las parejas; el carácter del mercado matrimonial; la función de la endogamia y la exogamia, y el papel de los novios, la familia y la comunidad en el proceso de "matrimoniarse" (como aún se dice en las regiones rurales

---

Francisco Enríquez, *Historia demográfica regional. Las parroquias de Guadalupe y San Vicente. 1851 1918*. San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1977; Teresa Muñoz, *Historia demográfica regional de la parroquia de San Antonio de Curridabat, 1839-1894*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1978; Priscilla Albarracín, *Estudio histórico demográfico de algunas familias del Valle Central, 1650-1850*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1978; Ma. Mercedes Vargas R., *Las parroquias de Naranjo y Palmares (1865-1910). Análisis y estudio de historia demográfica*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1978; Héctor Pérez, "Las variables demográficas en las economías de exportación: el ejemplo del Valle Central de Costa Rica (1800-1950)", *Avances de Investigación. Proyecto de Historia Social y Económica de Costa Rica, 1821-1945*, núm. 7, 1978, pp. 1-68; *ibidem*, "Economía política del café en Costa Rica, 1850-1950. Algunas notas preliminares", *Avances de Investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, núm. 5, 1981, pp. 1-24; Héctor Pérez Brignoli, "Deux siècles d'illégitimité au Costa Rica 1770-1974", en H. Dupaquier, P. Laslett *et al.*, *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, Londres, Academic Press, 1981, pp. 481-493; Yolanda Dachner, *Historia demográfica de la parroquia de Desamparados*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1980; Nicolás Guntanis P., *Historia demográfica de la parroquia del Carmen, 1850-1885*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1980; Enrique *Jiménez, Historia demográfica de la parroquia de Aserrí, 1822-1910*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1980; Marta Montero, y Ma. Virginia Fernández, *Historia demográfica de la parroquia o curato de San José (1780-1849)*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1982; Héctor Zumbado, *Historia demográfica de la parroquia de Alajuelita 1845-1910*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1983; Marta del Rosario Vargas y Sonia Ma. Soto, *Estudio demográfico de la parroquia de la Inmaculada de Heredia, 1752-1869*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1984; Héctor Pérez, "La fecundidad legítima en San Pedro del Mojón, 1871-1936", *Avances de Investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, núm. 11, 1985, pp. 1-25; María Adelia Zúñiga, *Historia demográfica de la parroquia de Cartago 1830-1900*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1986; Héctor Pérez, "Reconstrucción de las estadísticas parroquiales de Costa Rica, 1750-1900", *Revista de Historia*, núm. 17 (junio de 1988), pp. 211-277.

[3] Eduardo Fournier, "Aproximación a un estudio histórico del matrimonio en Costa Rica (siglos XVIII y XIX)", *Senderos*, núm. 35, julio de 1989, pp. 5-26; Marielos Acuña y Doriam Chavarría, *El mestizaje: la sociedad multirracial en la ciudad de Cartago, 1738-1821*, San José, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1991; Marielos Acuña y Doriam Chavarría, "Endogamia y exogamia en la sociedad colonial cartaginesa (1738-1821)", *Revista de Historia*, núm. 23, enero-junio de 1991, pp. 107-144; Arnaldo Moya, *Comerciantes y damas principales de Cartago (1750-1820). La estructura familiar y el marco material de la vida cotidiana*, San José, tesis de maestría en historia, Universidad de Costa Rica, 1991; Eugenia Rodríguez Sáenz, "Padres e hijos. Familia y mercado matrimonial en el Valle Central de Costa Rica (1821-1850)", en Iván Molina y Steven Palmer, comps., *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, San José, Porvenir, 1992, pp. 45-76; Eugenia Rodríguez Sáenz, "'Tiyita bea lo que me han echo'. Estupro e incesto en Costa Rica (1800-

costarricenses). Tampoco son muchas las investigaciones sobre América Latina que analizan detallada e integradamente dichos aspectos para un periodo amplio (desde la colonia hasta el siglo XIX).[4]

Pese a que hay pocas fuentes que iluminen cómo eran las actitudes hacia el matrimonio en el pasado, diversos investigadores de Europa,

1850)", *Avances del Centro de Investigaciones Históricas,* Universidad de Costa Rica, núm. 67, 1993; Dora Cerdas, *Matrimonio y vida familiar en el Graben Central costarricense (1851-1890),* Heredia, tesis de licenciatura en historia, Universidad Nacional, 1992, pp. 124-137; Alfonso González, *Mujer y familia en la vida cotidiana de la segunda mitad del siglo XIX,* San José, tesis de maestría en historia, Universidad de Costa Rica, 1993, pp. 209-353; E. Fournier, "Orígenes de los ramonenses. Familias fundadoras de San Ramón (1840-1900)", *Cuadernos del Museo Histórico Juan Santamaría,* 1994 (en prensa).

En Costa Rica, Fournier (1989, 1994) y Acuña y Chavarría (1991) han usado las dispensas para ilustrar algunos aspectos de las actitudes hacia el matrimonio en la época colonial. Pero han sido Dora Cerdas (1992) y Alfonso González (1993), los autores que hasta ahora han empleado más sistemáticamente la documentación de las informaciones matrimoniales para describir cuáles eran las actitudes hacia las mujeres, el matrimonio, el amor, el honor y la sexualidad en el Valle Central en la segunda mitad del siglo XIX. Sin duda, el trabajo de estos autores nos ha servido para contrastar las tendencias encontradas en el periodo anterior a 1850. No obstante, estos autores –particularmente Dora Cerdas– no hicieron un análisis detallado de las diferencias entre los novios en términos sociales, regionales y por periodo, aspectos que pretendemos dilucidar más profundamente en este trabajo.

[4] Robert McCaa, *Marriage and fertility in Chile 1840-1976,* Boulder, Westview Press, 1983, pp. 46-49; María Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial,* São Paulo, T. A. Queiroz, ed., Universidade de São Paulo, 1984, pp. 17-155; Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857.* México, Siglo XXI, 1988; Patricia Seed, "The Church and the Patriarchal Family: Marriage Conflicts in Sixteenth and Seventeenth Century New Spain", *Journal of Family History,* 10:3, 1985, pp. 284-293; Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico,* Stanford University Press, 1988; Ramón Gutiérrez, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846,* Stanford University Press, 1991, pp. 241-270; Muriel Nazzari, *Disapearance of the Dowry: Women, Families, and Social Change in São Paulo, Brazil, 1600-1900,* Stanford, Stanford University Press, 1991; Robert McCaa, "Gustos de los padres, inclinaciones de los novios y reglas de una feria nupcial colonial: Parral, 1770-1814", *Historia Mexicana,* XL:4 (160) (abr.-jun. 1991), pp. 579-614; Barbara Potthast-Jutkeit, "The Ass of a Mare and Other Scandals: Marriage and Extramarital Relations in Nineteenth-Century Paraguay", *Journal of Family History,* 16:3, 1991: 215-239; E. Cavieres, y R. Salinas, *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional,* Valparaíso, Instituto de Historia, Universidad Católica de Valparaíso, *Monografías,* núm. 5, 1991.

Potthast-Jutkeit (1991) y McCaa (1983, 1991) han sido algunos de los pocos autores que han analizado con más detalle la importancia de los impedimentos matrimoniales de acuerdo con el origen social de los novios. Gutiérrez (1991) ha hecho un análisis detallado de dichos impedimentos, pero para aspectos relacionados con la endogamia y la exogamia en el Nuevo México colonial. Seed (1988) tiende a generalizar, partiendo del análisis de las dispensas y de las oposiciones matrimoniales de la clase alta (del matrimonio por amor al matrimonio basado en el cálculo económico en el siglo XVIII), los cambios en las "actitudes" hacia el matrimonio para el resto de los grupos sociales. Dicho argumento es matizado por McCaa (1991), quien basado en evidencia demográfica demuestra contundentemente que la orfandad de los novios pesó sobremanera en que los padres no pudieran oponerse al matrimonio de sus hijos en el Parral colonial (México, 1770-1814); en consecuencia, desde su punto de vista predominaron los gustos de los novios.

Estados Unidos[5] y América Latina,[6] han tratado de aproximarse a dicha problemática mediante variada documentación eclesiástica como los registros parroquiales, los conflictos prenupciales entre padres e hijos y las informaciones matrimoniales. En efecto, en Costa Rica, como en todos los

[5] En relación con el uso de las informaciones matrimoniales, véase: Jean Marie Gousse, "Parenté, famille et marriage en Normandie aux XVIIè et XVIIIè siècles. Présentation d'une source et d'une enquete", *Annales*, 4:5 (1972), pp. 1139-1153; Jean-Louis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 19-67; André Burguière, "La historia de la familia en Francia. Problemas y recientes aproximaciones", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 18-24. Véase también: Maureen Molloy, "Considered Affinity: Kinship, Marriage, and Social Class in New France, 1640-1729", *Social Science History*, 14:1 primavera, 1990, pp. 1-26. Para el caso anglosajón, el comportamiento sexual se ha estudiado, en otras fuentes, con base en los juicios por incesto. Véase: Martin Ingram, *Church curts, sex and marriage in England, 1750-1640*, Cambridge University Press, 1990, pp. 245-249; Polly Morris, "Incest or Survival Strategy? Plebeian Marriage within the Prohibited Degrees in Somerset, 1730-1835", en John C. Fout (comp.), *Forbidden History*, Chicago University Press, 1992, pp. 139-169. El uso de las informaciones matrimoniales como fuente empezó a generalizarse en la década de 1970, principalmente en Francia y entre historiadores como Jean-Marie Gouesse (1972), Jean-Louis Flandrin (1979) y André Burguière (1982). En una presentación de la riqueza documental de las informaciones matrimoniales, Gouesse destacó la utilidad de tal material para analizar las relaciones de parentesco, la endogamia, la libertad o falta de la misma que prevalecía en la elección del cónyuge y las justificaciones dadas por la pareja para casarse. Flandrin utilizó dichas informaciones para estudiar la endogamia, el mercado matrimonial y el amor entre los campesinos franceses del siglo XVIII; y Burguière las empleó de manera similar cuando estudió las parroquias de París y Beauvais de los siglos XVII y XVIII.

[6] En relación con el uso de las informaciones matrimoniales en América Latina, véase: Martínez-Alier (ahora llamada Stolcke), Verena, *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba*, Cambridge University Press, 1974, pp. 87-91; McCaa, *op. cit.*, 1983, pp. 46-49; Seed, *op. cit.*, 1988; Gutiérrez, *op. cit.*, 1991, pp. 241-270; Susan Socolow, "Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810", en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, pp. 209-251; Asunción Lavrin, "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma". Lavrin (1989), pp. 47-95; Carmen Castañeda, *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821*, Guadalajara, Hexágono, 1989; *idem*, "La formación de la pareja y el matrimonio", en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, 1991, pp. 73-90; María de Lourdes Villafuerte García, "Casar y compadrar cada uno con su igual: casos de oposición al matrimonio en la ciudad de México, 1628-1634", en Seminario de Historia de las Mentalidades: Del Dicho al Hecho...Transgresiones y Pautas Culturales en la Nueva España, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, pp. 65-68; Cavieres y Salinas, *op. cit.*, 1991, pp. 51-76. Véase también: McCaa, art. cit., 1991, pp. 579-614; Potthast-Jutkeit, art. cit., 1991, pp. 215-239; Cerdas, *op. cit.*, 1992, pp. 124-137; González, *op. cit.*, 1993, pp. 209-353. En los estudios históricos sobre la familia en América Latina el uso de las informaciones matrimoniales ha sido, hasta muy recientemente, bastante limitado. En un trabajo pionero, Martínez-Alier (1974) utilizó este tipo de documentos para analizar el matrimonio de blancos y negros en la Cuba del siglo XIX. Posteriormente, McCaa (1983), en su trabajo sobre Chile en los siglos XIX y XX, se basó en las informaciones matrimoniales para examinar los tipos de impedimentos derivados de las relaciones de parentesco de las parejas y los motivos aducidos por éstas para que se las dispensara. En los últimos años, el empleo de las informaciones matrimoniales (así como de otros tipos de documentación eclesiástica) se ha difundido con ímpetu. Seed (1988) las ha utilizado para analizar los

países de tradición católica, la Iglesia requería a las parejas que cumplieran con ciertos trámites, entre ellos las "diligencias matrimoniales".[7]

En el curso de esos trámites, los novios tenían que probar, mediante la presentación de testigos, su estado de soltería, que eran bautizados, así como la ausencia de otros impedimentos canónicos para poderse casar (especialmente los originados por el parentesco por afinidad o consanguinidad hasta el cuarto grado y por "relaciones ilícitas"). Si las autoridades eclesiásticas consideraban que todo estaba en orden, el sacerdote ordenaba, de acuerdo con el Concilio de Trento, que se hicieran las tres amonestaciones, llamadas también "banas" o "proclamas públicas". Tales proclamas consistían en anunciar a toda la comunidad durante tres misas consecutivas o durante festividades solemnes, los nombres de las parejas que pretendían casarse, y se solicitaba que si alguien sabía de algún

conflictos entre padres e hijos en torno a la elección del cónyuge en el México colonial, y Gutiérrez (1991) ha procedido de una manera similar para el caso de Nuevo México, aunque dicho autor examina también, entre otros aspectos, los impedimentos por afinidad y consanguinidad, la importancia del amor, la endogamia y la exogamia y la edad al matrimonio de novias y novios. Socolow (1989) ha analizado estos mismos problemas para Buenos Aires. Finalmente, las informaciones matrimoniales han sido empleadas en trabajos cuyo énfasis es más bien el análisis del comportamiento sexual, como los de Lavrin (1989), Castañeda (1989) y Villafuerte-García (1989) sobre México colonial, y Potthast-Jutkeit (1991) sobre Paraguay.

[7] El proceso de solicitud de las informaciones matrimoniales comprendía cinco partes, conforme al *Confesionario* de fray Alonso de Molina (1569), México, Véase: Villafuerte, art. cit., 1989, pp. 65 y 66, notas 23 y 24, y también la "Instrucción para la Celebración de los Matrimonios" del Provisor de Guatemala, Ilmo. Sr. Dr. Antonio Larrazábal (1843) reproducida por el obispo de Nicaragua Jorge de Viteri y Ungo (1849). Esta última fue reimpresa por orden del obispo de Costa Rica, Anselmo Llorente y Lafuente en 1853 (*Instrucción para la celebración de los matrimonios. Publicada por el Exmo. e Ilustrísimo Señor Doctor Don Jorge de Viteri y Ungo, Obispo de Nicaragua. Adaptada y mandada observar por el Ilustrísimo Sr. Don Anselmo y Lafuente, para el Obispado de Costa Rica, después de haberla conformado a la legislación de la República*, San José, Imprenta de La Paz, 1853. Este documento fue localizado en el Archivo de la Curia Metropolitana, [de aquí en adelante: ACM], caja 48, Sección de Fondos Antiguos, ff. 13-29v).

Las partes del proceso de informaciones matrimoniales eran: *1)* Solicitud por parte de los contrayentes con sus nombres y motivos para casarse y petición para que se les reciba información de su estado de soltería, bautizo u otros impedimentos canónicos. *2)* Autorización por parte del cura párroco para que se haga la información. *3)* Declaratorias de los testigos que fundamentan lo dicho por los novios en cuanto al tipo de impedimentos, dando además otros datos relativos al tiempo que se conocen los novios y otros aspectos. *4)* Las declaraciones de uno o ambos novios constituyen con los puntos anteriores, la parte verdaderamente interesante del documento ya que aquí los novios responden al interrogatorio del párroco, argumentando que es su libre voluntad casarse. Además, dan justificaciones para obtener la dispensa, declaraciones mediante las cuales es posible conocer las actitudes con respecto al matrimonio, la sexualidad y el amor, y por otra parte, sopesar en alguna medida la relevancia y el carácter de las relaciones sexuales premaritales (incluidas las incestuosas) en el San José de 1827-1851. *5)* Finalmente, el párroco da el auto final concediendo o no la licencia de matrimonio a la pareja, después que se hayan leído las amonestaciones (Villafuerte, 1989, pp. 66-67).

impedimiento por el cual no debía llevarse a cabo el matrimonio se lo expresara a las autoridades eclesiásticas correspondientes.[8]

Así, con el fin de explicar y dilucidar cómo variaban las actitudes hacia el matrimonio según la extracción social de los novios en el San José de 1827-1851, hemos recurrido fundamentalmente a las dispensas de impedimentos matrimoniales otorgadas por la Iglesia católica, y secundariamente a los conflictos prenupciales entre padres e hijos. Nos interesa sobre todo dar respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Cuáles factores explican la generalización del matrimonio en Costa Rica durante el siglo XIX? ¿Fue la expansión cafetalera el factor determinante? ¿Debemos buscar otros factores adicionales en el siglo XVIII?

2. ¿Qué peso tuvieron los padres, el patrón demográfico, la herencia y la frontera agrícola abierta, en que los enlaces nupciales fueran tempranos o tardíos? ¿Cómo se reflejó esto en la estructura familiar en lo social y lo urbano-rural?

3. ¿Qué función tuvieron la endogamia y la exogamia en las alianzas matrimoniales de las parejas de diferente origen social?

4. ¿Qué papel desempeñaron los atributos sociales, los padres, los hijos y la comunidad, en el proceso de "matrimoniarse" las parejas de distinta extracción social? ¿Encontramos un cambio o una continuidad en relación con las actitudes hacia el matrimonio y la selección del cónyuge?

Limitamos nuestro análisis a la ciudad de San José por razones tanto documentales como históricas: en nuestras actuales circunstancias, no es posible trabajar con los 1 200 expedientes de dispensas que hemos recolectado para todo el Valle Central en el periodo 1821-1851.[9] Sin embargo, creemos que los 300 casos de que disponemos para San José, entre 1827 y1851,[10]

[8] Lavrin, art. cit, 1989, pp. 47-49.

[9] El Valle Central, eje de la vida nacional en Costa Rica, es una región de unos 100 kilómetros de largo por 20 de ancho, la cual se extiende desde Turrialba en el este hasta San Ramón en el oeste. La recolección de las dispensas se ha efectuado en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Universidad de Costa Rica y realizado en el Centro de Investigaciones Históricas de la misma. La autora agradece a las estudiantes Virginia Mora y Paulina Malavassi, quienes han colaborado en la extracción de los datos, y a Florencia Quesada, quien digitó los casos correspondientes a San José. El año del que disponemos de datos más completos es 1843, para el cual contamos con 52 dispensas, 47 de ellas fueron dispensas de impedimentos de afinidad o consanguinidad. Estas últimas representan 30.7% de los matrimonios efectuados en la parroquia de San José ese año, y 19.2% de todos los enlaces verificados en San José.

[10] Las informaciones matrimoniales que hemos utilizado son similares a las empleadas por los investigadores citados previamente. En general, en los expedientes consultados aparece la siguiente información: nombre de los novios (excepto en el caso de las dispensas secretas), edad, lugar de origen, vecindad, condición de hijos legítimos o ilegítimos y su estado civil (viudo, soltero); el nombre, origen, vecindad y edad de los testigos; la ocupación de novios y testigos se especifica muy esporádicamente y con menor frecuencia se citan los nombres (y otras cualidades) de los padres de los novios. El análisis de las firmas permite conocer cuántos

constituyen una muestra suficientemente representativa.[11] Estas 300 dispensas fueron otorgadas a parejas que se casaron ya sea en la parroquia de San José (en la mayoría de los casos), o en parroquias vecinas, como la de Escazú. Éstas suponen como máximo 18.3% de las 1 635 nupcias efectuadas en la parroquia de San José, y como mínimo 12.8% de los 2 349 enlaces verificados en la ciudad y sus barrios en el periodo ya indicado.[12]

En términos históricos, San José, capital de Costa Rica a partir de 1823, fue el centro de las principales transformaciones económicas y sociales asociadas con la expansión cafetalera. Aunque explorar la relación entre tales cambios y los que se experimentan en la esfera familiar es una de las principales preocupaciones de los historiadores de la familia,[13] en este artículo no profundizaremos en dicha problemática, por dos razones al menos. Por un lado, el corto periodo del análisis limita las posibilidades para emprender un esfuerzo de este tipo, y por otro, carecemos de investigaciones similares a la nuestra para la época colonial y la segunda mitad del siglo XIX.

Si bien la delimitación del periodo fue condicionada por las fuentes disponibles, en general podemos decir que, de acuerdo con los estudios más recientes, los 30 años posteriores a la independencia de España (1821) pueden ser considerados como la fase inicial en la capitalización del agro del Valle Central. Esta etapa se caracterizó por la expansión del crédito, el crecimiento del comercio exterior, la introducción de nueva tecnología (principalmente el beneficiado húmedo del café), la privatización de la

---

y quiénes de las personas citadas en el documento sabían por lo menos firmar, un indicador indirecto (y limitado) de su educación. No obstante, la utilización de las firmas con estos fines es siempre un recurso discutible. Véase por ejemplo: Barry Reay, "The context and meaning of popular literacy: some evidence from nineteenth-century rural England", *Past and Present,* 131, mayo de 1991, pp. 89-129. La diferencia entre las fechas en que se resolvió la solicitud y cuando la misma se elevó, permite conocer la duración del tramite de dispensa; empero, la sección más interesante del documento se refiere al tipo de impedimentos y a las justificaciones dadas por los novios para obtener la dispensa. Aparte de conocer las actitudes con respecto al matrimonio, la sexualidad y el amor, estos datos permiten sopesar también la relevancia de las relaciones sexuales premaritales (incluidas las incestuosas). Véase a este respecto: Rodríguez, "'Tiyita...", art. cit., 1993.

[11] Estas cifras contrastan por ejemplo con las que ofrece Gutiérrez (1991) para el Nuevo México colonial: encontró, entre 1700 y 1846, 294 casos de dispensas por afinidad y consanguinidad, las cuales representan apenas 4.4% del total de 6 558 investigaciones de matrimonios efectuadas en el periodo indicado (Gutiérrez, *op. cit.*, 1991, pp. 244-246). El contraste es mayor no sólo porque este autor abarcó un periodo y un espacio mayores a los que hemos escogido, sino porque la proporción de dispensas con respecto al total de matrimonios (y no de investigaciones) debe ser inferior al porcentaje ya señalado. En nuestro caso, la situación es a la inversa, ya que disponemos de cifras más completas con respecto al número de matrimonios que con respecto al número de dispensas, ya que la recolección de este último material aún está en curso.

[12] Pérez, art. cit., 1988, pp. 247-252.

[13] Tamara Hareven, "The History of the Family and the Complexity of Social Change", *American Historical Review,* 96:1, febrero de 1991, p. 95.

tierra, la mercantilización de la fuerza de trabajo (con un alza en el salario nominal, dada la escasez de mano de obra) y la colonización del noroeste del Valle Central.[14]

Por otra parte, aunque es posible cruzar los datos de las informaciones matrimoniales con los ofrecidos por otro tipo de fuentes (en particular, inventarios sucesorios, el Censo de 1843-1844, las promesas matrimoniales y los conflictos prenupciales entre padres e hijos), esta tarea queda para el futuro.[15] Por ahora, nos limitaremos a un análisis del material que se basa en la estrategia siguiente: utilizando la terminología de la época, hemos clasificado a las parejas en dos grupos, las que pertenecían a las "familias principales" y las que pertenecían a las "familias del común".

La clasificación se basó en la identificación nominal de los novios y novias del primer grupo, en el cual figuran las parejas provenientes de la emergente y urbana burguesía agrícola y comercial de San José. En este caso recurrimos a algunas genealogías y trabajos prosopográficos.[16] Además, esta tarea fue facilitada por el hecho de que los novios de la clase alta solían autoidentificarse ante las autoridades eclesiásticas y el resto de la

[14] Iván Molina, *Costa Rica (1800-1850). El legado colonial y la génesis del capitalismo*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 1991; M. Samper, "La especialización mercantil campesina en el noroeste del Valle Central. 1850-1900. Elementos microanalíticos para un modelo", *Revista de Historia*, San José, núm. 1 (especial), 1985, pp. 49-87; M. Samper, "Uso de la tierra y unidades productivas al finalizar el siglo XIX. Noroeste del Valle Central de Costa Rica", *Revista de Historia*, San José, núm. 14, 1986, pp. 133-177.

[15] Los inventarios sucesorios, el Censo de 1843-1844 y otras fuentes notariales están siendo convertidos en base de datos en el Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Costa Rica. Véase Iván Molina Jiménez, "Protocolos y mortuales: fuentes para la historia económica de Centroamérica (siglos XVI-XIX)", *Boletín de Fuentes para la Historia Económica de México*, núm. 6, 1992. En relación con los criterios empleados para establecer una clasificación social de los novios, nos hemos valido de Samuel Stone, *La dinastía de los conquistadores. La crisis del poder en la Costa Rica contemporánea*, San José, EDUCA, 1982. Hemos preferido usar los términos de élite y grupo social, porque son menos problemáticos que el término de clase, ya que las clases sociales en el Valle Central estaban en proceso de decantación social y cultural durante el periodo en estudio. Lo que por ahora han señalado algunos autores es que el proceso de proletarización fue muy lento. Para un análisis más amplio del proceso de diferenciación social en Costa Rica durante la era del café, véase: Ciro F. S. Cardoso, "The Formation of the Coffee Estate in Nineteenth-Century Costa Rica", en Kenneth Duncan e Ian Rutlege, comps., *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Londres, Cambridge University Press, 1977, pp. 165-202; Mario Samper, "Los productores directos en el siglo del café", *Revista de Historia*, núm. 7, 1978, pp. 123-217; Lowell Gudmundson, *Costa Rica antes del café*, San José, Editorial Costa Rica, 1990. En relación con el concepto de clase, véase: William H. Sewell, Jr., "How Classes are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-class Formation", en Harver J. Kaye y Keith Mc Clelland (comps.), *E. P. Thompson. Critical Perspectives*, Filadelfia, Temple University Press, 1990, pp. 50-77.

[16] Véase Víctor Sanabria, *Genealogías de Cartago*, San José, Tipografía Nacional, 1957; Samuel Stone, *La dinastía de los conquistadores...*, San José, EDUCA, 1975. Eduardo Fournier efectúa un balance de los trabajos genealógicos en "Desarrollo de la ciencia genealógica en Costa Rica", San José, inédito, 1992.

sociedad como miembros de las "familias principales". Tal es el caso, en agosto de 1844, de José María Cañas (general y comerciante salvadoreño) y la señorita Guadalupe Mora, quienes al pedir dispensa de estado de soltería para casarse, adujeron que "...los dos contrayentes somos de las familias principales de esta ciudad [San José]".[17]

En el segundo grupo figuran todas las otras familias, en su mayoría rurales, de los agricultores y artesanos prósperos a los campesinos pobres y jornaleros. Las familias de la élite acostumbraban denominar a estas otras como "las familias del común", en alusión a que la mayoría de ellas se asentaban desde tiempos coloniales en las "tierras del común". También, "las familias del común" es un término que evoca un concepto diferente de familia, en el sentido de que entre el campesinado, la familia comprendía no sólo a los padres e hijos, sino que podía incluir a los vecinos de la comunidad. Ésta, en última instancia, era "la gran familia", debido a que en su mayoría los vecinos estaban unidos por lazos de parentesco. Sin embargo, estas denominaciones tendieron a desaparecer a medida que el capitalismo agrario disgregó la propiedad comunal y las solidaridades dentro de las comunidades campesinas, y que el campesinado y el artesanado fueron adoptando una concepción de familia conyugal.[18]

Aunque la clasificación descrita no permite alcanzar la precisión que se podría lograr a partir de un análisis según nivel de fortuna o categoría ocupacional (realizable cruzando las bases de datos de las informaciones matrimoniales con las del Censo de 1843-1844 y los inventarios sucesorios), sí nos permitirá estudiar, de manera preliminar, cómo la diferenciación social incidía en las actitudes con respecto al matrimonio.

Este ensayo está dividido en cuatro puntos principales mediante los cuales pretendemos explicar y dilucidar cómo variaban las nociones del vínculo matrimonial según la extracción social de las parejas josefinas: *1*) familia y generalización del matrimonio; *2*) novios, novias y mercado matrimonial; *3*) endogamia y exogamia en las alianzas matrimoniales; y, *4*) padres e hijos y "matrimonios desiguales".

Familia y generalización del matrimonio

De acuerdo con los estudios demográficos, Costa Rica experimentó un decidido crecimiento de población a partir de 1750, pese a tres importantes

[17] ACM, caja 52 (1840), f. 769-769v.

[18] En relación con la lucha campesina de los "vecinos del común" en el Valle Central, durante la primera mitad del siglo XIX, véase Iván Molina, "Organización y lucha campesina en el Valle Central de Costa Rica (1825-1850)", en Iván Molina, comp., *La alborada del capitalismo agrario en Costa Rica*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 1988, pp. 61-100.

crisis demográficas: 1761, 1781 y 1856-1857 (esta última, causada por una peste de cólera, acabó con 8% de la población).[19] Para 1844, el Valle Central, que concentraba más de 80% de la población del país, contaba con 61 714 habitantes, según el censo de dicho año.[20] La mayor parte de esta población era de origen mestizo y, pese a las diferencias económicas y sociales que los distinguían, los distintos grupos compartían un conjunto de valores y costumbres.[21]

Si bien no profundizaremos en el análisis de dichas identidades colectivas, sí debemos destacar, en relación con nuestro interés, que el crecimiento demográfico en el Valle Central estuvo acompañado en el siglo XVIII (al igual que en el resto de América Latina) por un alza en las tasas de ilegitimidad asociada con el proceso de mestizaje. Pero, durante el siglo XIX el matrimonio tendió a generalizarse y, ligado a ello, los nacimientos ilegítimos descendieron en el Valle Central. Esta última tendencia, sin embargo, se acerca más a las de Europa occidental que a las de América Latina.

Héctor Pérez ha sugerido que la explicación de esta tendencia en el Valle Central del siglo XIX debe buscarse en el ascenso de la producción cafetalera.

> La población del Valle Central, heredera del poblamiento colonial cuyos caracteres raciales y culturales homogéneos no pueden ser negados, crece y se expande gracias al proceso de implantación de la agricultura del café. La implantación de la pequeña propiedad, en un contexto muy particular, permite al núcleo familiar funcionar como una verdadera célula de la economía cafetalera durante un largo periodo (de 1840 a las primeras décadas del siglo XX). Además, ciertos factores culturales como la religión y la ética familiar contribuyen, conjuntamente con los aspectos de la estructura económica, a la fuerte cohesión de los vínculos familiares.[22]

Coincidimos con Héctor Pérez (1981) en que probablemente la agricultura del café tuvo un papel determinante en el proceso de ascenso del matrimonio en el Valle Central durante el siglo XIX. Sin embargo, creemos que la expansión cafetalera más que todo contribuyó a "acelerar" y "potenciar" dicho proceso. Es necesario, entonces, tomar en consideración otros aspectos adicionales que reforzarían el poder explicativo de dicha hipótesis. Así, proponemos que el ascenso del matrimonio en el Valle Central, durante el siglo XIX, puede explicarse también por la interacción de los siguientes factores:

[19] Pérez, art. cit., 1988, pp. 211-277; Molina, *op. cit.*, 1991, pp. 63-65.
[20] Gudmundson, *op. cit.*, 1990, p. 240.
[21] Molina, *op. cit.*, 1991, pp. 162-176.
[22] Pérez, art. cit., 1981, pp. 481-493. Véase también Pérez, 1978; Pérez, 1985, y 1988.

1. Gracias al proceso de mestizaje durante el siglo XVIII, la sociedad costarricense se transformó en una sociedad multirracial. Este proceso permitió una mayor homogeneización socioétnica y cultural, la cual alentó a su vez un ascenso de la nupcialidad en el Valle Central, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. El crecimiento de las tasas de matrimonio fue particularmente marcado en el grupo mestizo, étnicamente mayoritario, debido a que éste vio en el matrimonio el medio más adecuado para ascender socialmente.[23]

2. Igualmente, este aumento en la nupcialidad en el Valle Central encontró eco especialmente entre los artesanos y propietarios agrícolas medios y acomodados. Entre éstos, el matrimonio se convirtió en un mecanismo básico para legitimar la transmisión de la riqueza, y también para consolidar y evitar la merma o pérdida del patrimonio familiar.[24]

3. Las comunidades campesinas, entre otras estrategias, también pudieron haber estimulado un ascenso en la nupcialidad en el siglo XIX, con el fin de mitigar el impacto disgregador del capitalismo agrario sobre la propiedad comunal y las solidaridades en las comunidades, asentadas en el Valle Central.[25]

4. Finalmente, creemos que otro factor que propició en alguna medida un aumento en la nupcialidad en el Valle Central fue un mayor ordenamiento, centralización y expansión administrativa de la Iglesia católica y del Estado, proceso que tomó realmente vigor en el siglo XIX, y particularmente a partir de la década de 1840. Este factor posibilitó una difusión un poco más eficiente de la doctrina cristiana del matrimonio hacia sectores urbanos, semiurbanos y rurales de la población. No obstante, hay que tener presente que la difusión y asimilación de dicho discurso se vieron limitadas especialmente en las regiones rurales, lo cual se refleja en el lento ascenso de las tasas de matrimonio y descenso de la ilegitimidad en el Valle Central, durante el siglo XIX.[26]

[23] Véase Lowell Gudmundson, "Mecanismos de movilidad social para la población de procedencia africana en Costa Rica colonial: manumisión y mestizaje", en Lowell Gudmundson, *Estratificación socio-racial y económica de Costa Rica: 1700-1850,* San José, EUNED, 1978, pp. 17-78; Pérez, art. cit., 1981; Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 121-129.

[24] Molina, *op. cit.*, 1991.

[25] Mario Samper, *¿Agricultor o jornalero? Algunos problemas de historia social agraria,* Heredia, Escuela de Historia, Universidad Nacional, 1983; *ibidem.*, art. cit., 1985, pp. 49-87; Mario Samper, *Generations of Settlers,* Boulder, Westview, 1990; Lowell Gudmundson, "Campesino, granjero, proletario: formación de clase en una economía cafetalera de pequeños productores, 1850-1950", *Revista de Historia,* núm. 21-22, enero-diciembre 1990, pp. 151-206.

[26] En relación con la expansión administrativa de la Iglesia católica en Costa Rica durante el siglo XIX, véase Víctor Manuel Sanabria, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer obispo de Costa Rica. (Apuntamientos históricos),* San José, Editorial Costa Rica, 1972, pp. 16, 27, 29, 34, 38, 52, 104, 108, 114-115, 155, 159, 161-162, 259-265, 354-357. Véase también en relación con estos aspectos y con la pugna entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX: González, *op. cit.*, 1993, pp. 69-86. Obsérvese que enfatizamos que durante el siglo XIX se dio un mayor ordenamiento,

Con respecto a este último punto es importante señalar que, con cierta frecuencia, en los documentos de la época se encuentran ejemplos que ilustran una creciente concientización sobre la importancia del matrimonio, tanto para vecinos y familiares como para las autoridades civiles y eclesiásticas. Al mismo tiempo, estos casos revelan la resistencia al matrimonio por parte de diferentes sectores sociales, en especial de los niveles inferiores del campesinado y el artesanado. Se daba así la persecución de parejas que vivían amancebadas o de hombres que se resistían a casarse y a legitimar la prole. Tales individuos eran encarcelados, multados y obligados a pagar las costas del proceso judicial a fin de forzarlos a casarse. Incluso se llegaron a formar listas de las parejas que vivían amancebadas.[27]

Así, en enero de 1831 y al parecer presionado por los vecinos, Gregorio Calderón, alcalde de Aserrí, denunció el amancebamiento entre el jornalero Calixto Rojas y Francisca Cordero, el cual ya era público. Además, en el transcurso de la causa, Rojas es acusado de algunos robos. Al ser interrogada Francisca Cordero, señaló que "[...] hace como diecinueve años que

centralización y expansión administrativa de la Iglesia católica en el ámbito urbano y en el rural. Esto no significa que rechacemos la conclusión general a la que han arribado gran cantidad de estudios, los cuales señalan que la Iglesia católica se vio debilitada en América Latina por el avance del liberalismo durante el siglo XIX. No obstante, creemos que valdría la pena hacer una precisión a este respecto, en cuanto a lo que ocurrió en el caso costarricense. En este último, pareciera que la confrontación entre el liberalismo y la Iglesia giró en torno a la influencia eclesiástica en las esferas económicas y políticas. La lucha en contra de la injerencia de la Iglesia en el ámbito doméstico fue menos frontal y más paulatina. Esto último lo podemos constatar en el análisis de las transformaciones habidas en la legislación sobre la familia, el matrimonio y la mujer, en el Código General de 1841 y el Código Civil de 1888 de la República de Costa Rica. En efecto, en el Código de 1841, a pesar de ciertos cambios sutiles, prácticamente se mantuvo intacta la legislación canónica sobre el matrimonio, la familia y la mujer. Los cambios cruciales se dieron en el Código de 1888, en el cual se autorizaba, entre otros, el matrimonio civil, el divorcio absoluto, la patria potestad a las madres, una injerencia definitiva de las autoridades civiles en la resolución de los asuntos de moral doméstica (divorcios, abuso sexual, adulterio, esponsales, etc.). Véase a este respecto: *Código General de la República. Emitido en 30 de julio de 1841.* 2a. ed., Nueva York, Imprenta de Wynkoop, Hallenbeck y Thomas, 1858; Fournier, art. cit., 1989; *Código Civil 1888.* 2a. ed., San José, Tipografía Nacional, 1910; Rodríguez, "'Tiyita....", art. cit., 1993; Eugenia Rodríguez, "'Ya me es insoportable mi matrimonio'. Abuso de las esposas: insulto y maltrato físico en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)", ponencia presentada en LASA Congress, Atlanta, 10-12 de marzo, 1994. Para un análisis más amplio sobre los cambios en la legislación sobre el matrimonio y la familia en América Latina en la época colonial y el siglo XIX, véase McCaa, *op. cit.*, 1983; Edith Couturier, "Women and the Family in Eighteenth-Century Mexico: Law and Practice", *Journal of Family History*, 10:3, 1985, pp. 294-304; Silvia Arrom, "Change in Mexican Family Law in the Nineteenth-Century: The Civil Codes of 1870 and 1884", *Journal of Family History*, 10:3, 1985, pp. 305-317; Seed, art. cit., 1985; Seed, *op. cit.*, 1988; Potthast-Jutkeit, art. cit., 1991.

[27] ANCR, Serie Policía, Guanacaste, "Lista de concubinarios", 1866. En el caso de Guanacaste, las autoridades eclesiásticas hicieron una exhortación a las autoridades civiles, para que en las diferentes comunidades personas de reconocida honorabilidad se hicieran cargo de elaborar las listas de concubinarios. Esto sugiere, por otra parte, que las autoridades civiles costarricenses colaboraron repetidamente con la Iglesia a fin de que ésta extendiera la regulación de la moral sexual y doméstica en las regiones rurales.

vive con Rojas [...]". Calixto Rojas, por su lado, aceptó el haber cometido los robos que se le imputaban y reconoció su amancebamiento con Francisca, "[...] y que por hayarse en el dia pasando trabajos por causa de ello trata de retirarse de la amistad, y por ser esta la causa de los hurtos que ha echo, por haserlo gastar más de lo que sus fuersas le ayudan [...]". El caso finaliza con la condena de Calixto a dos años de obras públicas y con la de Francisca a seis meses en los mismos trabajos.[28]

La pregunta que se desprende del caso anterior, es por qué si Francisca y Calixto vivían en amancebamiento desde 1812, no fueron denunciados sino hasta 1831. Probablemente, esto se explica en parte porque 19 años atrás no había tanta presión ni control para el matrimonio en la comunidad. Pero, a medida que este control se fue ampliando, producto de la expansión de la Iglesia y del Estado, Calixto y Francisca pasaron a transgredir normas que la comunidad había ido asimilando en los años anteriores. Además, este conflicto potencial se vio luego agravado con los robos.

Una situación similar, que revela que lo que ocurría en San José no era excepcional, fue otra denuncia de amancebamiento planteada en Heredia, en enero de 1839. Antonio Torres, cuartelero del barrio de La Merced, Heredia, denunció escandalizado el amancebamiento público entre José María Mejías y Joaquina Luna, causa que culminó con el matrimonio de ambos. Torres declaró que los padres de Joaquina "[...] son consentidores y 'alcagüetas' de tal relación y lo denuncia para que este caso no 'infecte la moral pública'". Para corroborar esto comparecieron dos testigos; uno de ellos, Manuel Aguilar, señaló "...que es de conocimiento público el amancebamiento entre Mejías y Luna y también el hecho de que existe un hijo de esa relación". Finalmente, Ignacio Mora afirmó que "[...] las visitas de José María Mejías a la casa de Joaquina Luna son frecuentes, con notable escándalo del barrio, principalmente de los vecinos más inmediatos".[29]

[28] ANCR, Serie Jurídico, San José, exp. 1187, ff. 4-5, 21-1-1831.

[29] ANCR, Serie Jurídico, exp. 1169, Heredia, 24-1-1839. Es importante aclarar que este tipo de causas sobre amancebamiento y resistencia al matrimonio después de 1821 empezaron a ser planteadas más en el ámbito civil. Otras referencias que ilustran una creciente conciencia de la importancia de legalizar la unión de la pareja mediante el matrimonio se encuentran en: 28-10-1801, caja 38, f. 351, San José, ACM; 14-5-1808, caja 38, ff. 314-315, Cartago, ACM; 13-9-1820, exp. 1104, Alajuela; ANCR, Serie Jurídico; 27-3-1832, exp. 1666, Cartago; ANCR, Serie Jurídico; 14-6-1835, exp. 725, Barba-Heredia; ANCR, Serie Jurídico; 16-7-1840, exp. 2261, Heredia; Vicaría Capitular, ACM, caja 68, Serie Fondos Antiguos, Documentación Encuadernada, San José, noviembre de 1875. El mandato del obispo de Nicaragua, José Antonio de la Huerta, en agosto de 1797, ejemplifica el interés de la Iglesia en cuanto al matrimonio y a la vida material. El obispo mandaba "...a todos los curas, que hasiendo diligente averiguación de los casados, que en sus feligresías se hallen divididos, y apartados de la coavitación, que como marido y muger deven tener, los persuadan y amonesten a la reunión y consorcio conyugal; y no consiguiéndolo por sus oficios y medios suaves, requieran a las justicias reales de los respectibos distritos, para que los compelan a cumplirlo..." (ACM, Serie Documentación Encuadernada, caja 31, f. 51, 19-8-1797).

También, desde otro punto de vista, el cuadro 1 ratifica la importancia desigual del matrimonio para los novios josefinos que solicitaron dispensa entre 1827 y 1851. De las familias principales, en sólo un caso se informó que el novio era hijo "natural" pero en ningún caso se indicó que la novia fuera hija "natural" y la mayoría de ambos pretendientes sabía firmar. En las familias del común, sólo 12.4% de los novios y 2.8% de las novias firmaron y siete novios y dos novias declararon ser hijos ilegítimos.[30] Lo interesante de esto es que el contraste educativo sea más significativo que el referido a la legitimidad e ilegitimidad.

CUADRO 1
Legitimidad y alfabetismo de los novios y las novias. Familias principales y del común. San José (1827-1851)[a]

	Principales		*Del común*			*Principales*		*Del común*	
Legitimidad	*Novio*	*Novia*	*Novio*	*Novia*	*Firma*	*Novio*	*Novia*	*Novio*	*Novia*
Legítimo	26	28	130	139	Sí	41	26	33	7
Ilegítimo	1	18	8	2	No		12	154	180
Desconocido	19	18	116	113	Desconocido	5	8	67	67
Total	46	46	254	254	Total	46	46	254	254

(a) El único caso de novio ilegítimo de la élite corresponde al salvadoreño José María Cañas, comerciante que casó con la señorita Guadalupe Mora, hermana de Juan Rafael Mora, presidente de Costa Rica en el periodo 1849-1859 (Registros de Matrimonios, El Carmen, libro 8, asiento 33, 8-4-1844).

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana, San José, Costa Rica (1827-1851).

El hecho de que (por lo menos) más de 50% de los novios y las novias de las familias del común haya afirmado su condición de hijos legítimos, evidencia cuán importante era la generalización del matrimonio en el Valle Central (marco de una floreciente producción cafetalera). Esto, además, refleja que el matrimonio tendió a ser un importante medio de ascenso social y de consolidación del patrimonio familiar, sobre todo para aquellas parejas mestizas que provenían del campesinado y artesanado medio y acomodado. En síntesis, pareciera que el matrimonio —entre otras estrategias— fue para las familias principales, y tendió a ser, especialmente para los campesinos y artesanos medios y acomodados, una herramienta cada

[30] Esta proporción es similar a la encontrada por I. Molina en el análisis de los firmantes de las cartas poder otorgadas por comunidades campesinas. Véase Molina, *op. cit.*, 1988, pp. 68-72.

vez más importante en el objetivo de ascender socialmente y legitimar y consolidar el patrimonio familiar.[31]

Por otra parte, hay que señalar que el aumento en la nupcialidad y el descenso en la ilegitimidad en el Valle Central durante el siglo XIX, se dieron en un marco caracterizado por el predominio de la familia nuclear (padres e hijos) con un promedio de siete miembros. Aunque el número de hijos (y las opciones nupciales de éstos una vez que crecían) variaba de acuerdo con el nivel económico de la familia, la división equitativa del patrimonio y la frontera agrícola abierta tendieron a facilitar la reproducción de las unidades familiares.

En general, las parejas más ricas (en su mayoría urbanas) y las más pobres, quienes contraían nupcias más tarde, tenían menos hijos que las parejas provenientes del artesanado y el campesinado (en su mayoría asentadas en el campo); entre estas últimas, las más prósperas eran también las más numerosas. Finalmente, el tamaño promedio de la familia en el Valle Central variaba de acuerdo con el lugar de asentamiento, pues el número de hijos de las familias de las zonas urbanas (donde se asentaban las familias más ricas y pobres y la mayor cantidad de mujeres solteras con hijos) fue menor que en las zonas rurales.[32]

NOVIOS, NOVIAS Y MERCADO MATRIMONIAL EN SAN JOSÉ

En el contexto descrito se ubica el mercado matrimonial de San José en los años de 1827 a 1851. De aquí en adelante, con el fin de reconstruir las principales características del mercado matrimonial josefino, hemos recu-

[31] Samper, "La especialización mercantil...", art. cit., 1985, pp. 49-87; *idem*, "Uso de la tierra y...", art. cit., 1986, pp. 133-177; *idem*, "Opciones impuestas: aproximación a los mecanismos hereditarios mediante fuentes testimoniales y jurídicas", en Juan Rafael Quesada, ed. y comp., *Primer Seminario de Tradición e Historia Oral*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 1988, pp. 125-148.

[32] Véase Rodríguez, art. cit., 1992, pp. 45-76. Estos hallazgos sobre el tamaño y la composición de la familia en el entorno urbano y rural en el Valle Central en la primera mitad del siglo XIX contradicen las conclusiones de Gudmundson (1990). La diferenciación social, aun antes de la exitosa difusión del cultivo del café, tenía una clara dimensión demográfica. La expansión cafetalera, en vez de crearlas, profundizó esas diferencias demográficas entre distintos sectores sociales. Gudmundson sostiene que los contrastes significativos en el tamaño de la familia, de acuerdo con su trasfondo económico y social, son visibles únicamente a partir de fines del siglo XIX, no en 1843-1844, cuando las divergencias a este respecto eran muy débiles. Además concluye que el tamaño de las familias tendía a ser mayor en el entorno urbano que en el rural (Gudmundson, *op. cit.*, 1990, pp. 135-140). Estas conclusiones no sorprenden dado el carácter limitado de la información ofrecida por el Censo de 1843-1844, el cual se refiere en forma ambigua y fragmentaria al origen y posición socioeconómica de las familias. Este último aspecto se encuentra retratado con más exactitud en los inventarios sucesorios revisados en nuestro estudio.

rrido al análisis de los resultados globales que arrojan una serie de estudios de demografía histórica sobre San José[33] y al examen de los 300 casos de dispensas localizados. Este último corrobora la tendencia que ya han señalado anteriormente diferentes estudios sobre la nupcialidad josefina del periodo 1780-1850: entre 85 y 90 por ciento de los novios era de solteros y el porcentaje restante correspondió a los viudos.[34] Empero, según los datos de las dispensas, entre las familias principales los novios viudos y viudas tenían un peso ligeramente mayor.

Más interesante, sin embargo, es el análisis de las edades de matrimonio en primeras nupcias de los novios josefinos. A este respecto los estudios demográficos de San José (1780-1850), no incluyen las edades de matrimonio porque los datos son fragmentarios. Sin embargo, aunque los datos de las dispensas son incompletos, permiten trazar a grandes rasgos algunas de las tendencias en cuanto a edad y cómo éstas se diferenciaban según el origen social de las parejas. De acuerdo con dichas tendencias, encontramos que los novios (25.1 años) y novias (21.5 años) solteros de las familias principales se casaban en primeras nupcias a edades mayores que los de las familias del común: 23.5 años para los novios y 19.3 años para las novias.[35]

Esta tendencia ya la habíamos sugerido en nuestro estudio sobre el tamaño y la composición de la familia en el Valle Central, en el periodo 1821-1850. Luego, Alfonso González la ha corroborado para la misma región, durante la segunda mitad del siglo XIX. Este autor, basado en el análisis de los expedientes matrimoniales, encontró que las parejas de las zonas rurales del Valle Central tendieron a casar en primeras nupcias más jóvenes (hombres a los 23.9 y mujeres a los 19.3 años) que sus homólogas del espacio urbano (hombres a los 25.4 y mujeres a los 21.7 años), espacio que fue el principal asiento de las familias principales, de las familias más pobres y de las familias de madres solteras con hijos.[36]

[33] Véase nota 2.

[34] Montero y Fernández, *op. cit.*, 1982, pp. 42-43.

[35] Estas cifras se refieren a la edad declarada en los trámites de dispensa, de manera que la edad cuando se efectuaba el matrimonio podía ser un poco mayor. Las dispensas indican en un 42.4% de los casos las edades de los novios de la élite, y en 29.4% de los casos, las edades de los novios del común.

[36] Rodríguez, art. cit., 1992; González, *op. cit.*, 1993, pp. 216-221. Estos hallazgos de Rodríguez y González sobre las edades promedio en primeras nupcias también parecen coincidir con las conclusiones de L. Gudmundson, quien afirma, basado en el análisis de los datos fragmentarios del Censo de 1843-1844 y los estudios parroquiales de la segunda mitad del siglo XIX sobre el Valle Central, que: "...En todos los casos comparables, es decir las *áreas rurales* o agrícolas durante el siglo diecinueve o principios del veinte, la edad promedio en las primeras nupcias para las mujeres oscilaba entre 19 y 21 años, y la de los varones entre 24 y 26 años, sin que se aprecie una tendencia clara o marcada hacia abajo o hacia arriba..." (Gudmundson, *op. cit.*, 1990, p. 136). A. González (1993) también encontró evidencia de que la edad promedio en primeras nupcias no varió significativamente durante el siglo XIX.

El contraste se torna más interesante si comparamos estas cifras de González con las edades promedio de los novios y novias de las familias del común y las familias principales, indicadas en las dispensas. Encontramos una coincidencia casi total entre las edades al matrimonio de los novios (25.1) y novias (21.5) de las familias principales y las edades de los novios (25.4) y novias (21.7) de la zona urbana del Valle Central. Esto también se repite al comparar las edades al matrimonio de los novios (23.5) y las novias (19.3) de las familias del común y las edades de los novios (23.9) y las novias (19.3) de las zonas rurales del Valle Central.

Sin duda, múltiples factores de diversa índole (socioeconómicos, étnicos, culturales, demográficos, hereditarios y regionales), explican por qué las parejas del común se casaban más jóvenes que las parejas de las familias principales; no obstante, intentaremos aquí sugerir algunas posibles respuestas. Asimismo proponemos que la interacción de estos factores puede ser comprendida mejor mediante el uso del término "peso", en contraste con el término "control", el cual emplean la mayoría de los autores.[37] El primero supone que la selección de pareja es un proceso de por sí dialéctico, en el cual interactúan y tienen un determinado peso las opiniones de los padres y de los hijos, así como otros factores (por ejemplo socioeconómicos, afectivos, etc.). Control supone una perspectiva estática y rígida de la relación entre padres e hijos, de la influencia de dicha relación y de las posibilidades de que esa relación fuera influida por otros factores, durante el proceso de "matrimoniarse".

Creemos que probablemente una edad más temprana al matrimonio de los novios del común está relacionada en parte con un menor peso de los padres sobre las opciones nupciales de sus hijos, en relación con otros factores socioeconómicos, hereditarios, de frontera agrícola abierta, de patrón demográfico y de influencia comunal. El patrón de herencia igualitaria prevaleciente y las posibilidades abiertas por la colonización agrícola favorecieron un casamiento más temprano de los hijos de las familias rurales (la mayoría de las familias del común), en contraste con los hijos de las familias urbanas (como lo era la mayoría de las familias principales y las más pobres).[38] Además, el hecho de que los padres de los novios del común

[37] McCaa, art. cit., 1991, pp. 586-587, 591-592. McCaa critica a los autores que exageran el papel de los padres en el proceso de selección de pareja, como por ejemplo Seed (1988). También hay otros autores que enfatizan esta idea de control: Moya, *op. cit.*, 1991, pp. 47-51; Gutiérrez, *op. cit.*, 1991; Cavieres y Salinas, *op. cit.*, 1991; Lavrin, art. cit., 1989; Socolow, art. cit., 1989, etcétera.

[38] A este respecto, A. González (1993) sugiere que la edad de matrimonio más temprana en el campo que en los sectores urbanos del Valle Central podría obedecer a que: "...la familia campesina, como unidad de producción, que predominaba en el resto del Valle Central, tendiera a expulsar a los hijos e hijas de la chácara familiar, reflejándose esto en la tendencia a una menor edad promedio al primer enlace. Esto bien podría haber obedecido a las

tendieran a morir más temprano que sus homólogos de la burguesía fue un factor que pudo haber contribuido a que éstos tuvieran un menor peso sobre las opciones nupciales de sus hijos.

Esta última tendencia puede apreciarse en las solicitudes de dispensa, que aunque no brindan datos con respecto a los novios revelan que mientras las novias del común contaban en 66.5% de los casos con sus padres vivos, el porcentaje para las señoritas de abolengo era de 84.8%. Este hallazgo, por otra parte, obliga a matizar el peso de la participación de los padres en el proceso de "matrimoniarse" según el sexo y condición social de los hijos. En este sentido, parece claro que la orfandad y la pobreza tuvieron un mayor peso entre las novias del común que en las de la burguesía, lo cual se vio expresado en un matrimonio más temprano. Adicionalmente, esta tendencia nos sugiere que las diferencias de clase probablemente obstaculizaron en menor medida los enlaces matrimoniales entre las parejas del común.

La pregunta entonces es, si los padres estaban ausentes, cuáles fueron los "agentes de autoridad" que los sustituyeron en el caso de las novias del común. Es verosímil que el relevo fuera asumido por los parientes y la comunidad, los cuales se encargaron de influir en dichas muchachas, recordándoles su "desventajosa" situación, su edad casadera, la necesidad de sostener a sus hermanos, las conveniencias de los posibles pretendientes, etc. En consecuencia, el matrimonio temprano se convertía en la tabla de salvación para muchas de estas jóvenes pobres y huérfanas. No obstante, el "matrimoniarse" simultáneamente podría suponer la legitimación de una relación de mayor dependencia de estas mujeres hacia los esposos.[39]

Finalmente, otro de los aspectos que merecen ser enfatizados aquí es que un aparente menor peso de los padres de las familias del común no significó que éstos no tuvieran algún papel en el proceso de selección de pareja. Para los novios del común era importante contar con el consentimiento de sus padres así como lograr el buen entendimiento entre las familias y la aprobación de la comunidad. En efecto, éste fue el caso en 1844, de Manuel Montero e Isabel Rojas, vecinos de San José, quienes adujeron entre otras justificaciones, en su solicitud de dispensa de segundo grado de consanguinidad, que ellos "[...] harán un buen matrimonio por la comunicación existente entre las familias..."[40]

---

dificultades de subsistencia de la familia campesina. O, también, la propensión era a que los hijos e hijas se casaran lo más pronto posible como un medio de formar nuevas unidades domésticas que se integraran a la comunidad campesina y reforzaran, así, con el potencial aumento de la mano de obra familiar, los recursos internos de la familia y de la comunidad aldeana. De hecho, ambos procesos podían haber operado simultáneamente..." (González, *op. cit.*, 1993, pp. 220-221).

[39] McCaa, art. cit.,1991, pp. 593-594. Véase nota 37.

[40] ACM, caja 57, ff.183-184, 4-7-1844.

No obstante, el hecho de que el país (y particularmente San José) experimentara los cambios económicos y sociales ya descritos, sin duda contribuyó a reforzar que entre las familias principales los padres tuvieran un mayor peso en la selección de la pareja de sus hijos, como se aprecia en los testimonios de algunos cafetaleros de la época y en los relatos de los viajeros que visitaron Costa Rica después de 1830.[41] Dadas dichas condiciones estructurales, que favorecieron la existencia de un mayor peso de los padres en el mercado matrimonial entre las familias principales, es probable que el matrimonio, como medio de ascenso social, haya tenido una importancia más limitada que entre las familias del común. Sobre estos puntos volveremos más adelante.

ENDOGAMIA Y EXOGAMIA EN LAS ALIANZAS MATRIMONIALES JOSEFINAS

Otro punto de vista, desde el cual también es posible analizar la importancia diferenciada que pudieron haber tenido las alianzas matrimoniales de acuerdo con la extracción social de las parejas, es el papel de la endogamia y la exogamia. Aunque la mayoría de los estudios demográficos sobre San José y otras localidades del Valle Central, durante la primera mitad del siglo XIX, llegan a la conclusión de que prevalecieron los enlaces matrimoniales entre parejas del mismo lugar y nacionalidad, estos trabajos no logran precisar cómo se diferenció el carácter del vínculo matrimonial según el origen social de las parejas.[42]

En efecto, dentro de estos trabajos se exceptúan las investigaciones de Gudmundson (población afroamericana de Costa Rica colonial), de Acuña y Chavarría y de Moya (Cartago del siglo XVIII). Estos estudios llegan a la conclusión de que los matrimonios endogámicos predominaron entre todos los grupos étnicos. De estos últimos, uno de los más cerrados fue el grupo español (excepto en el caso de los más pobres), ya que casi sólo establecía alianzas entre "sus iguales en calidad y clase". En contraste, el grupo mestizo, aunque predominantemente endogámico, buscaba aliarse

[41] Rodríguez Sáenz, "Padres e hijos", pp. 51-62. El caso josefino parece estar cerca de la tendencia general que McCaa ha señalado, es decir, que "en poblaciones rurales con una economía de crecimiento lento, normalmente se da una estrecha relación entre la sobrevivencia de los padres y la edad de sus hijos en el momento del matrimonio: la edad al casarse es mayor entre los novios cuyos padres aún viven y menor entre los huérfanos. En Parral, por el contrario, la sobrevivencia de los padres no retrasó el matrimonio de los hijos". (McCaa, art. cit.,1991, p. 593)

[42] Véase nota 2.

con más grupos étnicos y especialmente con españoles y sectores acomodados con el fin de ascender socialmente.[43]

El análisis de las dispensas solicitadas por las parejas josefinas entre 1827 y 1851 agrega a estas conclusiones que si en el mercado matrimonial de las familias principales prevalecía lo que podríamos llamar la endogamia social, en el de las familias del común predominaba la endogamia geográfica.[44] Para las familias del común (en su mayoría rurales), la vida cotidiana tenía una dimensión esencialmente local. Su quehacer diario transcurría en el marco de su aldea, y la selección del cónyuge básicamente se verificaba en tal contexto, en contraste con las parejas de las familias principales. Así lo esboza el cuadro 2, pues 93.2% de los novios y 92.4% de las novias de las familias del común declararon ser vecinos de San José. Sólo dos novios eran foráneos (un colombiano y un salvadoreño) y uno era oriundo de Esparza, una ciudad de fuera del Valle Central y próxima al puerto de Puntarenas.

Esta endogamia geográfica permite vislumbrar que la comunidad tuvo una mayor injerencia en la elección del cónyuge entre las familias del común en comparación con las familias principales. Además, el hecho de que la selección de pareja para "matrimoniarse" se diera dentro de la aldea, sugiere (al igual que en otras comunidades campesinas europeas y americanas) que el matrimonio constituyó una estrategia importante para reforzar las solidaridades y los vínculos de parentesco dentro de las comunidades campesinas. Esto último explica porqué los ancianos o personas mayores miembros de la comunidad tuvieron un papel estratégico como los principales testigos, en el proceso de solicitud de dispensa.

El matrimonio también pudo haberse constituido en una importante estrategia comunal para mitigar a largo plazo el impacto desfavorable del capitalismo agrario, que trajo consigo la disgregación de las tierras y de las

[43] Gudmundson, art. cit., 1978, pp. 46-65; Acuña y Chavarría, art. cit.,1991, pp. 115-142; Moya, *op. cit.*, 1991, pp. 48-51. Para el caso de los matrimonios endogámicos y exogámicos en América Latina véase: Edgar Love, "Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish", HAHR, 51:1, 1971, pp. 79-91; Martínez-Alier, *op. cit.*, 1974; Silvia Arrom, "Marriage Patterns in Mexico City, 1811", *Journal of Family History*, 3:4, 1978, pp. 376-391; Donald Ramos, "Marriage and the Family in Colonial Villa Rica", HAHR, 55:2, 1978, pp. 200-225; McCaa, *op. cit.*, 1983, p. 8; McCaa, art. cit., 1984; Cecilia Rabell"Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de La Paz, Guanajuato, 1715-1810", *Historia Mexicana*, XLII:1 (165) (jul.-sep. 1992), pp. 3-43; Gutiérrez, *op. cit.*, 1991, pp. 190-206, 281-292.

[44] Para un análisis de diversos tipos de endogamia, véase Gutiérrez, *op. cit.*, 1991, pp. 281-292. También Burguière, "La historia de la familia", pp. 18-19. McCaa, "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-1790", *Hispanic American Historical Review*, 64:3, 1984, pp. 477-501. En la sociedad chilena (1750-1800) también se ha encontrado evidencia de la prevalencia de la endogamia geográfica, sobre todo en regiones mucho más rurales (Cavieres y Salinas, *op. cit.*, 1991, p. 52).

CUADRO 2
Origen de los novios y novias de las familias principales y del común. San José (1827-1851)

	Familias principales		*Familias del común*	
Origen[a]	*Novios*	*Novias*	*Novios*	*Novias*
San José	21	38	237	235
Cartago	1	1		
Alajuela	1	1		
Heredia	1			
Esparza			1	
Extranjeros	19	2	2	
Desconocido	3	4	14	19
Total	46	46	254	254

[a] Los cinco primeros lugares son de Costa Rica. Los novios y novias extranjeros provienen de Colombia (6), Nicaragua (4), El Salvador (3), Guatemala (2), España (1), Francia (1), Inglaterra (1), Italia (1), México (1), Panamá (1), Perú (1) y Portugal (1).
Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana, San José, Costa Rica (1827-1851).

solidaridades comunales, además del crecimiento demográfico y la herencia igualitaria, los cuales tendieron a propiciar una creciente fragmentación y debilitamiento del patrimonio familiar. Este impacto fue especialmente sentido en San José, que se distinguió como el principal asiento de la actividad cafetalera.[45]

El cuadro 2 también retrata otro fuerte contraste en cuanto a los patrones endogámicos entre los novios de las familias del común y los novios de las familias principales. De estos últimos, 22 novios (47.8% del total) y

[45] Entre los autores que encontraron estas tendencias en las comunidades campesinas europeas y americanas están: Flandrin, *op. cit.*, 1979, pp. 48-51, también pp. 52-67; E. Le Roy Ladurie, "A System of Customary Law: Family Structures and Inheritance Customs in Sixteenth-Century France", en Robert Foster y Orest Ranum, comps., *Family and Society. Selections from the Annales, Economies, Sociétes, Civilisations*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 75-103; Linda Auwers, "Fathers, Sons, and Wealth in Colonial Windsor, Connecticut", *Journal of Family History*, núm. 3, 1978, pp. 136-149; Molloy, art. cit., 1990; Joan Bestard Camps, "La estrechez del lugar. Reflexiones en torno a las estrategias matrimoniales cercanas", en Francisco Chacón y Juan Hernández (comps.), *Poder, familia y consanguinidad en la España del antiguo régimen*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 107-156. Con respecto al impacto del capitalismo agrario sobre la tierra y las comunidades campesinas, y del crecimiento demográfico y la herencia igualitaria sobre el patrimonio familiar en el Valle Central durante el siglo XIX, véase Molina, *op. cit.*, 1988, pp. 61-152; M. Bolaños y C. Quirós, "Las tierras comunales indígenas y la política liberal agraria. El caso de Cot: 1812-1890", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. especial, 1985, pp. 23-36; Margarita Bolaños, *La lucha de los pueblos indígenas del Valle Central por su tierra comunal. Siglo XIX*, San José, tesis de maestría en historia, Universidad de Costa Rica, 1986; Silvia Castro, *Conflictos agrarios en una época de transición. La Meseta Central 1850-1900*, San José, tesis de maestría en historia, Universidad de Costa Rica, 1988; Samper, "La especialización mercantil...", art. cit., 1985; Samper, "Uso de la tierra...", art. cit., 1986, pp. 133-177.

cuatro novias (8.7%) no eran oriundos de San José. De esta manera, entre las familias principales la elección del cónyuge no se limitaba a la red de parentesco y al entorno inmediato, sino que abarcaba a las familias principales de las otras ciudades del Valle Central (Cartago, Alajuela y Heredia) y a los extranjeros, los cuales en su mayoría radicaban en San José.

Esto último es importante resaltarlo, ya que aunque Costa Rica conoció la inmigración de comerciantes y funcionarios españoles o de otras colonias vecinas desde el siglo XVIII, a partir de 1821 tal inmigración se amplió con la llegada de comerciantes, empresarios y profesionales de otros países americanos y europeos.[46] La inmigración de la que hablamos no fue cuantitativamente importante, pero sí lo fue cualitativamente, en la medida en que numerosos inmigrantes se integraron, mediante el matrimonio con señoritas de abolengo, a la emergente burguesía agrícola y comercial. De tal forma, estos extranjeros contribuyeron a la renovación demográfica de las familias principales y a modificar sus actitudes ante el matrimonio y la sexualidad. Así pues, aunque en el mercado matrimonial de estas familias los padres tenían más peso, no era necesariamente tan endogámico en términos geográficos como el de las familias del común.

Un ejemplo de lo beneficiosos que pudieron haber sido los enlaces de la burguesía con foráneos es el caso de los hermanos de Juan Rafael Mora (cafetalero y presidente de la República entre 1849 y 1859), quien casó en 1847 con la señorita Inés Aguilar, hermana del prominente comerciante y cafetalero Vicente Aguilar. Aunque la mayoría de sus hermanos casó con conspicuos miembros de la burguesía costarricense y centroamericana, hay dos casos que ilustran muy bien esta situación. Nos referimos al matrimonio, en 1843, de su hermana Juana Mora (18 años) con José Antonio Chamorro (22 años), miembro de la élite nicaragüense, y al enlace en 1844 de Guadalupe Mora con José María Cañas (35 años), prominente comerciante salvadoreño, que también se desempeñó como general de la Campaña Nacional de 1856-1857.[47]

La apertura de las familias principales con respecto a los inmigrantes es comprensible, no sólo porque los mismos ampliaron el círculo de selección conyugal, sino porque eran pretendientes atractivos, ya fuera por

[46] Molina, *op. cit.*, 1991, pp. 210-214; Rodríguez, art. cit., 1992, p. 57.

[47] Aunque sin duda faltan estudios más detallados sobre las alianzas matrimoniales entre la élite costarricense, al menos es interesante referirse al caso de los matrimonios de la familia Mora Porras. En este caso es importante destacar que Juan Rafael Mora P. casó con Inés Aguilar Cueto; Miguel Mora P. casó con Felipa Montes de Oca Gamero; José Joaquín Mora P. casó con Dolores Gutiérrez Peñamonje; Rosa Mora P. casó con el hermano de Dolores, Manuel Joaquín Gutiérrez Peñamonje; Mercedes Mora P. casó con Toribio Argüello y Ana María Mora P. (20 años) casó en 1840 con José María Montealegre Fernández (24 años), médico, abogado, comerciante y presidente que sucedería al hermano de su esposa, Juan Rafael Mora (véase Stone, *op. cit.*, 1978, pp.116, 449, y Registros Matrimoniales ACM).

su capital, sus habilidades empresariales o sus contactos en el exterior. Estos tres últimos atributos eran de singular relevancia en una sociedad como la del Valle Central de Costa Rica, provincia que fue la más aislada y marginal del reino de Guatemala. Ciertamente, el hecho de que la mayoría de los inmigrantes se avecindaran en San José (capital del país y eje económico del mismo), probablemente explica el destacado peso de los extranjeros que se observa en el cuadro 2. Sin embargo, aunque menos inmigrantes se instalaron en Cartago, Heredia y Alajuela, la apertura de las familias principales de tales poblaciones no fue menor a la josefina.[48]

PADRES E HIJOS Y "MATRIMONIOS DESIGUALES" ENTRE LAS FAMILIAS PRINCIPALES Y DEL COMÚN JOSEFINAS

Para concluir, en este último apartado abordaremos una problemática que ha recibido especial atención en los trabajos sobre la familia y el matrimonio en América Latina: el papel que tuvieron los factores socioculturales, los padres, los hijos y la comunidad en el proceso de "matrimoniarse." Pese a sus aportes, la mayoría de los estudios al respecto, influidos por los trabajos clásicos hechos para Europa occidental de Shorter, Flandrin y Stone, adolecen de una serie de problemas en sus enfoques, en especial cuando analizan el comportamiento del campesinado.

En efecto, algunos de estos estudios para América Latina, en particular los de Seed y Gutiérrez sobre el México colonial, no logran manejar adecuadamente cuál fue el peso diferenciado de dichos factores, y omiten —particularmente el de Seed— el papel clave de la comunidad en los procesos matrimoniales campesinos. Estos problemas radican sobre todo en el hecho de que en dichas investigaciones prevalece un enfoque dicotómico y lineal, centrado en la oposición padres *versus* hijos y matrimonios arreglados *versus* matrimonios por amor.[49]

[48] Esta afirmación se basa en una revisión de las dispensas otorgadas en las otras poblaciones del Valle Central.

[49] Véase a este respecto: Martínez-Alier, *op. cit.*, 1974; Gutiérrez, art. cit., 1984; Ramón Gutiérrez, "Honor, Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846", *Latin American Perspectives*, 44:1, invierno de 1985, pp. 81-104; Gutiérrez, *op. cit.*, 1991; Seed, art. cit., 1985, pp. 284-293; Patricia Seed, "Marriage promises and the Value of a Woman's Testimony in colonial Mexico", *Signs*, 13:2, 1988, pp. 2253-2276; Seed, *op. cit.*, 1988; Mark D. Szuchman, "A Challenge to the Patriarchs: Love Among the Youth in Nineteenth-Century Argentina", en M. D. Szuchman, *The Middle Period in Latin America. Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*, Colorado, Lynne Reinner Publishers, 1989, pp. 141-165. R. McCaa (art. cit., 1991) y Socolow (art. cit.,1989), son de los pocos autores que han tratado de matizar los enfoques lineales y dicotómicos ofrecidos por Seed, Gutiérrez y Szuchman. Estos últimos autores se han inspirado en los trabajos clásicos de Shorter (*op. cit.*, 1975) (Europa occidental) y Stone (*op. cit.* 1977) (Inglaterra). Para una crítica de los trabajos de Gutiérrez y

Matrimonios desiguales, familia y comunidad

¿Qué tendencias adicionales se dibujan y qué interpretación alternativa puede adelantarse en el caso josefino sobre el papel que desempeñaron los factores antedichos en la selección del cónyuge? Según se desprende del análisis precedente, es notoria la existencia de importantes contrastes entre las parejas del común y las parejas de las familias principales en cuanto al peso y la función de dichos factores. Así, encontramos que a diferencia de las familias principales, en las familias del común, la comunidad tuvo una gran injerencia en la gestión de las alianzas matrimoniales, pero los padres, así como el "casar y compadrar cada uno con su igual", parecieron tener un menor peso en tal proceso.[50] En este sentido el análisis de las justificaciones aducidas por los novios en las solicitudes de dispensa y de los conflictos prenupciales entre padres e hijos (1721-1851), nos permitirán precisar con más detalle estas y otras tendencias.

En efecto, las justificaciones aducidas en las solicitudes de dispensa sugieren que la desigualdad social, no constituyó un gran obstáculo en la concreción de las alianzas matrimoniales entre los novios del común de San José. A este respecto, el cuadro 3 revela que del total de dispensas, un significativo 59% de los novios del común no encontró inconveniente en aliarse con novias pobres y desamparadas. Además, sólo se informa del caso de un novio del común que adujo que para él era importante la igualdad de condiciones. Éste fue Valerio López, vecino de Aserrí (un antiguo pueblo de indios cerca de San José), quien en 1843 justificó que se le dispensara un impedimento de consanguinidad en cuarto grado, para casarse con Josefa Monge, del mismo pueblo, ya que "...la causa que tengo para elegirla por esposa es la igualdad de linage, costumbre y pobreza..."[51]

Por otra parte, en contraste con los novios de las familias principales, sólo los novios del común externaron abiertamente sus sentimientos en las solicitudes de dispensa. Invariablemente, estos últimos al declarar que habían tenido conocimiento carnal –y aun los que no lo habían tenido–

Seed, véase también: Silvia Arrom, "Perspectivas sobre historia de la familia en México", en Pilar Gonzalbo, comp., *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, pp. 389-399; Eugenia Rodríguez, "Historia de la familia en América Latina: balance de las principales tendencias", *Revista de Historia*, núm. 26 julio-diciembre de 1992, pp. 152-158.

Para una crítica más profunda de los enfoques dicotómicos y lineales de Shorter y Stone, sobre los cambios en las actitudes hacia el matrimonio en Europa occidental, véase E. P. Thompson, "Happy Families", *New Society*, 8 de septiembre, 1977, pp. 499-500; James Hammerton, "Victorian Marriage and the Law of Matrimonial Cruelty", *Victorian Studies*, 33:2, invierno de 1990, pp. 269-292; James Hammerton, *Cruelty and Companionship. Conflict in Nineteenth-Century Married Life*, Londres, Routledge, 1992.

[50] Villafuerte, art. cit., 1989, pp. 59-76.

[51] ACM, caja 56, ff. 558-461, 1843. López no necesariamente era de origen indígena, dado el asentamiento de mestizos en Aserrí. Véase Bolaños, "La lucha de los pueblos indígenas".

señalaron que no lo habían hecho para facilitar la dispensa, sino por su miseria y por el "afecto" o el "amor" que se profesaban. Un ejemplo es el de Fidel Quesada y Apolinaria Mesén, quienes en enero de 1842 solicitaron la revalidación de su matrimonio, ya que después de casados se enteraron del impedimento que los separaba; el cura Juan de los Santos Madriz afirmó que "...tengo en mi favor el antecedente de que los esposos se aman con ternura..." También, en 1843, Juan Vicente Chacón y Ramona Jiménez admitieron que "...es demasiado el amor que se profesan que se han conocido carnalmente..."[52]

Adicionalmente, entre sus justificaciones para obtener la dispensa, sólo los novios del común tendían a argumentar con cierta frecuencia que "...emos pactado matrimoniarnos..."[53] Esta frase es reveladora, pues nos invita a analizar el proceso de los enlaces matrimoniales más allá del papel desempeñado por los padres e hijos. En este sentido, tratamos de superar el problema de algunas de las investigaciones acerca de América Latina, las cuales suelen concentrarse en este último aspecto, obviando el papel de la comunidad, la cual tuvo una función particularmente importante en las alianzas matrimoniales campesinas.[54]

En efecto, la expresión "hemos pactado matrimoniarnos", típica de los novios del común, sugiere un plural en el proceso de selección del cónyuge, en el cual no sólo tenía peso la voluntad de los novios y de los padres, sino también la opinión de la comunidad. La comunidad era en este caso asimilada en el imaginario colectivo como la "gran familia," que incluía tanto a parientes como a vecinos. Aunque el novio podía elegir a la muchacha, en esta decisión no sólo mediaban los intereses de la pareja, sino también los de los padres y la comunidad. Ésta se encargaba de censurar o apoyar el enlace propuesto y velar porque se llevara a cabo, ya que una buena alianza era fundamental para reforzar las solidaridades dentro de la comunidad y de ésta con otras comunidades. Lo anterior explica, por otra parte, por qué entre los testigos de solicitud de dispensa, los ancianos tenían un papel estratégico a fin de garantizar el fortalecimiento de tales solidaridades. De esta manera, entre las familias del común, el ritual de

[52] ACM, caja 55, ff. 192-195, 1842. ACM, caja 56, ff. 344-345, 1843. Véase también Gutiérrez, *op. cit.*, 1991, pp. 327-333.

[53] ACM, caja 64, ff. 530-531, 22-7-1848.

[54] Entre los trabajos que enfatizan la relación padres-hijos en el proceso de selección de pareja están: Martínez- Alier, *op. cit.*, 1974; Stone, *op. cit.*, 1977; Seed, *op. cit.*, 1988; Gutiérrez, art. cit., 1984; Gutiérrez, *op. cit.*, 1991; Socolow, art. cit., 1989; Cavieres y Salinas, *op. cit.*, 1991, etc. Sin embargo, otros autores también toman en cuenta el papel de la comunidad; véase Flandrin, *op. cit.*, 1979, pp. 48-53; Martine Segalen, *Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the Nineteenth Century*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 38-77.

CUADRO 3

Algunas de las justificaciones aducidas por los novios al solicitar la dispensa. familias principales y del común, San José (1827-1851)

Motivos aducidos por los novios al solicitar la dispensa[a]	*Núm. de justificaciones*		*Porcentaje de justificaciones con respecto al número total de dispensas*[b]	
	Familias principales	*Familias del común*	*Familias principales*	*Familias del común*
1. Pobreza y desamparo de la novia	4	150	8.7	59.0
2. Igualdad de condiciones entre la novia y el novio	0	1	0	0.4
3. Pertenencia a las familias principales	5	0	10.0	0
4. Rubor de ser proclamados	15	0	32.6	0
5. Frecuentación de la casa de la novia	3	79	6.5	31.1
6. Divulgación pública del enlace y promesa de matrimonio[c]	4	89	8.7	35.0
7. Deshonor de los novios	1	59	2.2	23.2
8. Deshonra y pérdida de la buena reputación de la novia	2	12	4.3	4.7

[a] Conviene aclarar que frecuentemente en una dispensa figuran varias justificaciones.

[b] El total de dispensas de las familias principales es de 46 casos y para las del común de 254 casos.

[c] Incluye tres casos en que los novios de las familias principales habían celebrado esponsales.

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana, San José, Costa Rica (1827-1851).

matrimoniarse —como también la vida familiar y conyugal— estaba sujeto en gran medida al escrutinio público "del común", por lo que la noción de privacidad y de familia conyugal propia de la burguesía no tenía cabida.[55]

El carácter público y la influencia comunal en la gestión de los enlaces matrimoniales entre los novios del común también se puede apreciar mediante la frecuentación de las casas de las novias y del deshonor y descrédito comunal que recaía sobre los novios que no se casaban. En

[55] A este respecto nos inspiramos en Segalen, *op. cit.*, 1983, pp. 38-77. Acerca de los conceptos de espacio público y privado, véase también Pilar Gonzalbo, "Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España", *Historia Mexicana*, XLII:2 (166) (oct.-dic. 1992) pp. 355-357.

En relación con las edades de los testigos, el análisis de las dispensas revela que mientras que de los testigos de las familias del común cuya edad se conoce 65.7% era mayor de 50 años

contraste con los novios de la burguesía, los novios del común tenían un ritual más público de cortejo de las novias, por lo que estaban más expuestos al escrutinio comunal. Tal como se aprecia en el cuadro 3, los del común tendían a enfatizar más que los novios de la burguesía que habían estado visitando por cierto tiempo a sus novias con el fin de matrimoniarse (31.1%) y que se había divulgado públicamente en la comunidad su enlace o el compromiso matrimonial (35 por ciento).

Además, a los novios del común les preocupaba mucho tener que sufrir las consecuencias del deshonor y del descrédito comunal (27.9%) si no se verificaba el enlace matrimonial (véase cuadro 3). Se temía en particular por el deshonor de las novias, pues al imposibilitarse el enlace, sus probabilidades de casarse con otros pretendientes se tornaban muy difíciles o prácticamente nulas. Tales preocupaciones fueron expresadas en 1845 por Concepción Rojas, en su solicitud de dispensa a causa del tercer grado de consanguinidad, para casarse con Josefa Soto. El novio aducía que:

> ...la novia es pobre y honrada [y] con motivo de haberse hecho muy pública mi solicitud en el barrio perjudicaría el buen concepto de la niña en caso de no verificarse este matrimonio, por ello y porque es muy extensa la parentela de ambos en el barrio, se dificultaría otro enlace...[56]

En contraste con los novios de las familias del común, los novios de las familias principales tendían a adjudicar un mayor peso en sus justificaciones de solicitud de dispensa a la igualdad social y a la necesidad de evitar cualquier tipo de publicidad del enlace matrimonial, más allá de los círculos familiares inmediatos. En efecto, de acuerdo con el cuadro 3, sólo los novios de las familias principales enfatizaban en sus solicitudes de dispensa que ellos pertenecían a tales familias (10.9%) y que, por tanto, les sería sumamente "ruboroso" el que su enlace fuera proclamado en público (32.6%). Un caso que ilustra estas actitudes, es el de la señorita Pacífica

(182 de 277 casos), de los testigos de las familias principales cuya edad se especifica 67.6% tenía 49 años o menos (48 de 71 casos). Además, la edad promedio de los testigos de las parejas de las familias principales era de 39.7 años, 10 años menos que el promedio correspondiente para los testigos de las parejas de las familias del común, que era de 49.7 años. Así pues, la selección de testigos entre las parejas de familias del común parece responder, por una parte, más a un patrón de respeto y deferencia de los jóvenes por sus mayores, y por otra, también podría expresar parcialmente un mayor peso de la comunidad en el proceso de matrimonio que la familia y la clase. Esta relación entre los jóvenes y sus mayores era propiciada por el carácter esencialmente oral de la cultura popular; en tal marco, los ancianos tenían un papel esencial en la preservación y transmisión de la historia del lugar y sus pobladores. Un mayor peso de la familia y la variable clase parece reflejarse en el predominio entre la emergente burguesía de testigos más jóvenes, con el fin de afianzar amistades y vínculos entre personas de edades parecidas o con menos diferencias de edad y del mismo sector social.

[56] ACM, caja 59, ff. 534-535, San José, 10-1-1845.

Fernández, quien en 1843, para casarse con José María Castro (abogado, cafetalero y primer presidente de Costa Rica), argumentó que

> ...se hase indispensable que se dispensen las proclamas porque a mi la pretendida es mui ruboroso el ser proclamada en público, más cuando desiendo de familia de representasión...[57]

Más reveladora es aún la declaración en 1850 de María Concepción Alvarado, quien justificó su solicitud de dispensa de proclama para casarse con Juan Fernando Echeverría, aduciendo que ella era

> [...] de un genio exesivamente pudoroso, y tan corta que me avergüenza y aflije todo cuanto exeda los límites del trato familiar y doméstico, debido quisá al nimio recojimiento con que he sido criada [...][58]

Estas declaraciones sugieren, en contraste con las familias del común, que las familias principales eran no sólo muy celosas de mantener su distinción social y privacidad, sino que se afanaban por circunscribir el ritual de la selección de pareja a los círculos familiares inmediatos. De ahí que, en el proceso de solicitud de dispensa, tuvieron un papel estratégico los testigos jóvenes vinculados socioecómicamente y por parentesco con los novios.[59] Quizá este celo por la privacidad y la intimidad explica en parte por qué en las solicitudes de dispensa de los novios de la élite no se explicitaron sentimientos de "afecto", "amor" o la preocupación por la felicidad conyugal. Todo esto viene además a sugerir que en contraste con las familias del común, la emergente burguesía urbana fue la que más se ajustó a la concepción funcional de la familia conyugal, compuesta por los padres e hijos unidos por lazos de parentesco y resguardada por la privacidad.

Finalmente, y según revela el cuadro 3, entre la burguesía la frecuentación de las novias no era una costumbre tan arraigada (6.5%), como entre las familias del común (31.1%). El hecho de informar poco sobre esta práctica, sin duda tiene que ver con el celo de la privacidad y de mantener segregados a los sexos, pero también nos sugiere que a la larga tuvo que

[57] ACM, caja 56, ff. 441-443, San José, 13-6-1843.

[58] ACM, caja 67, ff. 328-329, San José, 9-3-1850. Evidencia adicional en la arquitectura de las casas del Valle Central, entre 1750-1824, sugiere el desarrollo de nuevos ideales de domesticidad y privacidad entre la élite. Véase a este respecto: Arnaldo Moya, "Cultura material y vida cotidiana. El entorno doméstico de los vecinos principales de Cartago (1750-1820)", en Iván Molina y Steven Palmer, comps., *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, San José, Porvenir, 1992, pp. 9-44; Iván Molina, "Viviendas y muebles. El marco material de la vida doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1821-1824)", *Revista de Historia de América*, México (en prensa).

[59] En relación con las características de los testigos en los procesos de dispensa de las familias principales, véase nota 54.

ver la prevalencia de los matrimonios arreglados entre la burguesía. En efecto, en vez de utilizar la expresión de "hemos pactado matrimoniarnos", como acostumbraban los novios del común, los novios de las familias principales usaban la expresión de "hemos celebrado contrato matrimonial", haciendo alusión a la práctica legal del contrato matrimonial y a una noción de arreglo del matrimonio. Un caso que ilustra claramente las connotaciones del empleo de dicha expresión por los novios de la burguesía, es el de Pedro Hidalgo y María de Jesús Gallardo, quienes en su solicitud de dispensa de proclamas y de impedimento de consanguinidad, alegaron en 1844: "[haber] celebrado contrato matrimonial [y] hace como ocho años que está propuesto este matrimonio [...]"[60]

Así, la conclusión que parece imponerse es que mientras entre las familias del común (en su mayoría campesinos) la comunidad (entendida como la "gran familia" que incluía a parientes y vecinos) tuvo esa función preponderante en el ritual de selección de pareja; en cambio, entre los vecinos principales esa función fue desempeñada por la familia (padres e hijos). El ritual de matrimoniarse (así como las relaciones familiares y conyugales) entre las familias del común tendió a tener un carácter más público y visible y se encontró más sujeto al escrutinio comunal; en contraste, la burguesía se esforzó por evitar cualquier publicidad de los enlaces (y también de sus deslices, sentimientos, vida familiar y conyugal).

De lo anterior se desprende que parece inadecuado conceptuar el proceso de "matrimoniarse" como un ritual "privado" dominado por la dicotomía padres e hijos, particularmente en el caso de las familias del común. ¿Por qué este anacronismo histórico que niega la especificidad de la moral y de las costumbres del campesinado? La razón parece estribar en que autores como Seed, Gutiérrez, Lavrin, Calvo, y Cavieres y Salinas, a veces no hacen un adecuado manejo de los conceptos de "vida privada" y "vida pública" entre los diferentes sectores sociales, así como del papel clave de la comunidad. De esta manera, se obvia que una mayor visibilidad de la vida familiar y conyugal de los sectores más vinculados con la moral del mundo rural, probablemente contribuyó a magnificar su "conducta desviada" en relación con la moral cristiano-burguesa. Así, algunos de estos autores a veces tienden a sugerir sutilmente que dichos sectores son anticuados y amorales, al no ajustarse al esquema de comportamiento cristiano-burgués.[61]

[60] ACM, caja 57, ff. 69-70, 113-114, San José, 22 y 23-5-1844. Hay que recordar aquí que la Iglesia tomaba como válidos los esponsales o promesas de matrimonio para exigir el matrimonio, aun si éstos habían sido celebrados en privado. Luego, en el *Código General de la República de 1841* (*op. cit.*, 1858, artículos 84-87) a los esponsales se les otorga validez legal.

[61] Segalen nota este problema en lo que se refiere a cómo es visto el comportamiento campesino (Segalen, *op. cit.*, 1983, pp. 5-10, 38-77). Véase también: Gonzalbo, art. cit., 1992.

Conflictos prenupciales entre padres e hijos de las familias principales

Para terminar, analizaremos los conflictos prenupciales entre padres e hijos que se dieron en el Valle Central entre 1721 y 1850. Este examen brinda otra interesante perspectiva acerca del peso que pudieron haber tenido entre las familias principales, los padres e hijos y la desigualdad de condiciones, en el proceso de selección de pareja.

El cuadro 4 contabiliza un total de nueve de estos conflictos prenupciales entre 1733 y 1821, y dos casos más entre las dispensas solicitadas por los novios josefinos entre 1827 y 1851.[62] Son realmente muy pocos los casos de oposición paterna, tendencia que también coincide con lo encontrado por otros autores en Cuba, México y Chile.[63] Por otra parte, si comparamos el

---

En cuanto a los trabajos de América Latina que a veces no logran manejar adecuadamente este problema, véase Seed, *op. cit.*, 1988; Gutiérrez, *op. cit.*, 1991; Lavrin, art. cit., 1989; Cavieres y Salinas, *op. cit.*, 1991; Thomas Calvo "Calor de hogar: Las familias del siglo XVII en Guadalajara", en Asunción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1991, pp. 309-338. Aunque como bien advierte Lavrin (1989), la élite pareció ajustarse más a la moral cristiana del matrimonio y la sexualidad; creemos que un mayor celo por la privacidad de parte de ésta contribuyó, en gran medida, a desvanecer la frecuencia de sus "desviaciones". (Lavrin, art. cit., pp. 57-60). Por otra parte, Calvo tiende a enfatizar que una menor acogida efectiva del discurso de la moral cristiana en una zona rural como Guadajara, explica el porqué de las altas tasas de ilegitimidad y de un comportamiento público "desviado" entre todos los sectores sociales. Sin embargo, creemos que esto último también se explica porque al ser más rural Guadalajara que la ciudad de México, la comunidad tuvo una mayor injerencia en la vida familiar y conyugal. Así, determinado tipo de "hechos escandalosos" fueron más del dominio público, tanto si se pertenecía a la élite como a los otros sectores sociales (Calvo, art. cit., 1989, pp. 293-294).

[62] Villafuerte, art. cit., 1989, pp. 59-76. Sobre la legislación relativa al consentimiento paterno para el matrimonio y el predominio de los matrimonios entre iguales en la élite española cartaginesa durante el periodo colonial, véase Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 109-114, 133-134. Localizamos siete casos de oposición paterna en el periodo 1733-1821, en el Archivo de la Curia Metropolitana. Acuña y Chavarría (1991) localizaron otros dos casos de oposición paterna entre la élite cartaginesa del siglo XVIII; véase a este respecto: Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 112-113 y p. 143 notas 11 y 12; en estas notas se citan las referencias: ANCR, Serie Complementario Colonial, núm. 4644, 1782; ANCR, Serie CC, núm. 4924, 1797. Otros autores que han analizado la oposición paterna en Cuba, México, Argentina y Chile son: Martínez-Alier, *op. cit.*, 1974, pp.11-19; Seed, *op. cit.*, 1988; Gutiérrez, art. cit., 1984; McCaa, *op cit.* 1983; McCaa, art. cit. 1991; Socolow, art. cit., 1989; Szuchman, art. cit., 1989.

[63] A este respecto es interesante notar que también otros trabajos coinciden con sugerir una relación estrecha entre la amenaza del mestizaje y conflictos prenupciales entre padres e hijos de las élites españolas de Cuba, México y Argentina. En Cuba (una sociedad dominada por la población negra), Martínez-Alier (1974) detectó 199 casos de oposición paterna entre 1810 y 1882 de los cuales 25% se referían a conflictos por matrimonios interétnicos y 80% de los casos fueron planteados entre 1810-1830 (Martínez-Alier, *op. cit.*, 1974, pp. 11-19, 149-150). En la ciudad de México, Seed localizó 648 casos de oposición paterna entre 1574-1779 (Seed, *op. cit.*, 1988, pp. 253, 276.). Esta gran cantidad de conflictos puede estar relacionada con el hecho de que allí se asentó el grueso de la élite española y criolla, encargada de administrar el virreinato más poderoso de América en tiempos coloniales. McCaa (1983) no encontró ningún caso de oposición paterna entre 1840-1976 en Petorca, Chile y sólo encontró ocho casos en Parral (México, 1770-1814), en más de 1150 matrimonios (McCaa, art. cit., 1991,

número de estas demandas de oposición paterna con las de otro tipo, planteadas entre 1721 y 1800 en el Tribunal Eclesiástico de Costa Rica, encontramos que como en el caso de Parral (México, 1770-1814), predominaron las denuncias de conflictos entre hombres y mujeres, y raramente de conflictos entre padres e hijos.[64]

CUADRO 4
Conflictos prenupciales entre padres e hijos, en el Valle Central de Costa Rica (1733-1851)[a]

Distribución temporal de los conflictos		*Distribución regional de los conflictos*	
1733-1750	1	Cartago	9
1751-1821	8	Heredia	0
1822-1851	2	San José	2
		Alajuela	0
		Desconocidos	0
Total	11		11

[a] Cuadro diseñado con datos preliminares: siete casos fueron localizados en el ACM entre 1733-1821, y dos casos más fueron reportados en ANCR, Serie Complementario Colonial, Cartago, núm. 4644 (1782) y núm. 4924 (1797). Nosotros localizamos dos casos más de oposición paterna en las dispensas de San José, otorgadas entre 1827-1851.

Fuente: ACM, ANCR y M. Acuña y D. Carvajal, "Endogamia y exogamia en la sociedad colonial cartaginesa 1738-1821", *Revista de Historia*, núm. 23, enero-junio de 1991, pp. 112-113, 143.

En efecto, entre la denuncias más frecuentemente planteadas en el Tribunal Eclesiástico de Costa Rica en el periodo 1721-1800, se registraron 70 demandas por incumplimiento de promesa matrimonial y rompimiento de esponsales, 40 juicios de adulterio, 26 demandas por el tipo de vida conyugal (maltrato, asesinatos, abandono de hogar), nueve casos de oposición paterna, y cuatro procesos de divorcio eclesiástico.[65]

No obstante, a pesar de que fueron muy pocos los padres que hicieron explícita su oposición en los tribunales eclesiásticos costarricenses (nueve casos entre 1721 y 1821), lo que nos interesa destacar aquí es que estas denuncias tienden a reforzar lo que hemos venido señalando en este

p. 592). Finalmente, Socolow encontró 131 casos de conflictos prenupciales entre padres e hijos planteados en Buenos Aires y Córdoba entre 1778-1810 (Socolow, art. cit. 1989, p. 216).

[64] McCaa, art. cit, 1991, pp. 586-587, 592.

[65] En relación con las estadísticas sobre los diversos tipos de denuncias planteadas en el Archivo de la Curia Metropolitana entre 1720-1800, véase Fournier, art. cit., 1989, p. 17. Entre las dispensas se encontraron dos casos de oposición paterna: 13-12-1844, caja 58, f. 119, ACM y 1851, caja 67, ACM.

estudio para el periodo 1827-1851. Las oposiciones fueron presentadas en su mayor parte por padres españoles (asentados en Cartago, capital colonial), que se oponían a las alianzas matrimoniales de sus hijos con "desiguales".

El cuadro 4 nos sugiere otros interesantes contrastes en cuanto a la distribución regional y temporal de los conflictos prenupciales entre padres e hijos. El que la mayoría de las denuncias se plantearan en Cartago insinúa que probablemente en esta región pesaban más los criterios de calidad y clase entre las familias principales. Esto se puede explicar en parte porque en Cartago (fundada en el siglo XVI) se asentó el grueso de la élite española en el periodo colonial, la cual consideraba los matrimonios "desiguales" como una amenaza a su posición social y política. En contraste, el hecho de que predominara la población mestiza con una alta movilidad en los centros de población de más reciente formación en el siglo XVIII, como Heredia, San José y Alajuela, puede explicar en parte por qué en esos lugares casi no se plantearon este tipo de conflictos entre padres e hijos.[66]

El análisis del cuadro 4, revela también que la mayor cantidad de los conflictos prenupciales entre padres e hijos se concentraron a fines del siglo XVIII y que se dieron muy pocos casos en el transcurso de la primera mitad del XIX. Encontrar explicaciones para estos cambios requiere sin duda un análisis más detallado de las dispensas, de los conflictos prenupciales y de las promesas matrimoniales, que escapa por ahora a nuestras posibilidades. Sin embargo, intentaremos ofrecer aquí una interpretación que reconsidere los enfoques lineales y dicotómicos de Seed y Gutiérrez.

Estos autores enfatizan que los cambios en las actitudes hacia el matrimonio (matrimonio arreglado *versus* matrimonio por afecto), fueron las principales causas del aumento de dichos conflictos entre padres e hijos, en el México colonial. Sin embargo, lo más sorprendente de los trabajos de ambos autores es que arriban a conclusiones contradictorias, a pesar de referirse al mismo periodo y región. Mientras Seed concluye que el siglo del matrimonio por amor fue el XVII, Gutiérrez mantiene que tal tendencia se dio entre fines del XVIII y principios del XIX. Tales divergencias nos sugieren que el modelo dicotómico y lineal en que dichos autores se basan, quizá no es el más adecuado para comprender la complejidad de los cambios habidos en las actitudes —o más bien ideales— hacia el matrimonio, en la Latinoamérica colonial.

[66] Con respecto al predominio de la población mestiza y la gran movilidad de la población en zonas de reciente colonización del Valle Central durante el siglo XVIII, véase Gudmundson, art. cit., 1978, p. 53. Socolow (1989) insinúa una conclusión parecida a la nuestra, para el caso de Buenos Aires y Córdoba, Argentina, 1778-1810. Según esta autora, en los argumentos aducidos por los padres, los aspectos económicos fueron más importantes en Buenos Aires (boyante capital comercial con gran movilidad poblacional), mientras que la etnia fue más importante en Córdoba, debido a que aquí era más difícil sobrepasar las barreras raciales (Socolow, art. cit., 1991, pp. 230-231).

En efecto, este modelo dicotómico parece no aplicarse al caso del Valle Central de Costa Rica. La evidencia encontrada sugiere que entre la élite josefina, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XIX, no se dieron los cambios descritos por Seed y Gutiérrez, en cuanto a las "actitudes" –que no es lo mismo que ideales–, hacia el matrimonio. En San José, a pesar del ascenso del "ideal" del amor, continuaron prevaleciendo los matrimonios en los que privaban los intereses familiares y económicos. En este sentido, tiene más fuerza el argumento que han sugerido otros autores (Acuña y Chavarría, y Moya), para quienes el mestizaje y la Real Pragmática de 1778 fueron los principales factores desencadenantes de dicho incremento en los conflictos entre padres e hijos.

El mestizaje, al igual que en el resto de Latinoamérica, se convirtió en una amenaza real al poder y al estatus social y étnico de la élite, por lo que había que evitar cualquier matrimonio interracial que degenerara la calidad y la clase de dicho grupo. Así, se dictaron una serie de disposiciones legales con el fin de frenar dichos matrimonios, expresadas en un reforzamiento de las prohibiciones de tales enlaces y la imposición (con la Pragmática Real de 1778 y las ordenanzas de 1803) del consentimiento paterno a los hijos menores de edad (25 años para los hijos, 23 años para las hijas). Dichas disposiciones afectaron especialmente a los hijos menores (y algunas veces huérfanos) de los españoles de los estratos inferiores, quienes, al no encontrar pretendientes de sus mismas "calidades," pero sí con una adecuada posición socioeconómica, se vieron forzados a disputar su elección de pareja en las cortes.[67]

Veamos una denuncia que ilustra muy bien nuestro argumento de que fue la amenaza del mestizaje a la "calidad" y a la "clase" de la élite la principal causa del incremento de dichos conflictos prenupciales en el Valle Central de fines del siglo XVIII. Éste es el caso de Francisco Javier Mayorga, mulato, oficial del Cuerpo de Pardos e hijo legítimo, quien pidió

[67] Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 110-114, 133-134; Moya, *op. cit.*, 1991, pp. 48-51. Socolow (art. cit., 1989, pp. 234-235) también coincide en que la Real Pragmática contribuyó a incrementar los conflictos prenupciales entre padres e hijos en Buenos Aires y Córdoba, Argentina, a fines del siglo XVIII. Para Cuba en el periodo 1810-1830, véase Martínez-Alier quien también encontró una relación en el incremento de las oposiciones paternas, el aumento de las restricciones a los matrimonios interraciales y la imposición del consentimiento paterno (Martínez-Alier, *op. cit.*, 1974, pp. 11-19, 149-150). Nuestro énfasis contrasta con los argumentos ofrecidos por Seed y Nazzari. Para Seed (1988) el que los hijos tuvieran que pedir permiso paterno para casarse a fines del siglo XVIII en México fue producto del incremento del control paterno sobre el matrimonio; de ahí el aumento de los conflictos prenupciales entre padres e hijos. Por el contrario, para Nazzari (1991), quien ve la dote como un medio de control sobre el matrimonio en el siglo XVII, los cambios en la legislación que estipulaban el permiso paterno en São Paulo (Brasil) a fines del siglo XVIII, sugieren más bien que los padres habían reducido su efectividad de controlar el matrimonio de sus hijos (Seed, *op. cit.*, 1988; Nazzari, *op. cit.*, 1991; Elizabeth Anne Kuznesof, "Sexuality, Gender and the Family in Colonial Brazil", *Luso-Brazilian Review*, 30:1, verano de 1993, pp. 119-132, véase nota 15, p. 132).

al vicario en 1790 que depositara a su novia doña Francisca González Villalón en una casa honorable, pues había celebrado esponsales y la madre de ésta se oponía al enlace. El novio había prometido en arras 1000 pesos de plata a su futura esposa; como ésta era pobre y no había encontrado con quién casarse, su madre accedió al matrimonio. Luego, doña Manuela, su suegra, se arrepintió argumentando que

> ...antes llevada de los influjos de algunos señores más temerosos de Dios, que amadores del buen nombre, honra y fama que resulta de la nobleza y buena calidad en las familias y sus respectivos individuos había dado consentimiento para que mi hija se casase con una persona tan desigual como lo es Francisco Javier Mayorga, zambo notorio y conocido en toda esta ciudad [Cartago]...[68]

Además, doña Manuela llegó a la conclusión de que dicho matrimonio sería "[...] un manifiesto agravio a mi propia calidad y a toda mi familia [...]"; además agregaba que su hija no contaba con la edad apropiada para "[...] deliberar en la elección de estado [...]", por lo que solicitaba que se esperasen tres años hasta que Francisca tuviera la edad apropiada. Sin embargo, a pesar de la oposición de la madre de la novia, la Iglesia casó a los novios pocos meses después. En síntesis, este caso nos sugiere que los españoles pobres muchas veces tuvieron que acceder ante un pretendiente rico, pero "inferior" étnicamente y que, en algunos casos, la Iglesia estuvo dispuesta a casar a las parejas, pese a la oposición de sus padres.[69]

En el Valle Central de la primera mitad del siglo XIX, la escasez de conflictos prenupciales entre padres e hijos de las familias principales, por causa de matrimonios "desiguales" puede explicarse por la interacción de los siguientes factores socioétnicos, económicos, legales y culturales:

1. La transformación de la sociedad costarricense en una sociedad multirracial, lo cual propició un proceso de homogeneización social y cultural que amortiguó la presencia de profundas dicotomías socioétnicas y estimuló la propagación del matrimonio interracial.[70]

[68] ACM, caja 14, vs. folios, 7-5-1790.

[69] ACM, caja 35, vs. folios, julio 1790. Acuña y Chavarría concluyen que dentro del grupo español cartaginés, a los españoles pobres —en especial a las mujeres— muchas veces no les quedó otra opción que casarse con desiguales. Es precisamente en este grupo de españoles pobres en donde se concentra casi la totalidad de las oposiciones paternas (Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 133-134). Socolow también encontró que en Argentina a fines del siglo XVIII, la mayoría de las oposiciones paternas provino de los estratos medios y bajos de los españoles (Socolow, art. cit., 1989, p. 223).

[70] Gudmundson, *op. cit.*, 1978, p. 53. Acuña y Chavarría concluyen que en el Cartago de la segunda mitad del siglo XVIII se dio un incremento de los matrimonios interraciales, siendo el grupo mestizo el que tuvo las mayores tasas. El grupo español fue el que se mantuvo más cerrado a los matrimonios exogámicos (Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 128, 134, 140). McCaa también advierte esta última tendencia en Parral (México, 1770-1814), y también

2. La flexibilización de la legislación eclesiástica también colaboró con el incremento del matrimonio interracial, mediante las ordenanzas de 1796. Con la Independencia en 1821 y el Código General de la República (1841), se terminaron de eliminar las categorías étnicas coloniales y los impedimentos étnicos para contraer matrimonio.[71]

3. Una creciente inmigración de europeos atraídos por la expansión cafetalera, los cuales contribuyeron a ampliar las opciones nupciales en el mercado matrimonial de la burguesía (particularmente la josefina) y a evitar conflictos prenupciales entre padres e hijos por alianzas desiguales.[72]

4. La eficacia de la persuasión y socialización con la cual hayan sido formados los hijos, en especial en lo que respecta a la selección de la pareja más "apropiada." Esto pudo significar una mayor armonía de intereses entre padres e hijos, que a la postre redundaría en pocas demandas.[73]

Para finalizar, la pregunta que queda pendiente es si se dieron cambios en las actitudes hacia el matrimonio entre las familias principales josefinas, entre los siglos XVIII y principios del XIX. La revisión preliminar que hemos hecho de las dispensas y oposiciones paternas nos sugiere por ahora que la expansión cafetalera tendió a reforzar más la continuidad que el cambio en las actitudes hacia el matrimonio entre la burguesía josefina. Tal como señalamos anteriormente, pareciera que los intereses económicos y familiares continuaron manteniendo un mayor peso en las alianzas matrimoniales

encuentra que, pese al predominio de la endogamia entre todos los grupos étnicos, se hizo evidente una mayor interrelación entre éstos (McCaa, art. cit., 1991, pp. 606-608). Otros datos demográficos sugieren que el problema de la etnicidad no pareció ser importante en el caso costarricense. Para 1801, la población de Costa Rica ascendía a poco más de 50 000 habitantes, de los cuales sólo 14% eran indígenas y únicamente 7% residía en el Valle Central. Después de 1830, con la expansión del café, los aborígenes de esta última región fueron desplazados por el campesinado mestizo. Véase Thiel, "Monografía de la población", pp. 1-52, Margarita Bolaños, *op. cit.*, 1986.

[71] Pese a dichas transformaciones legales sobre la eliminación de la distinción de castas, la desaparición de tales nociones en el imaginario colectivo fue un proceso bastante lento (Acuña y Chavarría, *op. cit.*, 1991, p. 167). Véase Fournier, art. cit, 1989; Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 110-114; *Código General de la República de Costa Rica (1841), op. cit.*, 1858, artículos 97, 101-103; Cerdas, *op. cit.*, 1992; González, *op. cit.*, 1993.

[72] Molina, *op. cit.*, 1991, pp. 210-214; Rodríguez, art. cit., 1992, p. 57.

[73] Con respecto a la importancia de la persuasión, los viajeros alemanes Wagner y Scherzer, aseguraron en 1856 que: "...la gente se casa aquí sin inclinación particular, pero también sin presión paternal, precisamente porque las circunstancias mutuas andan conformes...", en M. Wagner y C. Scherzer, *La República de Costa Rica en la América Central*, San José, Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, 1974, p. 224. McCaa también argumenta que tanto la orfandad de los hijos como el legado paterno de los valores de calidad y clase, jugaron un papel clave en las alianzas matrimoniales en Parral (México, 1770-1814). Dado el peso preponderante de estos factores, se explica por qué se dieron muy pocos casos de oposiciones paternas (McCaa, art. cit., 1991, pp. 586-594, 605-608). No obstante, creemos que los factores explicativos adicionales que nosotros proponemos para el Valle Central, también podrían aplicarse, en parte, en Parral (sociedad multirracial, flexibilización de la legislación, inmigrantes extranjeros).

de las familias principales josefinas, a pesar de una creciente valoración del ideal del amor que aparece en la documentación de la época.[74] Esta tendencia es ratificada por las observaciones de los viajeros de la época[75] y es ilustrada excelentemente en la carta que en 1870 envió Manuel J. Carazo, comerciante y cafetalero de San José, a su esposa María Toribia Peralta. En la misiva, éste le advertía que los enlaces de sus hijas se debían verificar con igual espontaneidad de ambas partes, pero ella debía disponer siempre de

> [...] una buena excusa para despedir con delicadeza al [pretendiente] que no sea aceptable [...] La costumbre de nuestros mayores de reunir para decidir en semejantes cosas un consejo de familia me parece muy buena, y debieras adoptarla siempre [...] hay muchos hombres que gozan de muy buena reputación entre las señoras, porque [éstas] ignoran [...] algún grave defecto de ellos, el cual es muy conocido tal vez por los demás hombres; por esto es preciso que respetes mucho en tales casos la opinión de tus hijos y la de tus yernos [...] Deseo en fin que mis hijas, si no se han de casar bien, permanezcan solteras [...][76]

Conclusión

Nunca está de más señalar el carácter provisional de las conclusiones alcanzadas en un estudio como el presente. En efecto, se requiere de un trabajo que cubra un periodo más amplio (1750-1850), que examine más detalladamente las dispensas, promesas matrimoniales y conflictos prenupciales entre padres e hijos, que incluya el resto de las regiones del Valle Central (Cartago, Heredia y Alajuela), para determinar con más precisión las similitudes, contrastes y cambios habidos en las actitudes hacia el matrimonio. Sin embargo, creemos que en las páginas anteriores se han puesto de relieve algunas tendencias contrastantes entre los novios de diferente origen social, con respecto al papel desempeñado por los factores sociales, económicos y culturales, por los padres y los hijos y por la comunidad, en el proceso de "matrimoniarse".

Por un lado, es evidente que pese al ascenso del matrimonio y a la difusión entre los distintos sectores sociales de un conjunto similar de valores relativos a la vida doméstica, el mercado matrimonial de la élite

[74] Fournier, art. cit., 1989, pp. 18-19. Véase también ACM, caja 31, f. 51, Serie Documentación encuadernada, 19-7-1797; ACM, caja 48, f. 172, Serie Documentación Impresa, 20-10-1868; ACM, caja 48, f. 187-187v., Serie Documentación Impresa, 30-11-1869. Una revisión más exhaustiva de diversos expedientes de incumplimiento de esponsales, divorcio y conflictos conyugales, nos ayudará en el futuro a dilucidar mejor cuál fue la función del afecto en las alianzas matrimoniales.

[75] Véase Wagner y Scherzer, *op. cit.*, 1974, p. 223.

[76] Stone, *op. cit.*, 1982, pp. 122-123.

urbana difería significativamente del que caracterizaba a las otras familias, en particular las de los pequeños y medianos productores rurales. Mientras que entre la burguesía predominó la endogamia social, entre las familias del común prevaleció la endogamia geográfica. Sin embargo, a pesar de su carácter endogámico, el mercado matrimonial de la burguesía josefina se vio revitalizado con la llegada de un importante contingente de inmigrantes europeos, atraídos por la expansión cafetalera.

También corroboramos en este estudio algunas tendencias que habíamos señalado en otro trabajo sobre el tamaño y la composición de la familia en el Valle Central de 1821 a 1850: los novios de la élite tendieron a casar más tarde que los novios del común y el tamaño de la familia entre la emergente burguesía urbana tendió a ser más pequeño que el de las familias del común (en su mayoría campesinas). No obstante, en el presente estudio encontramos que la noción de "familia conyugal" no fue compartida ideológicamente por todos los sectores sociales, a pesar de que este modelo prevaleció en términos estructurales y demográficos en el Valle Central.

Fue la emergente burguesía la que más se ajustó a la concepción funcional de la familia conyugal compuesta por los padres e hijos unidos por lazos de parentesco y resguardada por la privacidad. En contraste, entre las familias del común prevaleció una noción de familia que rebasaba el ámbito familiar inmediato de los padres e hijos al incluir a otros vecinos de la comunidad. Esta última era asimilada en el imaginario colectivo como la "gran familia", debido a que la mayoría de los vecinos estaba unida por lazos de parentesco.

Estas diferentes nociones sobre la familia también se perfilan en el proceso de "matrimoniarse" entre las familias principales y del común. En este sentido, constatamos que, mientras entre las familias del común (en su mayoría campesinas), la comunidad tuvo una función preponderante en el ritual de selección de pareja entre los vecinos principales; esa función fue concentrada en la familia conyugal (padres e hijos). El ritual de "matrimoniarse" entre las familias del común tendió, entonces, a tener un carácter más público y visible y se encontró más sujeto al escrutinio comunal; en contraste, la burguesía se esforzó por evitar cualquier publicidad de los enlaces. Por otra parte, estas conclusiones también nos invitan a cuestionar la conceptualización del proceso de "matrimoniarse" como un ritual privado dominado por la dicotomía padres e hijos, particularmente en el caso de las familias de los pequeños y medianos productores rurales.

Finalmente, este estudio llegó a la conclusión de que prevaleció más la continuidad que el cambio en cuanto a las actitudes hacia el matrimonio entre la emergente burguesía josefina. Es decir, que aunque hubo una creciente valoración del ideal del afecto en el matrimonio en los textos de la época, en la práctica, la voluntad de los padres y la igualdad de condicio-

nes continuaron teniendo un papel preponderante en el proceso de concertación de las alianzas matrimoniales de la burguesía.[77]

Este hallazgo desafía la interpretación sostenida por algunos autores, que como Seed y Gutiérrez, comparten el modelo dicotómico y lineal (que enfoca padres *versus* hijos y matrimonio arreglado *versus* matrimonio por amor) planteado por Shorter, Flandrin y Stone, para Europa occidental. Así, surge la duda de cuán adecuado pueda ser dicho modelo para comprender mejor la complejidad de los "cambios" habidos en las "actitudes" hacia el matrimonio, la familia y la sexualidad en Latinoamérica desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. El problema de fondo de dicha interpretación es que ésta supone una concepción modernista y progresiva de los cambios habidos en la sociedad, sin considerar el problema de la continuidad. Con tales razonamientos es fácil comprender por qué autores como Seed y Gutiérrez tratan, a partir de una lectura forzosa y sesgada de casos, textos y legislación, de identificar los cambios habidos en los "ideales" sobre el matrimonio con cambios en las "actitudes" cotidianas.

El modelo de dominación patriarcal se mantiene vigente, no ha sido minado —en algún momento— como sostienen Seed y Gutiérrez, sino que se ha reproducido en un nuevo contexto donde supuestamente el ideal del amor tiene un sitio de privilegio. Así, podríamos concluir que el ideal del amor y el ideal patriarcal involucran elementos uno del otro, expresando una misma realidad.[78] Sólo futuros trabajos sobre la familia, el matrimonio, la sexualidad y las relaciones conyugales en el Valle Central durante el periodo 1750-1850 nos ayudarán a dilucidar el cuándo, cómo y el porqué de dichos cambios.

[77] Véase nota 49. Esta última tendencia de continuidad se advierte en las "actitudes" hacia el matrimonio entre la élite cartaginesa (Costa Rica, 1738-1821) (Acuña y Chavarría, art. cit., 1991, pp. 133-134). También sugieren, en parte, esta tendencia de la continuidad en las "actitudes" hacia el matrimonio los estudios de McCaa sobre Parral (México) y Socolow sobre Buenos Aires y Córdoba, Argentina, entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En relación con McCaa, véase notas 68 y 71. En relación con Socolow, notas 64 y 65.

[78] Hammerton, *op. cit.*, 1992, p. 7.

II
ESTRATEGIAS FAMILIARES

INTRODUCCIÓN

CECILIA RABELL ROMERO

Los cuatro artículos que integran esta sección apuntan hacia una misma dirección: develar las formas de reproducción social de las familias durante periodos históricos seculares. Otro factor que tienen en común es el enfatizar el papel desempeñado por las mujeres en los procesos de reproducción social. Este enfoque completa, y a veces modifica, nuestra visión acerca de la dinámica social de las sociedades preindustriales. La mujer deja de ser un sujeto pasivo de la historia y se convierte en actor social, bien sea como transmisora directa de los bienes materiales en el matrimonio, matriarca de la élite o socia y compañera en empresas mineras. La amplia cobertura temporal de los artículos pone de relieve profundas transformaciones en las funciones de las mujeres que parecen emanciparse del papel pasivo que la historia tradicional se empeñaba en adjudicarles.

La dote es una de las formas de transmisión de los bienes de una generación a otra. Vista de manera horizontal, es también indicativa de cómo circulan los bienes en el interior de los grupos étnicos socioeconómicos. En este sentido, el estudio de la dote nos ayuda a comprender cómo se da, en los distintos grupos sociales, el proceso de reproducción de las estructuras sociales en el "momento" del matrimonio. La familia tenderá a mantener su posición social y la dote es un instrumento precioso para alcanzar este fin.

Aun cuando legalmente el sistema de herencia imperante era el partible —división por partes iguales entre hijos e hijas— la dote era manejada de acuerdo con diferentes estrategias encaminadas a lograr que por lo menos una parte de la familia mantuviera su posición. En un estudio sobre las familias de la élite en Santana de Parnaíba, Brasil, en el siglo XVIII, vemos cómo se favorecía a la hija mayor dándole una dote más importante que a las demás, para asegurar que la nueva familia formada por ella mantuviera su posición dentro de la élite local. La dote aseguraba un yerno traído de fuera que garantizaba importantes contactos comerciales con el exterior, además del mantenimiento del rango familiar de un número casi idéntico de familias a lo largo de un siglo. Los hijos eran enviados al interior, al sertón, a buscar fortuna (Metcalf, 1994).

La práctica de diversas donaciones piadosas para dotar a doncellas huérfanas y necesitadas es un ejemplo de solidaridad social en el que se reconoce la necesidad de apoyar a miembros del grupo social que enfrentan situaciones adversas, que ponen en peligro la futura posición de la nueva familia.

Otro aspecto relevante es que la dote partible era una manera de asegurar el nivel social y económico de la descendencia por la vía femenina, en sociedades en las que parecieran predominar las características patriarcales y en las cuales el linaje se transmitía por la vía masculina. Esta interpretación que pone de relieve la importancia social de las mujeres, es discutible. Christine Hunefeldt considera la dote como una "garantía" de la pureza sexual de la mujer y del control social sobre la moral femenina.

Ahora bien, si consideramos a la familia desde adentro, la dote tiene también implicaciones interesantes relacionadas con la estructura de la autoridad paterna. Gracias a la dote, el padre (o la madre viuda) controla el momento en el que se casan las hijas y cuáles de ellas irán al convento o permanecerán solteras. Los rasgos del patrón de nupcialidad —calendario e intensidad— están claramente asociados con la práctica social de la dote y las formas de ejercer la autoridad dentro de la familia.

Pilar Gonzalbo analiza las dotes en la Nueva España y explora las consecuencias que tiene esta práctica para la economía familiar y para otorgar a la mujer una posición similar a la del marido dentro del hogar. Esta posición de relativa igualdad era apoyada por la legislación que protegía los bienes parafernales de la esposa de las vicisitudes a las que la podían exponer las empresas económicas desventuradas del marido. La autora analiza la evolución de las dotes desde el siglo XVI hasta el XIX y llega a dos conclusiones importantes: las dotes reflejan un proceso creciente de concentración de la riqueza y, aun durante la primera mitad del siglo XIX, se mantienen como una forma de fortalecer las fortunas familiares.

Esta interesante conclusión nos obliga a discutir la teoría según la cual, con el surgimiento de la familia nuclear y los cambios en las relaciones de género —acaecidos durante el siglo XIX—, la institución de la dote termina por desaparecer en las clases media y alta (teoría expuesta por J. Goody).

Por otro lado, investigaciones recientes sobre los tipos de familia que predominaron en la población norteamericana e inglesa en el siglo XIX demuestran que ese siglo presenció el auge de la familia extensa, en especial entre las clases altas, y que ello se debió a un cambio en los valores asociados con la familia: la idealización de las relaciones familiares dentro de la moral victoriana (Ruggles, 1987). Esta nueva visión de la importancia cuantitativa y cualitativa de la familia extensa, cuando se suponía que estaba siendo sustituida por la moderna familia nuclear, ofrece nuevas vías de análisis sobre la evolución de los sistemas familiares y su relación con la dote

en las sociedades hispanoamericanas. El artículo de Pilar Gonzalbo constituye una aportación en este sentido.

El análisis de los montos de las dotes muestra que en la sociedad novohispana del siglo XVII la proporción de dotes medianas (entre 500 y 5 000 pesos) era elevada; en el XVIII esta proporción disminuye a la par que aumenta la proporción de dotes pequeñas y también la de dotes muy altas (más de 10 000 pesos). Esta evolución reflejaría la existencia de una clase alta creciente así como el empobrecimiento de los sectores medios. Los estudios de los demógrafos históricos, referidos a este mismo periodo, muestran que las jóvenes españolas eran quienes más tarde se casaban, especialmente en las zonas urbanas; además, una elevada proporción de españolas que residían en las ciudades permanecían célibes toda su vida. Quizás estos rasgos, que no se dan en los patrones de nupcialidad de los otros grupos sociorraciales, se expliquen en buena medida por las crecientes dificultades que enfrentaban las familias de mediana fortuna para dotar a todas las hijas.

Otro hecho señalado en el trabajo de Pilar Gonzalbo es la importancia cada vez mayor del dinero dentro de los bienes recibidos como dote. Este rasgo se observa también en otras sociedades de la América española durante el siglo XIX. Además de dinero, en las dotes se incluían haciendas y negocios, lo que según Gonzalbo sugiere una activa participación de las mujeres en la administración de los bienes familiares. Esta reflexión apoya lo encontrado en trabajos recientes que plantean la necesidad de revisar la imagen tradicional del papel dependiente y sumiso de las mujeres en la sociedad colonial. La elevada proporción de mujeres que encabezaba su grupo doméstico en las poblaciones urbanas nos habla de una sociedad en la cual, por viudez o por abandono, las mujeres tomaban las decisiones dentro de la familia.

Christine Hunefeldt analiza la evolución de las dotes limeñas durante el siglo XIX. Ella encuentra que, a diferencia de lo que sucedía en México, en Lima la costumbre de la dote tiende a desaparecer a lo largo de ese siglo, primero en las capas altas, y luego en las medias y bajas. La autora enmarca la desaparición de la dote, que es sustituida por la transmisión de bienes por medio de la herencia, dentro de un proceso de transformación de la familia que pasa de ser extensa a nuclear.[1] Este cambio es acompañado por una nueva forma de relación entre padres y cónyuges: las decisiones dejan de estar en manos de padres y parientes para convertirse en asuntos que se

[1] La Real Pragmática de 1776 puede entonces ser vista como un intento de frenar los inicios de este proceso y reforzar la decreciente autoridad de los padres y su capacidad de controlar el destino de sus hijos y la reproducción social de las familias.

dirimen entre el marido y la esposa. En este siglo, el patriarcalismo del linaje es sustituido por el individualismo centrado en la familia nuclear.

En otros trabajos se plantea también que hacia fines del periodo colonial novohispano hay un cambio de actores en los conflictos prematrimoniales: los conflictos se dan cada vez menos entre padres e hijos y se convierten en enfrentamientos entre hombres y mujeres (McCaa, 1991). Otro aspecto interesante es el análisis de los tiempos y formas en que esta nueva concepción del matrimonio y de la familia se da en los diferentes grupos sociales. Hunefeldt señala que entre más bajo es el nivel social, más similares son las aportaciones económicas del hombre y de la mujer. Y también muestra que entre los agricultores la dote en tierras se incrementa en el transcurso del siglo.

Otro proceso simultáneo que apoya esta interpretación del cambio de significados y roles en la familia nuclear es el hecho de que los conflictos en torno a la dote dejan de estar bajo el control familiar y eclesiástico y pasan a ser tratados por las cortes civiles. En una interesante sección de su trabajo, Hunefeldt nos muestra, mediante el registro de pleitos y conflictos, cómo emerge una nueva conciencia sobre los derechos y obligaciones de la pareja. Las mujeres limeñas reivindican la igualdad de obligaciones entre los cónyuges a partir del hecho de que su aportación al matrimonio es igual que la del hombre.

En el trabajo de Verónica Zárate se ilustran, de manera vívida, las estrategias desarrolladas por una familia de la élite novohispana que mantiene, a lo largo de un siglo, la rara característica de ser un matriarcado. Gracias a la existencia de un vínculo que fundó un pariente "prefiriendo las mujeres a los varones", se inicia la larga historia de las marquesas de Selva Nevada que gozaron, desde 1774, de un mayorazgo. Férreamente controladas por los padres —o la madre viuda—, las hijas aceptaron su destino. La mayor, heredera del mayorazgo, era casada con un marido generalmente mucho mayor que ella, y elegido en función de las necesidades de la familia: relaciones sociales adecuadas, pertenencia a familias con poder político o conocimientos en la administración de los bienes eran las cualidades requeridas. Las demás hijas terminaban su vida en el convento para evitar que la herencia de la familia se fragmentara. En este paradigmático ejemplo, es interesante observar que las razones afectivas parecen cobrar fuerza cuando la heredera enviuda y, ya liberada del control de sus padres, elige un marido siguiendo el dictado de su corazón.

La historia parece repetirse a lo largo de tres generaciones, pero la cuarta marquesa, que debió enfrentar las rupturas sociales y desventuras causadas por la Independencia, tuvo un destino insólito: nunca se casó, procreó con su padrastro Eulogio Gillow un hijo ilegítimo (quizás tuvo rabo de cerdo) que nunca fue reconocido por su madre, y ella terminó muriendo,

envuelta en una sábana "con la mayor sencillez", a manos de las mujeres de su casa y prohibiendo que su cuerpo fuera tocado por hombre alguno. Ése fue el fin de la estirpe.

El trabajo de Anne Staples nos muestra otra vertiente de las estrategias familiares de sobrevivencia: la autora analiza los mecanismos mediante los cuales las familias decimonónicas de dueños de minas medianas y de operarios sobreviven durante más de un siglo, en las minas del Estado de México. La transmisión, formal e informal, de los conocimientos especializados es el mecanismo por excelencia para la supervivencia de estas familias de una generación a la siguiente. Para lograr esta transmisión se requería de la participación de todos los miembros de la familia, incluyendo a las mujeres y los niños. Estas familias mineras ejemplifican perfectamente el funcionamiento y las formas de persistencia de un sistema económico basado en la unidad familiar, tan frecuente en las sociedades preindustriales. Por medio de la cuidadosa descripción de las tareas desempeñadas por cada miembro de la familia, se analiza uno de los aspectos más importantes de este sistema económico: la división del trabajo por géneros y grupos de edad. En estas comunidades mineras encontramos un caso inesperado de inclusión de las mujeres en procesos laborales habitualmente considerados como reservados a los hombres: las esposas de los operarios, además de ocuparse de las tareas domésticas, trabajaban directamente en los procesos de producción minera. Más importante aún es la comprobación de que las mujeres, cuando eran dueñas de minas, esposas o viudas de mineros, tenían económica y políticamente un estatuto similar al de los hombres puesto que se encargaban de la gestión de la empresa y participaban en la elección de los diputados mineros. Estudios como éste aportan valiosos elementos al conocimiento del papel desempeñado por las mujeres, conocimiento que modifica nuestra visión acerca de las complejas y variadas formas sociales del pasado.

Bibliografía

McCaa, Robert, "Gustos de los padres, inclinaciones de los novios y reglas de una feria nupcial colonial: Parral, 1770-1814", *Historia Mexicana*, XL:4 (160) (abr.-jun. 1991), pp. 579-614, El Colegio de México, 1991.

Metcalf, Alida, "La familia y la sociedad rural en São Paulo: Santana Parnaíba, 1750-1850", en P. Gonzalbo y C. Rabell (comps.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1994.

Ruggles, Steven, *Prolonged connections. The rise of the extended family in nineteenth century England and America*, The University of Wisconsin Press, 1987.

LAS CARGAS DEL MATRIMONIO. DOTES Y VIDA FAMILIAR EN LA NUEVA ESPAÑA

PILAR GONZALBO AIZPURU
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

Entre las fórmulas usuales en los documentos relacionados con la aportación de dotes matrimoniales destaca por su frecuencia y simplicidad la de "ayudar a sustentar las cargas del matrimonio". Es la expresión comúnmente empleada por los padres o parientes de la novia, otorgantes de la dote, a diferencia del testimonio del cónyuge, en el ofrecimiento de las arras *propter nuptias*, que se refiere por lo general a la virginidad, honestidad, buenas costumbres y virtudes de su esposa. Cualquier lector malicioso pondría en tela de juicio las tan elogiadas virtudes, mientras que parece superfluo discutir la pertinencia de lo expuesto por la familia de la novia. Y, sin embargo, este tema adquiere particular importancia cuando pretendemos indagar acerca de las consecuencias que tenía para la economía familiar la aportación de la novia en los enlaces matrimoniales; también cuando buscamos indicios de la reconocida intención de establecer redes de parentesco entre familias influyentes y de su aparente fracaso durante dos centurias, y, desde luego, al reflexionar en torno al tema de la posición de relativa independencia o sumisión de las mujeres, dentro y fuera del matrimonio.

El objetivo de proteger a la futura esposa, poniéndola al amparo de inmediatas estrecheces en su nuevo estado, aparece explícito en las fundaciones piadosas destinadas a la dotación de doncellas huérfanas y necesitadas. Algo más complejo es el caso de las aportaciones familiares, ya fueran como parte anticipada de la legítima paterna o materna, como legado de un pariente próximo o como herencia de un anterior marido difunto. Otras circunstancias distinguen las donaciones piadosas de las aportaciones familiares, como las cantidades invariables y relativamente modestas proporcionadas por las cofradías y por las numerosas obras pías de "casar huérfanas", y la peculiaridad de que siempre se entregaban "en reales", existiese o no un ajuar adicional u otros bienes familiares.

La Nueva España no podía permanecer al margen de las modas y costumbres castellanas, aunque era frecuente que llegasen con algún retraso; de modo que no es raro que pueda apreciarse, a partir de comienzos

del siglo XVII, el progresivo aumento en el monto de las dotes.[1] Casi media centuria después, cuando la despoblación de España constituía un motivo de preocupación para los consejeros de la monarquía, varios autores subrayaron la conveniencia de fomentar los matrimonios y la necesidad de poner freno a la exigencia de elevadas dotes.[2]

La dotación de doncellas para el matrimonio era asunto en el que toda la familia participaba y que a menudo se planeaba como una estrategia que permitiera fortalecer la posición económica de la parentela. Algunos de los emigrantes residentes en la Nueva España, al alentar a sus parientes a viajar al Nuevo Mundo, no dejaban de advertir que los mozos viajasen solteros, para obtener una jugosa dote en las Indias, mientras que las jóvenes harían bien en contraer nupcias antes del viaje, puesto que una dote más moderada podría ser suficiente en la Península. Las cifras mencionadas en esta correspondencia son las más altas de las que aparecen en los archivos notariales, de modo que parece haber una notoria exageración al decir que "son los dotes de a veinte mil pesos los moderados, que otros exceden a treinta y de allí arriba".[3] Lo que parece indudable es que, a uno y otro lado del Atlántico, los hombres buscaban novias provistas de dotes atractivas, con el mismo afán que pretendían la obtención de jugosas rentas.[4]

La observación del abogado castellano Martín González de Cellorigo, de que sólo debería autorizarse la aportación femenina de un moderado ajuar al matrimonio, tendía a distinguir, precisamente, lo que sería motivo de lucro y lo que serviría tan sólo como soporte para un razonable bienestar doméstico, adecuado al nivel social de los contrayentes.[5] Y éste es un punto clave en la cuestión relativa a la importancia real de las dotes, como medio de distribución y preservación del patrimonio familiar y como signo de la posición de la mujer dentro del hogar. La importancia de la dote en la vida social novohispana parece referirse a su función necesaria, como complemento de los ingresos familiares y no sólo a su carácter de seguro que podría atenuar los riesgos de un futuro incierto para la esposa. Era, al mismo tiempo, un mecanismo que contribuía a alentar los matrimonios entre iguales y a dar a ambos cónyuges una posición similar dentro del hogar; en todo caso, se trataba de algo más complejo que la simple rutina, tradición o prejuicio. Si las familias de modestos recursos y las de aristocrático linaje se preocupaban por dotar a sus hijas, y si los fieles piadosos

[1] Entre otros autores Ida Altman hace notar este incremento, Altman, 1992, pp. 195-197.
[2] Bennassar, 1983, p. 95.
[3] Carta del doctor Céspedes de Cárdenas a su primo el bachiller Alonso Bernal, desde México, a 1 de abril de 1574. Una referencia similar se encuentra en la carta de Luis de Córdoba a su mujer, desde Puebla, del 5 de febrero de 1566; en Otte, 1988, pp. 88 y 148.
[4] Bennassar, 1989, p. 512.
[5] Bennassar, 1983, pp. 94-97.

tenían en cuenta a las doncellas casaderas como beneficiarias de sus legados testamentarios, era porque lo consideraban un requisito necesario para un matrimonio feliz o al menos respetable.

Nadie discutiría hoy que la seguridad concedida por la legislación a los bienes parafernales de la esposa era una de las medidas destinadas a su protección.[6] Mucho más sutil, y por lo tanto difícil de precisar, es la forma en que la dote afectaba la organización de la vida doméstica y, por tanto, la sumisión o indocilidad de la mujer dentro del hogar. Para hacer luz en este problema podemos recurrir al análisis de la cuantía y composición de las dotes en diferentes momentos y a su relación con el capital declarado por el marido en el momento del enlace. No parece explicable, al menos como regla general, que se resignase a una posición subordinada quien había aportado el dinero, tributo, haciendas, herramientas, mercancías o rentas con las que subsistía la familia.

No faltan signos indicadores de la importancia concedida a la aportación económica femenina: por una parte, la clara separación entre bienes gananciales del matrimonio y propiedades exclusivas de la esposa; además, la frecuencia con que la dote se adjudicaba por testamento a otra persona de la propia familia, siempre dando preferencia a la línea femenina; en los textos de las escrituras notariales, los términos utilizados para conminar al marido a cuidar la administración, en la que comprometía su propio patrimonio en defensa de la dote que se le confiaba; por último, pero quizá lo más expresivo, el denuedo con que muchas mujeres defendían su dote y la renuencia de no pocos maridos a firmar la correspondiente carta dotal.

En 1652, doña Thomasina de Izeta y Lozano, arrepentida de haber firmado algunas fianzas, acudió al escribano público para dejar constancia de que nunca fue su intención comprometer su dote de 35 000 pesos, que firmó los documentos obligada por su marido, que era "colérico y de rígida condición" y que se acogía a la ley que impedía al marido comprometer los bienes dotales.[7]

Al menos un novio dejó sin firmar la carta dotal, la víspera de su boda, "por no obligarse a la devolusión y saneamiento de la dote y arras, en caso de disolverse el matrimonio o de que falleciese su esposa sin sucessor".[8] Pero la mayoría aceptaba la fórmula para defender los bienes que recibía,

[6] Asunción Lavrin y Edith Couturier han señalado la importancia de las dotes como elemento que aseguraba a la mujer una posición de autoridad dentro del hogar, de modo que "el poder del hombre, aunque real, no era tan completo como se ha venido creyendo", Lavrin y Couturier, 1979, p. 303.

[7] Contradicción y reclamo de fianzas, ante Toribio Cobián, 25 de junio de 1652. Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México. En lo sucesivo AHNCM.

[8] Carta dotal, sin firmas, ante Miguel de Castro Cid, 21 de mayo de 1732, AHNCM.

asegurando que "no los obligaré a ninguna de mis deudas, crímenes o excesos, y si lo hiciesse, no valga".[9]

Por otra parte, ya que no siempre se firmaba la carta dotal ni se realizaba el avalúo inmediatamente antes o después del matrimonio, varios meses o años después se hacía constar que el marido cumplía el trámite a instancias de la esposa y de la suegra. Y no cabe duda de que la oportuna intervención de éstas en demanda de garantías para la dote podía salvar de la ruina a la familia. En 1754, doña Dionisia González declaraba que aportó 63 000 a su primer matrimonio. Al quedar viuda invirtió su caudal en compañía comercial con don Joseph Oyartegui, con el que casó después. Lo que podría ser una magistral estratagema fue la cancelación de la escritura de compañía, sustituida por carta de dote, en el momento de la boda. Así quedaban a salvo las ganancias de la señora, por la muy respetable cantidad de 144 371 pesos. En circunstancias en que los acreedores habían embargado a su esposo, exigía la inafectabilidad de sus bienes, protegida por la ley.[10]

Aunque menos explícitos, otros documentos dan a entender que la repentina urgencia de la esposa por obtener una carta de avalúo de sus bienes estaba relacionada con arriesgadas operaciones financieras de su cónyuge.[11] Lo sorprendente es que un matrimonio acudiese en aparente armonía a firmar un documento en el que ambos reconocían, de común acuerdo, que el marido no podría disponer de los bienes de la herencia paterna, recibida por ella, porque "los dilapidaría". No dejaba de advertir la esposa que "no es su ánimo vulnerar ni denigrar la buena opinión y fama del dicho don Francisco, su marido".[12]

Desde nuestra perspectiva de fines del siglo XX, parecería que la necesidad de contar con una dote para el matrimonio es un fenómeno arcaico, que se remonta a un lejano pasado y cuya decadencia debió de ser coincidente con el acceso a la modernidad. Sin embargo, esta apreciación simplista debe matizarse con la observación de que la dote en Castilla, como en la Nueva España, tuvo una etapa de auge creciente, que coincidió con la primera modernidad del Renacimiento, y se mantuvo vigente aun en plena época ilustrada. Para el presente estudio, he podido consultar 743 documentos relativos a aportación de dotes los cuales ofrecen información más o menos detallada sobre determinados aspectos.[13] Sin duda podría

[9] La fórmula varía ligeramente de uno a otro escribano. Ésta corresponde a varias escrituras de Miguel de Castro, en 1732-1733, AHNCM.

[10] Testamento de doña Dionisia González de Arnáez Mansolo, 15 de marzo de 1754, ante el escribano Bernabé Zambrano, AHNCM.

[11] Avalúo dotal de doña María Regina Zerón, 2 de febrero de 1753, ante Bernabé Zambrano, AHNCM.

[12] Escritura protocolizada por Juan Arroyo, 15 de enero de 1740, AHNCM.

[13] Afectuosamente agradezco la colaboración de los compañeros Lucila López, Ana Luisa Viveros y Eugenio Reyes, cuya valiosa ayuda me permitió completar esta información.

ampliarse la muestra, mediante una revisión exhaustiva de los protocolos archivados, pero los datos disponibles son suficientes para mostrar tendencias y confirmar la relación entre los cambios en la organización de la sociedad y la aportación femenina a los bienes familiares.[14] Los documentos muestran el distanciamiento creciente entre los grupos más adinerados y los menos afortunados así como la final desaparición de los documentos referentes a pequeñas dotes, que ya en el siglo XIX se limitaban a fundaciones piadosas, a medida que aumentaban los caudales de una minoría opulenta. Lo que no se aprecia, ni aun en la sociedad decimonónica, es una sensible decadencia del uso de la dote como mecanismo de fortalecimiento de las fortunas familiares.

Incluso a mediados del siglo XIX, la cantidad de dotes registradas anualmente por los notarios de la ciudad de México, y el monto de las mismas, manifiestan que estaban muy lejos de caer en desuso. Fueron 277 las escrituras de dote protocolizadas durante la década de 1836 a 1845, de las cuales podemos dejar al margen las 102 otorgadas por cofradías y obras pías y que se destinaron preferentemente a profesiones religiosas.[15] Las 175 dotes para matrimonio que otorgaron las familias durante este periodo, se caracterizan por incluir cifras más elevadas que las usuales en siglos anteriores. No se registró ningún caudal inferior a los 500 pesos y aun los comprendidos entre 500 y 2 000 y entre 2 000 y 5 000, alcanzan apenas 43% del total. Frente a esto, contamos 57%, representado por las 58 dotes superiores a los 5 000 pesos. Esto confirma la tendencia iniciada cien años atrás hacia el abandono de las cartas notariales por parte de las familias de menores recursos, lo que seguramente no significaba que no existiese aportación de dote, sino sólo que no parecía importante recurrir a escritura pública para hacerlo constar. Incluso, en algunos casos, se advierte que la esposa no llevó dote "sino sólo unos trastos para la casa".[16] En cambio aumentó el grupo de las familias enriquecidas, para las que era muy importante este tipo de escritura.[17]

Por otra parte, se ha hecho notar que en los arreglos matrimoniales llevàdos a cabo por los padres y tutores, la segunda mitad del siglo XVIII marca la supremacía de intereses económicos, por encima de consideraciones de nobleza, hidalguía, virtud o prestigio, que pudieron tener mayor

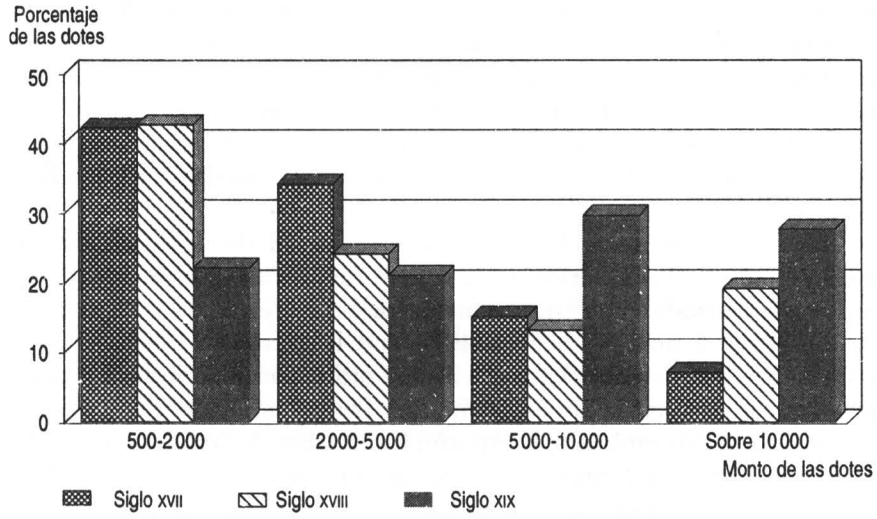
[14] De los 743 documentos mencionados, 102 corresponden a 75 años del siglo XVI, 137 al XVII, 227 al XVIII y 277 al XIX.

[15] Incluso las que no especifican su destino para la vida conventual, dejan la duda de si realmente se aplicaron al matrimonio, puesto que no es el marido quien firma la carta de recibo, como en el siglo anterior.

[16] Testamento de don Ciriaco Pedraza, 16 de marzo de 1747, ante el escribano Bernabé Zambrano, AHNCM.

[17] Véase gráfica 1: Distribución de dotes según cuantía, de 1600 a 1845.

GRÁFICA 1
Proporciones relativas (siglos XVII a XIX) sin considerar el grupo inferior a 500 pesos



La gráfica sugiere una diferenciación progresiva de la capacidad económica de los distintos sectores de población, con decadencia tardía de los grupos de medianos recursos, que dejaron su lugar a las grandes fortunas.

influencia en siglos anteriores.[18] Esta tendencia es apreciable en la secuencia de las dotes otorgadas a lo largo del siglo y aun durante la centuria siguiente, en la cual existe suficiente información de las capitulaciones matrimoniales de familias adineradas.[19]

Parece indudable, por tanto, que la disponibilidad de la dote fuera tan importante para las empobrecidas hijas de conquistadores del siglo XVI como para muchas jóvenes de familias de comerciantes o artesanos del XVIII y del XIX. Lo que cambió, de acuerdo con las circunstancias, fue la composición y cuantía de las dotes, así como los grupos que podían disponer de cantidades más o menos elevadas.[20] Un futuro estudio, que abarque el periodo de transición, desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX, podrá aclarar la forma en que se produjo la última fase de esta evolución.

[18] Seed, 1988, p. 125.

[19] Las referencias de dotes del siglo XIX se han tomado de las *Guías computarizadas...*, de 1836 a 1845.

[20] Muriel Nazzari ha señalado estos cambios en el Brasil colonial, Metcalf, 1993.

ENCOMIENDAS Y "REALES", ALHAJAS Y "TRASTOS"

Cuando los vecinos de la ciudad de México lamentaban el estado de pobreza de algunas doncellas de limpio linaje, el virrey don Antonio de Mendoza dispuso que se dotase con fondos de las arcas reales y que se prefirieran para oficios públicos a quienes tomasen por esposas a las niñas huérfanas recogidas en el Colegio de la Caridad. En 1552, una real cédula ratificaba esta disposición: "que el dicho Don Antonio de Mendoza, en su tiempo, ayudaba con algunos dineros para su casamiento de la Caja de Su Majestad, y a algunos daba corregimientos y otros cargos [...] ahora convendría que se hiciese lo mismo".[21] No cabe duda de que tal ofrecimiento aumentaría considerablemente el atractivo de las doncellas, que llevaban consigo la manutención de la familia. Para aquellas fechas ya se había hecho cargo del Colegio la Archicofradía del Santísimo Sacramento, que tomó por su cuenta la dotación de las niñas.[22] Anualmente se adjudicaban por sorteo varias dotes de 500 pesos cada una.

Aun era mayor el aliciente que atraía a pobladores y conquistadores a desposarse con hijas y viudas de encomenderos, quienes aportaban al matrimonio el tributo de los pueblos que tenían adjudicados. El matrimonio fue así, desde fecha temprana, el método preferido por los conquistadores y pobladores españoles para afianzar su posición por medio de redes familiares. Según recientes investigaciones, al menos dos terceras partes de los matrimonios realizados entre españoles de la élite, durante el periodo de 1521 a 1555, estaban formados por parejas en las que ambos contrayentes pertenecían a familias de encomenderos.[23] Los ejemplos de las familias del comendador Leonel de Cervantes, de Alonso de Estrada y de Bernardino Vázquez de Tapia, muestran la forma en que los matrimonios de hijas y sobrinas contribuyeron a asegurar la continuidad e influencia de la familia, no sólo por el respaldo de su solidez económica, sino también por los privilegios derivados de los ventajosos enlaces con funcionarios.[24]

Muchas fueron las mujeres que heredaron encomiendas de sus padres y maridos difuntos, y casi todas se casaron en breve plazo. Sesenta de ellas, entre 1530 y 1570, las aportaron como dote a su matrimonio.[25] Esta situación, que no volvería a repetirse en años posteriores, da un peculiar carácter a la

[21] Puga, 1945, f. 200.
[22] AGNM, *Cofradías*, vol. X.
[23] Himmerich y Valencia, 1991, p. 72.
[24] Himmerich y Valencia, 1991, pp. 63-70.
[25] De las 60 dotes constituidas por encomiendas, 29 correspondieron a viudas de encomenderos, 23 a hijas, 5 a hijas naturales, 3 a nietas y 1 a una nuera, por fallecimiento del hijo, único heredero directo. Los datos, recogidos en las relaciones publicadas por Icaza, Scholes y O'Gorman, han sido sistematizados en forma ejemplar por Himmerich y Valencia, 1991, pp. 113-266.

función de las dotes a mediados del siglo XVI. Quienes no disfrutaban de tributos ni de mercedes de tierra, limitaron su aportación a un ajuar bastante modesto y algunas cantidades en efectivo. Al reducirse el número de encomiendas en el periodo inmediatamente posterior, se apreció un considerable incremento del número de las dotes, con indiscutible predominio de las cantidades en "reales". No abundaban las grandes fortunas, ni aun las familias con una situación económica desahogada; por ello podemos apreciar en las gráficas la elevada proporción de dotes cuyo valor no sobrepasaba los 500 pesos, y que junto a las de 2 000 constituían las tres cuartas partes de las registradas.[26]

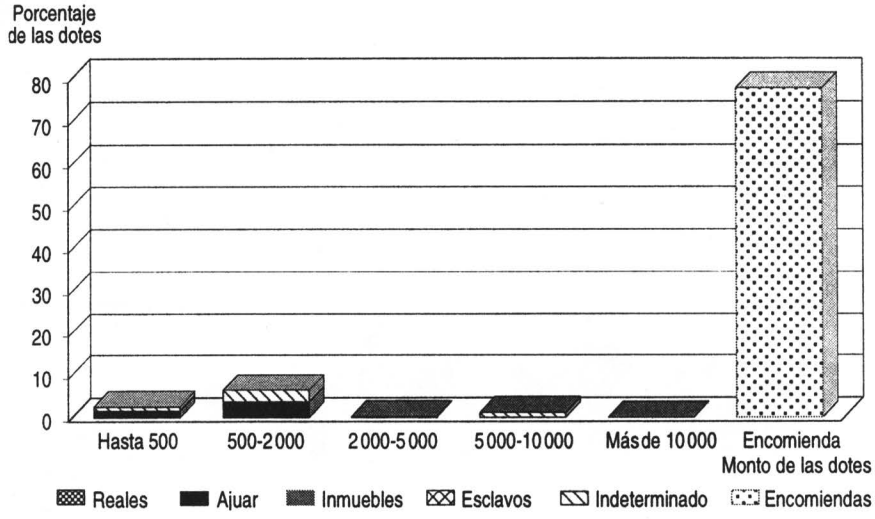
Una sola dote por encima de los 20 000 pesos es la excepción en este periodo y la muestra de que quizá en determinados niveles podía exigirse una fortuna elevada, como lamentaba el doctor Céspedes.[27] Sólo a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se invirtió la proporción de documentos correspondientes a los distintos grupos de valores, registrándose un número mayor de los superiores a 10 000 pesos.

En las gráficas 2 a 7 son apreciables ciertos rasgos peculiares de cada momento, como la aparente movilidad de los grupos medios y el crecimiento sostenido de los más pudientes. Entre 1525 y 1599, la característica es el auge y decadencia de la encomienda. A lo largo del siglo XVII es notable la presencia de grupos numerosos con capacidad suficiente para otorgar dotes de entre 500 y 5 000 pesos, lo que se consideraba una cantidad muy respetable, dentro del mismo rango que las dotes exigidas por los conventos femeninos; simultáneamente descendió la proporción de pequeñas dotes, y no porque las cofradías y obras pías dejaran de otorgarlas, sino porque los padres, hermanos y tutores las aumentaban con sus propios medios. Precisamente la cantidad de 300 pesos, fijada por las fundaciones para la dotación de doncellas, era la que las familias de menos recursos acostumbraban dar en reales. Tampoco era raro que varios parientes aportasen donaciones por la misma cantidad, hasta sumar 600, 900 o 1 200 pesos. Las cifras indican que a lo largo del siglo XVIII se produjo un relativo empobrecimiento de aquellas familias que redujeron sus donaciones hasta quedar una mayoría en el grupo inferior. En el otro extremo, la proporción cercana a 20% de las dotes superiores a los 10 000 pesos, es realmente excepcional e indica un notable enriquecimiento de una minoría que ya no era tan reducida.

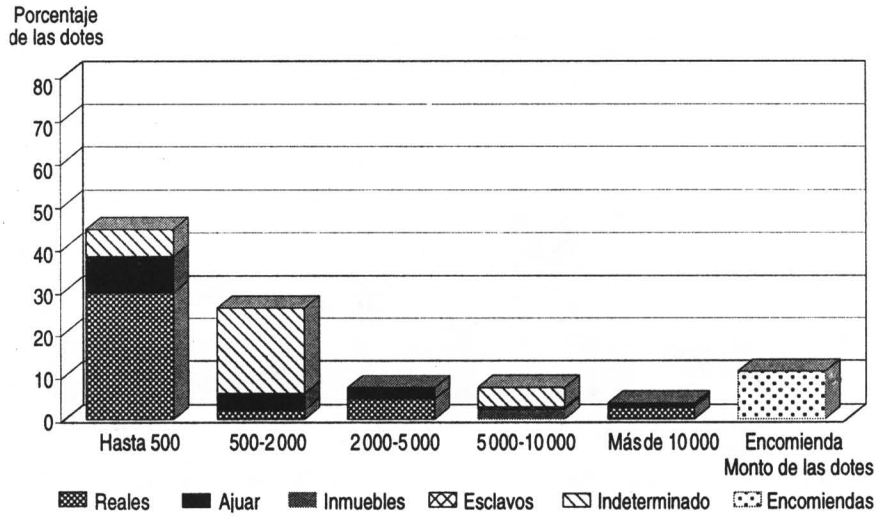
[26] Gráficas 2 y 3, periodos 1525 a 1569 y de 1570 a 1599. En todos los casos, los porcentajes se refieren al número de dotes, clasificadas por su valor. Si se buscase el impacto económico más que el social, se establecerían las proporciones por cantidades y, en tal caso, una o dos de las dotes más altas superarían al conjunto de todas las demás.

[27] Documento citado en la nota 3.

GRÁFICA 2
Composición proporcional de 75 dotes. Periodo global de 1525 a 1569

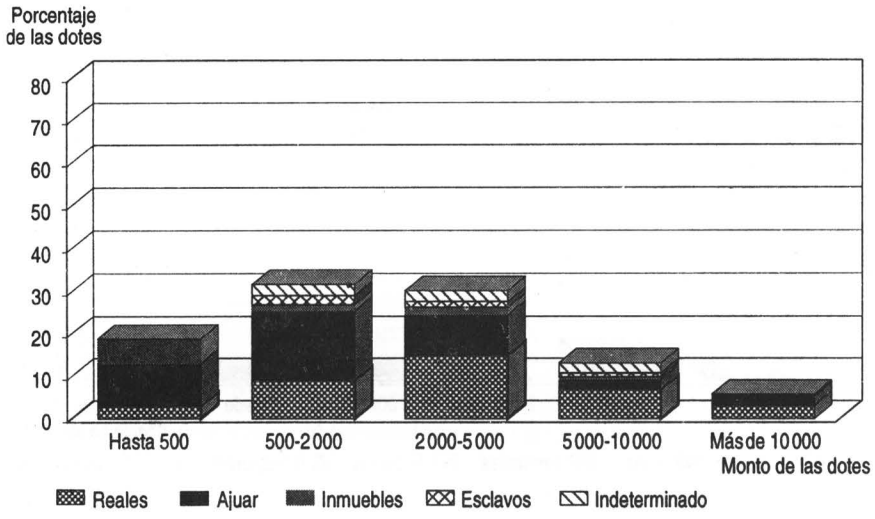


GRÁFICA 3
Composición proporcional de 27 dotes. Periodo global de 1570 a 1599



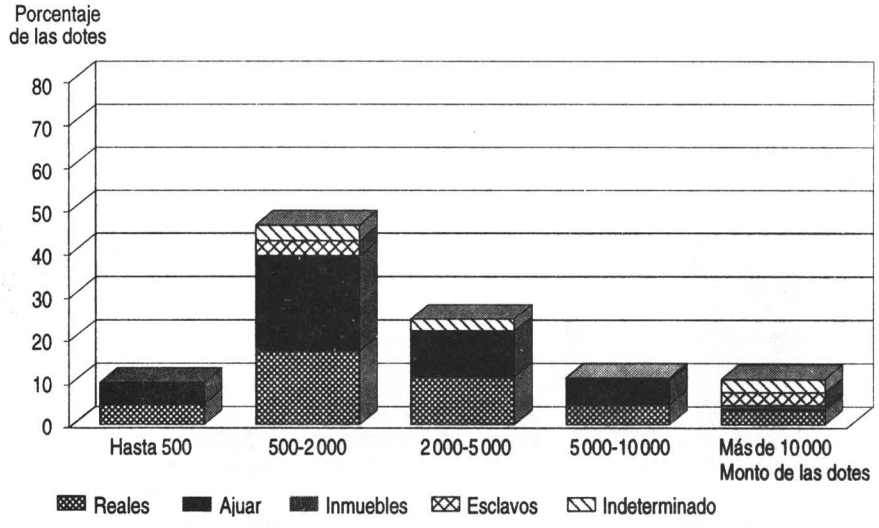
GRÁFICA 4

Composición proporcional de 86 dotes. Periodo global de 1600 a 1650

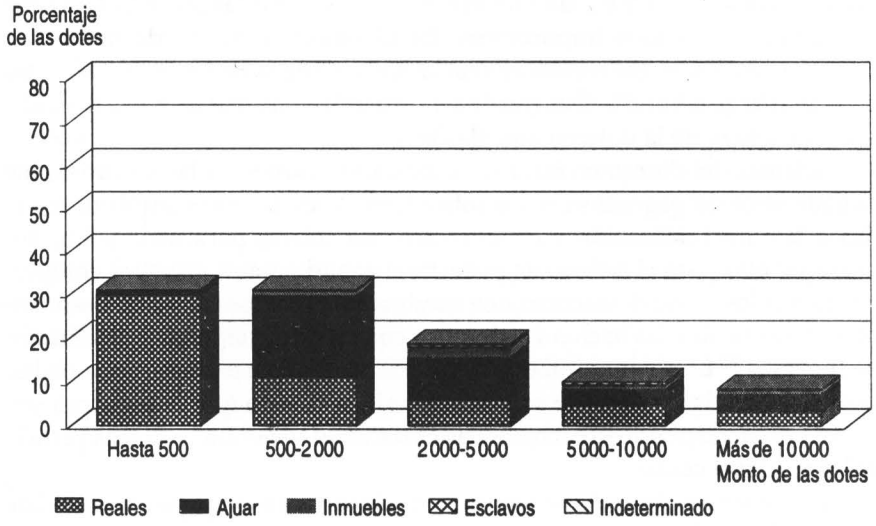


GRÁFICA 5

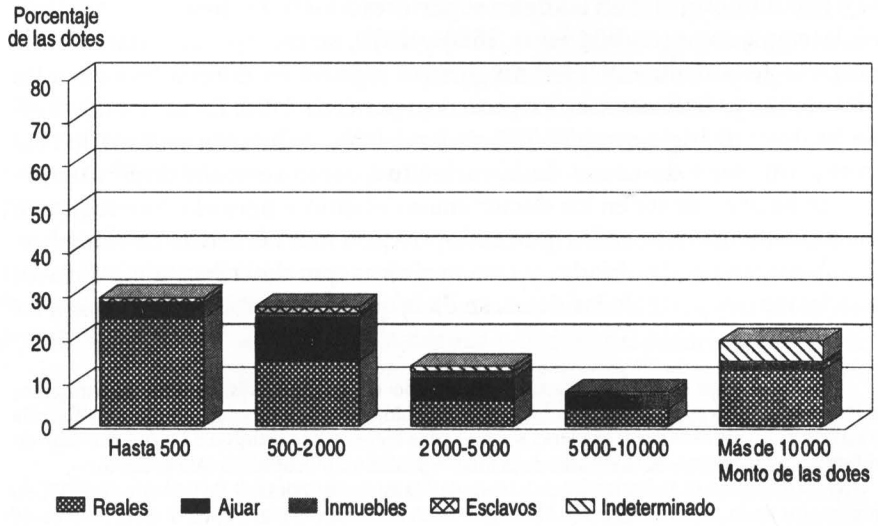
Composición proporcional de 51 dotes. Periodo global de 1651 a 1699



GRÁFICA 6
Composición proporcional de 125 dotes. Periodo global de 1700 a 1730



GRÁFICA 7
Composición proporcional de 102 dotes. Periodo global de 1731 a 1762



Fue constante en todas las épocas la diversificación de la aportación femenina en dinero y ajuar. El dinero en efectivo constituía parte importante de las dotes, en proporción numérica, porque casi todas las más modestas lo incluían, y en valoración económica porque las más elevadas consideraban sumas muy importantes. En el siglo XVI, 51.2% de las cartas dotales mencionan dinero; en el XVII, la proporción sube hasta 70.58% y ya en el XVIII llega a 81.93%. Éste puede ser otro indicio de que no había decaído la importancia de la dote en aquellas fechas.

Además del dinero en efectivo, habría que considerar las escrituras de obligaciones de pago, los censos sobre inmuebles, las mercancías destinadas a la comercialización en una tienda, los telares para un tejedor, las herramientas para el trabajo de platería, el ganado, y aun negocios completos aportados como dote, como una cacahuatería y varios mesones. Entre los bienes inmuebles, las haciendas de labor constituían igualmente una fuente de ingresos.[28] Los bienes inmuebles no constituían parte importante de las dotes, y además no siempre son cuantificables, puesto que se registran sin el avalúo correspondiente, como "las casas de su vivienda" o "casas principales sujetas a censo".

La presencia de esclavos como parte de las dotes impone la reflexión de si se destinaban a la producción o al cuidado de la casa. En todo caso, su importancia no puede medirse exclusivamente en función de su valor monetario, ya que cinco o seis era el máximo mencionado. Sólo en una ocasión se trataba de esclavos destinados al trabajo en una hacienda, "seis piezas de hombres y mujeres", y en otro es un esclavo oficial de platería, mientras que en los restantes predominan las mujeres que se dedicaban al servicio doméstico.[29] En las dotes superiores a los 5 000 pesos, y sobre todo en la etapa comprendida entre 1630 y 1670, se incluyeron esclavos en la mayoría de las cartas dotales; ninguno se registró en dotes inferiores a los 500 pesos y prácticamente desaparecen a partir de 1730. En promedio, 27% de las dotes del siglo XVII y 13.72% de las del XVIII incluyeron esclavos, lo cual indica un claro descenso de la esclavitud como servicio doméstico, lo que se hace evidente en los documentos del último periodo, que registran los caudales más altos, a los que correspondería más numerosa servidumbre.

A juzgar por las edades y características que describen a los esclavos que formaron parte de las dotes, se diría que era costumbre entregar a las

[28] Numerosas escrituras mencionan este tipo de aportaciones, ya sean instrumentos artesanales, como telares y telas, o bancos de trabajo, cebada, azúcar, mercancías de Castilla o Filipinas. En algunos casos se menciona que estos bienes pertenecieron a un anterior marido difunto o a los padres de la esposa, de la misma profesión u ocupación que el novio.

[29] Esclavos para la hacienda en la dote de María Arrigorrieta, 3 de febrero de 1759, en protocolos de Bernabé Zambrano. Un negro de 25 años, oficial platero, en la carta de dote de Mari Piquero, viuda, 16 de agosto de 1631, escribano Gabriel López Ahedo, AHNCM.

hijas casaderas algunos de los jóvenes nacidos en esclavitud dentro de la casa paterna. Casi siempre se trata de "negritos" o "mulatillas" de entre 10 y 15 años y también hay familias completas de esclavos en las que el padre es aguador o cochero, la madre cocinera y los hijos de poca edad entran como parte del "lote". De 142 esclavos nombrados, 57 contaban con edades desde pocos meses hasta 14 años, lo que equivale a 40% del total.

Tanto los esclavos domésticos como el ajuar personal y mobiliario estaban proyectados para hacer más cómoda la vida de la recién casada, pero ello no significa que en un momento dado no pudieran convertirse igualmente en dinero. El recurso del empeño siempre estaba disponible y la pignoración de alhajas o prendas de ropa era cosa común. En 1797, doña Josepha Romero denunció a su marido por malos tratos, por haberla despojado de lo que le dio como arras y porque había empeñado la ropa de ella para sus vicios.[30]

Cada oveja con su pareja

Los registros parroquiales y las informaciones matrimoniales han proporcionado ya testimonios acerca de la frecuencia con la que hombres y mujeres novohispanos contraían nupcias con personas de su mismo grupo étnico, de familias dedicadas al mismo oficio o profesión, del mismo nivel socioeconómico y aun de la misma circunscripción parroquial.[31] Esto podría ser compatible con la práctica, al parecer bastante extendida, de casar a las jóvenes criollas de familias acomodadas con españoles peninsulares o con sus parientes próximos. La formación de influyentes redes familiares en las postrimerías de la época colonial se apoyó en enlaces convenientes, ya para consolidar el patrimonio de un mismo grupo familiar, ya para buscar estratégicos apoyos en otros medios.[32] Si el comportamiento de los grupos de la élite es bien conocido, no puede decirse lo mismo de las modestas familias que apenas alcanzaban a entregar 500 o 1 000 pesos como dote.

Los documentos dotales proporcionan información acerca de la aportación femenina en el momento de la boda, que en ocasiones representaba la totalidad de su herencia, y sobre el caudal del novio, que en las arras *propter nuptias*, debía de ofrecer la décima parte de sus bienes. Rara vez se

[30] Denuncia el 11 de noviembre de 1797. Archivo Judicial, *Penales*, vol. 9, exp. 2.

[31] Pescador, 1992, capítulo III.

[32] La mayor parte de los estudios relativos a alianzas familiares se refieren a grupos de la élite desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del XIX. David Brading, Diana Balmori y Stuart Voss, John Kicza y otros autores han subrayado la importancia de los enlaces conyugales en el fortalecimiento de determinados sectores criollos.

firmaba carta de dote sin que efectivamente se hiciera entrega de los bienes, pero podía advertirse que el pago se aplazaba por cierto tiempo. Mucho menos seguros son los datos relativos a las arras, que casi siempre se referían a una promesa. Algunos novios advertían que la cantidad señalada no correspondía a la décima parte de su caudal, pero que la entregarían si mejoraba su fortuna. Esto significa que los cálculos a partir de las arras sólo sirven como indicadores de lo que la sociedad consideraba aceptable y de lo que las familias estaban dispuestas a reconocer como prueba de que no se trataba de un matrimonio "desigual". Lo que puede asegurarse es que no hubo considerables cambios a lo largo de 300 años y que las diferencias de fortuna no eran más comunes en uno u otro grupo social. Una viuda de platero, casada con oficial platero o una hija de comerciantes que se casaba con otro comerciante, como un ganadero casado con propietaria de haciendas, es algo común en las escrituras dotales. Las gráficas 8 y 9 muestran la proporción entre los capitales de ambos cónyuges. Dado que, mediante la donación de arras, la dote aumentaba con 10% del capital del novio, una sencilla operación muestra cómo el aumento de la dote y la consiguiente merma del capital del marido, permiten aproximar las aportaciones de uno y otro, sobre todo entre las familias de mayores recursos.

Los patrones de enlace matrimonial que imperaban en la élite novohispana de la primera mitad del siglo XVII no diferían gran cosa de los que pusieron en práctica los acaudalados empresarios de fines del XVIII. En uno y otro caso, la mayoría de los comerciantes mejoró su posición gracias al matrimonio, ya por el beneficio directo de una importante dote aportada por la novia o ya por el capital simbólico que su linaje y apellido representaban.[33]

Las elevadas dotes que recibieron algunos de los más destacados comerciantes de la ciudad de México, entre los siglos XVI y XVII, estaban en proporción con los capitales que ellos mismos poseían,[34] y este equilibrio en la fortuna de los cónyuges no era privativo de los grupos privilegiados. La proporción de dotes y arras muestra una clara tendencia a la unión de fortunas similares, aunque sistemáticamente se resalte la supremacía económica del varón, seguramente más imaginaria que real. La exagerada valoración del monto de los bienes del varón se refleja en la tendencia a redondear las cifras y en el uso continuo de expresiones como "que hoy en día no caben en la décima parte de mis bienes" o "si algún día llego a alcanzar fortuna".

[33] Louisa Schell Hoberman afirma que dos tercios de los comerciantes, entre 1590 y 1660, recibieron más de 20 000 pesos como dote, mientras que los enlaces con familias aristocráticas como Lara y Cervantes aportaron privilegios de hidalguía. Hoberman, 1991, pp. 65-67.

[34] Hoberman, 1991, pp. 237-244.

La generosidad en el ofrecimiento de las arras era arma de dos filos, puesto que, en caso de quedar viudo y si estaba en posibilidad de hacerlo, el marido tendría que entregar la cantidad comprometida, en vida o por testamento, a los legítimos herederos de su esposa. Pero también podía evitar el cumplimiento de su compromiso alegando que ofreció lo que no tenía y que, por tanto, se trató de una promesa sin valor. Esto declaró en 1751 Juan Martín Astiz, comerciante, natural de Pamplona, que en su primer matrimonio ofreció 6 000 pesos, pero "la donación no fue legal", porque sus bienes sólo ascendían a 16 000. Para el segundo matrimonio, quizá a instancias de un suegro justificadamente receloso, declaró detalladamente la composición de su caudal, que ascendía a 54 000 pesos.[35] Inventarios precisos como éste, de los bienes del novio son realmente excepcionales.

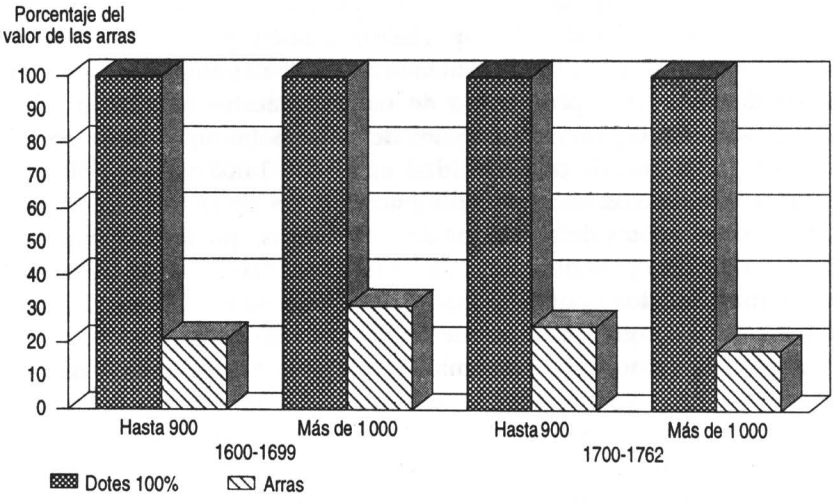
Un simple oficial zapatero, bordador, tejedor o barbero, difícilmente prodría pretender que su mujer aportase una dote superior a los 500 pesos. Una india cacique, en 1760, llevó al matrimonio 622 pesos. Si el marido era dueño de panadería, propietario de recuas, maestro herrero o sedero, sastre, jubetero, espadero o coronel de milicias (aunque fuese pardo o mulato) podía recibir una cantidad entre los 1 000 y los 3 000 pesos. Médicos, arquitectos, comerciantes y acuñadores de la Casa de Moneda, disfrutaron de dotes de alrededor de 4 000 pesos, que incluso superaron algunos tratantes y escribanos. Y ya en la escala más alta, los oidores y alcaldes mayores, los condes y marqueses y los comerciantes del último periodo, dispusieron de caudales de 20 000 a 50 000 pesos.

En muchos casos cabe presumir que los padres arreglaban el matrimonio de sus hijas y que la carta de dote daba testimonio del acuerdo económico a que habían llegado ambas partes; en ocasiones se dice expresamente que se hace entrega de determinada cantidad, porque el matrimonio se hace "a satisfacción de la familia", pero fueron los comerciantes y empresarios de los últimos años quienes aprovecharon con mayor desenvoltura el matrimonio de los vástagos para afianzar las finanzas familiares. Un ejemplo por demás expresivo es el documento de capitulaciones matrimoniales entre don Jacinto Martínez de Aguirre, natural de Navarra, quien se casaría con doña Josepha Ugarte, a quien representan su madre y hermano "en atención al poco conocimiento y corta edad...". Él reconoce haber recibido, a cuenta de la legítima 50 000 pesos en reales, los cuales le entrega la futura suegra, propietaria de una empresa de comercio:

[35] Inventario de bienes de Juan Martín Astiz, 2 de enero de 1751, ante Bernabé Zambrano, AHNCM.

[...] atendiendo al mayor aumento y comercio de la casa... conociendo la utilidad conocida que será a ella y sus negocios el que se conserve administrándola y manejándola bajo su dirección y gobierno, en atención al grande conocimiento y práctica que tiene de su dependencias y haber estado asistiendo a ella por más de 30 años [...] por tanto, conociendo el singular provecho que resultará a todos de esto, han venido unánimes y conformes de su propio consentimiento, en otorgar las presentes capitulaciones matrimoniales, con los pactos, calidades y condiciones que aquí se expresan [...]

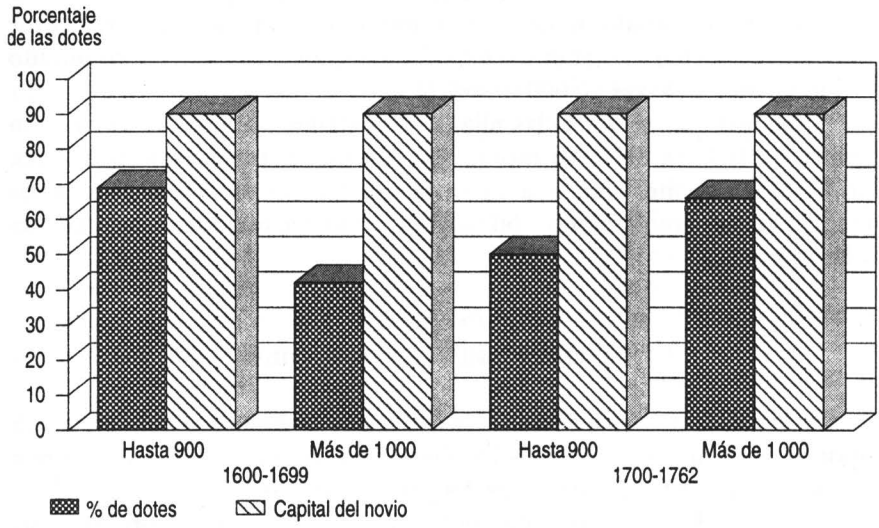
GRÁFICA 8
Proporción de arras y dotes. Siglos XVII-XVIII.
181 cartas de dote consideradas



Las condiciones consistían en que el capital de la dote se aportaría como participación del matrimonio en el negocio "con la expresión de declarar dicho Dn Jacinto no poner otro alguno de su parte, por no tener caudal ni traerlo al matrimonio".[36] Evidentemente en esta ocasión, y después de 30 años de fieles servicios a la firma comercial, la mejor recomendación de la honradez de don Jacinto era su falta de fortuna.

[36] Escribano número 135, Miguel de Casanova Vasconcelos, vol. 841. Escriptura de compañía y capitulaciones matrimoniales, 19 de enero de 1731.

GRÁFICA 9
Aportación al capital conyugal considerada la donación de arras



Un convenio similar, aunque en cantidades más moderadas, se estableció simultáneamente con la escritura de dote para la explotación de una hacienda. El suegro ofrecía 10 000 en reales como dote y a cuenta de la herencia que le correspondería a su hija. El novio ofrece en arras 2 400, que son un décimo de sus bienes, con el compromiso de completar otros 8 000 cuando disponga del dinero. Así constituyeron un capital en partes iguales, con el que firmaron una escritura de compañía para la explotación de la hacienda de San Bartolomé de Tepetates.[37]

Mientras a muchos novios se les hacía fácil ofrecer una cantidad cualquiera como arras, la tuvieran o no realmente, otros afirmaban su honestidad, advirtiendo que no tenían otro caudal que su trabajo, con el que esperaban mantener a su familia. Y, desde luego, fueron muy pocos los hombres totalmente carentes de fortuna que casaron con una rica heredera, como tampoco abundaron las doncellas pobres que enlazaron con ricos propietarios. Como excepción que confirma la regla, puede anotarse el nombre de doña Thomasa Piñeiro, que llevó 270 000 pesos como dote, recibiendo en arras 6 000.[38] Y, en el caso contrario, doña María Ignacia de

[37] 4 de enero de 1751, recibo de dote y, en la misma fecha, escritura de compañía. Escribano Bernabé Zambrano, AHNCM.

[38] Testamentaría de doña Apolonia Arcayos Garrote, 2 de diciembre de 1748, escribano Juan José Zarazúa, AHNCM.

Osaeta, recogida en casa de los condes del Valle de Orizaba, que aportando 4 642 pesos como dote, recibió en arras 10 000. Pese a la diferencia de fortuna, parece que el enlace era del gusto de todos ya que el futuro esposo se mostraba en grado sumo agradecido y consignaba: "quisiera lograr muchos reynos para tener que rendirle, no obstante, corrido y avergonzado [...] le mando en arras 10 000 pesos".[39]

Sabemos que no todas las hijas se sometían dócilmente a la elección paterna a la hora del matrimonio, pero, a juzgar por las cartas dotales, podríamos suponer que una mayoría optaba por la obediencia. Y las madres viudas eran quienes, con mayor frecuencia, tomaban las decisiones y las imponían.

Las responsabilidades compartidas

Los protocolos notariales hablan, sobre todo, de intereses familiares y de aportaciones materiales, pero algo dejan entrever de las relaciones conyugales y de las actitudes familiares. La persistencia de la costumbre de dotar a las jóvenes y la progresiva diferenciación de grupos con mayores recursos económicos está en relación directa con la evolución de una sociedad que, poco a poco, abandonaba el sistema de castas o calidades para incorporarse al de clases. Si bien no siempre anotaba el escribano la calidad de los firmantes de cartas de dote, son muchos los que se presume que fueron miembros de las castas y unos pocos los que claramente aparecen como mulatos, indios o pardos. Los apellidos ilustres de otrora, como Cano Moctezuma, que un día llevó en dote las más prósperas encomiendas, quedaban reducidos a una modesta dote de 2 803 pesos en el primer cuarto del siglo XVIII.[40]

Las "cargas del matrimonio" no sólo incluían la manutención de la pareja, sino el sostenimiento de la prole y el mantenimiento de un hogar decoroso en el que los signos externos de bienestar dieran testimonio de la dignidad familiar. A esto contribuía la esposa con una buena administración doméstica y con los hijos que procreaba durante el matrimonio.

La elevada proporción de dinero en "reales" y la presencia en las dotes de otros componentes, como haciendas y negocios, destinados a la producción, indican también que las mujeres tenían una participación activa en la administración de los bienes familiares. A esto habría que añadir el elevado número de mujeres que llegaban a desempeñar la jefatura del hogar, por

[39] Carta de dote de don Manuel Urrutia de Vergara y Estrada Niño de Córdoba, 24 de febrero de 1734. Escribano Juan Eusebio Chavero, AHNCM.

[40] Carta de dote, firmada el 29 de mayo de 1723, ante el escribano Nicolás Varela, AHNCM.

muerte prematura del cónyuge o por celibato permanente. Y no es raro que las dotes más elevadas se encuentren entre las viudas que contraían nuevas nupcias. El brillo de los ducados hacía perdonable la falta de los atractivos de la juventud. Por cierto que ellas, como algunas solteras, podían llegar al altar acompañadas de uno o varios hijos naturales, lo que constituía una carga adicional. De esto se lamentaba Bernardo Rodríguez, cuya esposa no trajo dote "sino tres hijas naturales", muriendo ella a los 15 días. Las hijas, a las que había socorrido en la medida de sus posibilidades, alegaban derechos a los bienes del padrastro, con la suposición de que en realidad era su padre natural.[41] Otros padres, más tolerantes o más pudientes, dotaron generosamente a las hijas naturales de su esposa.

Coches y sillas de manos, vestuario lujoso y plata y porcelana como parte del ajuar doméstico contribuían a rodear de prestigio al nuevo matrimonio y eran muestra de la buena disposición de las familias de ambos contrayentes. Los objetos suntuarios en el hogar eran importantes sobre todo para los miembros de la nobleza, de la burocracia o del comercio, porque para ellos, la imagen de opulencia era una necesidad social. No cabe duda de que con la ayuda de los parientes y la colaboración de la esposa, eran más llevaderas "las cargas del matrimonio".

Bibliografía

Altman, Ida, *Emigrantes y sociedad. Extremadura y América en el siglo XVI*, Madrid, Alianza América, 1992.

Bennassar, Bartolomé, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Grijalbo, 1983.

——, *Valladolid en el Siglo de Oro*, Valladolid, Ayuntamiento, 1989.

Boyd-Bowman, Peter, "La emigración peninsular a América: 1520-1539", *Historia Mexicana*, XIII:2 (50) (oct.-dic. 1963), pp. 165-192.

Dorantes de Carranza, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1902.

Gómez de Cervantes, Gonzalo, *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, México, José Porrúa e hijos, 1944.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Indices y catálogo de escrituras del siglo XVII en el Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México*, El Colegio de México, 1988.

——, "Ajuar doméstico y vida familiar", ponencia presentada en el Coloquio El Arte y la Vida Cotidiana, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1992 (en prensa).

González Leal, Mariano, *Relación secreta de conquistadores. Informes del Archivo personal del Emperador Carlos I, que se conserva en la biblioteca del Escorial. Años de 1539 a*

[41] Testamento de Pedro Bernardo Rodríguez, 18 de febrero de 1762, ante Bernabé Zambrano, AHNCM.

1542, Taller de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de Guanajuato, 1979.

Himmerich y Valencia, Robert, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*, Austin, University of Texas Press, 1991.

Hoberman, Louisa Schell, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660*, Durham y Londres, Duke University Press, 1991.

Icaza, Francisco, *Conquistadores y pobladores de Nueva España. Diccionario autobiográfico, sacado de los textos originales*, 2 vols., Madrid, Imprenta El Adelantado de Segovia, 1923.

Lavrin, Asunción y Edith Couturier, "Dowries and Wills: A view of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, 59 (2), 1979, pp. 280-304.

Nazzari, Muriel, "Composición y transformación de dotes (San Pablo, Brasil, 1600-1870)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell, *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1993, pp. 401-416.

Otte, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1988.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, 1992.

Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas e instrucciones... desde el año 1525 hasta este presente de 63 (edición facsimilar de la de Pedro de Ocharte, México, 1563)*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945.

Seed, Patricia, *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford University Press, 1988.

Vázquez, Josefina Z. y Pilar Gonzalbo, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1836*, El Colegio de México, 1986.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1837*, El Colegio de México, 1986.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1838*, El Colegio de México, 1987.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1839*, El Colegio de México, 1988.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1840*, El Colegio de México, 1988.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1841*, El Colegio de México, 1989.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1842*, El Colegio de México, 1989.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1843*, El Colegio de México, 1990.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1844*, El Colegio de México, 1991.

——, *Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1845*, El Colegio de México, 1992.

ESTRATEGIAS MATRIMONIALES DE UNA FAMILIA NOBLE: LOS MARQUESES DE SELVA NEVADA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII Y LA PRIMERA DEL XIX

VERÓNICA ZÁRATE TOSCANO
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

PRELIMINAR

El objetivo de este ensayo es exponer las estrategias matrimoniales seguidas por una familia de la nobleza novohispana durante cuatro generaciones. El caso de los marqueses de Selva Nevada sirve para observar cómo influyó el factor de la sucesión por vía femenina en la búsqueda de cónyuges que tuvieran como atributos buenas relaciones sociales, pertenecieran a redes de poder y contaran con facultades y conocimientos para la administración de bienes. Es decir que el casamiento era una estrategia encaminada a reproducir y sostener en el futuro los mecanismos de control que ayudaran a incrementar o conservar la riqueza, el prestigio y el honor familiar.

Silvia Arrom ha observado que la propiedad era un factor importante en la restricción del matrimonio y que en ese sentido, el celibato impedía la disolución de la propiedad. Igualmente, considera que es posible que en algún momento las familias estimularan las vocaciones religiosas en sus descendientes. Por último afirma que las uniones de primos o tíos y sobrinas mantenían la riqueza en la familia y aseguraban la continuidad del linaje.[1] Sin embargo, en la familia que nos ocupa, es evidente que estas generalizaciones no siempre se cumplen, ya que los Selva Nevada buscaban la captación de elementos externos a la familia por medio de la inclusión de otros estratos sociales y, por tanto, no se limitaban a mantener relaciones endogámicas. Más que una simple inversión económica, lo que se perseguía era que la planeación de largo alcance produjera resultados favorables. Además, se hace evidente que muchas veces la vocación religiosa era involuntaria.

[1] Arrom, 1988, p. 176.

Coincidimos con Pierre Bordieu en considerar las estrategias familiares como sólo uno de los muchos elementos dentro del sistema global de reproducción biológica, cultural y social por el cual cada grupo procura pasar a la siguiente generación todo el poder y privilegios que él mismo ha heredado.[2] Y agregamos que las familias, a través de los matrimonios, buscan multiplicar dichos atributos.

Nace un título

Podemos rastrear el origen de la familia que obtendrá el título de marqueses de Selva Nevada en Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. Manuel Rodríguez de Pinillos era un criollo nacido en Tamiahua, al norte del actual estado de Veracruz, alrededor de 1726.[3] Ya para 1753 era maestre de plata y posteriormente, segundo teniente de navío.[4] Por las responsabilidades que implicaban los cargos, era necesario el depósito de fianzas como garantía del cargamento que transportaban las embarcaciones, así que para obtenerlo debía tener él mismo algunos bienes que lo respaldaran, además de una estrecha relación con el grupo de adinerados que participaban como fiadores.

Gracias a las relaciones comerciales establecidas en sus viajes pudo iniciarse como almacenero en el puerto de Veracruz. Posteriormente se trasladó a la ciudad de México, donde se asoció con su primo Manuel Rodríguez Sáenz de Pedroso, primer conde de Jala, para establecer una casa de comercio.[5] Ya para 1769, Rodríguez de Pinillos había logrado reunir bienes por la considerable suma de 6 025 pesos.

Todo parece indicar que la relación de parentesco con el conde de Jala influyó en la celebración del matrimonio de Manuel Rodríguez de Pinillos con su sobrina-nieta, Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso. Ella era la hija mayor de Ildefonso Antonio Gómez Bárcena, alcalde ordinario de la ciudad de México, y de Josefa Manuela Rodríguez de Pedroso, primogénita del segundo matrimonio del primer conde de Jala. No resulta descabellado afirmar que el abuelo eligió al contrayente. En virtud de que Josefa

[2] Bordieu, 1976, p. 141.

[3] Testamento de Manuel Rodríguez de Pinillos, marqués de Selva Nevada I, AN, J. I. Montes de Oca, 16-iv-1784.

[4] Así se indica en la cédula que le concede el título incluida en Ortega, 1908-1910, tomo II, marqueses de Selva Nevada. Cabe aclarar que el maestre de plata era el encargado del ajuste de fletes, recibo y entrega de los cargamentos de plata que se transportaban en los barcos españoles. Quirós, 1986, pp. 228-253.

[5] Reyna, 1991, p. 51. En el testamento de Manuel Rodríguez Sáenz de Pedroso, conde de Jala I, AN, Juan Antonio de la Serna, 3-x-1765, cláusula 44 declara por albacea a su primo Manuel Rodríguez de Pinillos.

Manuela enviudó quedándole diez hijos menores, su padre, el conde de Jala, ejerció el papel de patriarca y protector por lo que siempre se responsabilizó del futuro de su hija y de sus diez nietos huérfanos de padre.

Antonia Josefa nació en la ciudad de México el 16 de diciembre de 1752. Al momento de casarse, ella contaba con sólo 17 años. Evidentemente el interés en el enlace provenía del conde de Jala y del cónyuge, no de la voluntad de ella. Además, la diferencia de edades entre ambos parece haber sido considerable pues Manuel Rodríguez de Pinillos tendría cerca de 43.[6]

Aunque Antonia había tenido desde muy joven la intención de convertirse en monja capuchina, el hecho de ser la hija mayor hizo que, a la muerte de su padre y por instancias de su madre, su tío y su abuelo, contrajera matrimonio. Así pues, el 23 de diciembre de 1769, se elaboró el recibo dotal correspondiente: ella aportaba 40 471 pesos.[7] Por su parte, Manuel Rodríguez de Pinillos "por la honra, virginidad, limpieza y nobleza" de Antonia le otorgó arras por la décima parte de sus bienes, es decir, 600 escasos pesos[8] (véase Apéndice I). El matrimonio fue celebrado por el bachiller Miguel Sáenz de Sicilia, presbítero del Arzobispado de México y tío materno de la contrayente, el 26 de diciembre de 1769.[9]

Con el tiempo, los bienes de Antonia aumentaron mediante legados, pensiones y la herencia materna.[10] Años después, fue declarada primera

[6] Todos estos rasgos eran comunes y nada extraños en los matrimonios celebrados entre miembros de la élite según ha observado Pilar Gonzalbo: mujeres jóvenes se enlazaban —con la bendición de un dignatario de la Iglesia que guardaba con alguno de los cónyuges una relación de parentesco— con parientes masculinos mayores de su mismo grupo étnico y social, lo que redundaba en beneficio de las finanzas familiares. Gonzalbo, 1991, p. 17. Véase Pescador, 1992, para un estudio sobre los enlaces de la familia Fagoaga, marqueses del Apartado.

[7] Cabe recordar que las dotes eran la aportación de las mujeres para ayudar a las "cargas matrimoniales" de la nueva casa que se estaba fundando. Podían ser en dinero, bienes inmuebles, ropa, joyas, menaje de casa. De acuerdo con la legislación en la materia, una mujer casada conservaba la propiedad de su dote, lo que debería proporcionarle cierta seguridad económica en caso de muerte del cónyuge. Sin embargo, el marido tenía el control de los bienes y podía disponer de los intereses, aunque no podía enajenar el capital. Véase Arrom, 1988, p. 87.

[8] La dote era la suma de la porción hereditaria que Antonia había recibido de su padre (19 967), alhajas que le habían sido donadas por diversas personas (3 750) y una parte a cuenta de la herencia materna (16 754), que incluía el rancho magueyal de San Luis situado en el pueblo de Otumba. Dote que recibe Manuel Rodríguez de Pinillos de Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso, AN, Diego Jacinto de León, 23-xii-1769.

[9] Grobert, 1969, p. 10.

[10] Testamento de Manuel Rodríguez Sáenz de Pedroso, conde de Jala I, 3-x-1765, AN; Juan Antonio de la Serna, y Memorias del 12-v-1769 al 27-vi-1771, AGN, *Vínculos* 57 y 59, exp. 4. Recibió un legado de su abuelo el primer conde de Jala, consistente en una casa en la calle de la Cadena (hoy Venustiano Carranza) con su ajuar y menaje valuados en cerca de 50 000 pesos. Además debía disfrutar, junto con sus hermanos, de una pensión anual de 3 000 pesos, que recibiría del poseedor del condado de Jala. El incumplimiento por parte de Antonio Rodríguez de Pedroso y Soria, segundo conde de Jala, provocó un largo litigio. AGN, *Vínculos*, 57, exp. 6 y 58, exp. 1. La herencia materna fue de 100 000 pesos.

poseedora de un vínculo para ella y sus hijas "prefiriendo las mujeres a los varones", fundado por su tío, el citado Miguel Sáenz de Sicilia, con el fin de socorrer a las mujeres de su parentela.[11] Dicho mayorazgo fue aprobado por el rey el 24 de abril de 1774, e incluía la hacienda de San José Tomacoco, jurisdicción de Chalco, y una casa en la calle de San Agustín en la ciudad de México.[12]

El fundador del vínculo, consideró que por el solo hecho de disfrutarlo, sus sucesoras podrían ser presa fácil de matrimonios ventajosos que no fueran del agrado de sus padres y por ello dispuso que la que gozara del mayorazgo: "haya de casar o haya casado antes de que llegue su vez y grado con sujeto que haya sido de la satisfacción y entero consentimiento de su padre o madre."[13]

Este requisito, impuesto por el fundador del vínculo para sus usufructuarias, y sobre todo para los pretendientes a la mano (y bienes) de las Selva Nevada, estaba inscrito dentro de la concepción española del matrimonio como medio de sostener el sistema jerárquico de clases evitando matrimonios desiguales.[14]

Quince años después de la unión, el caudal de Manuel Rodríguez de Pinillos y el recibido por parte de su esposa se hallaba invertido en fincas rústicas y urbanas –adquiridas de los bienes dejados por los jesuitas–, en mercaderías colocadas en una bodega de México y los productos de las haciendas se comerciaban en tiendas de Puebla, Orizaba y Veracruz. Finalmente, habían adquirido también algunas pulquerías.[15] La actividad económica de esta familia se basaba en una combinación de la explotación del pulque y su comercio, pero también incursionaba en otros sectores económicos: agrícolas, ganaderos y mercantiles.

Este matrimonio, planeado por el primer conde de Jala para colocar estratégicamente a su nieta, funcionó adecuadamente pues los bienes se incrementaron de manera considerable, al grado de estimarse suficientes

[11] Fernández de Recas, 1965, p. 291.

[12] Testamento de Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso, marquesa de Selva Nevada I, 7-xii-1798, AN, José Antonio Burillo.

[13] AN, Andrés Delgado, 16-i-1773, incluido en Fernández de Recas, 1965, pp. 291-292.

[14] En ese sentido, de acuerdo con lo estipulado en la Pragmática de Matrimonios del 23 de marzo de 1776, para casarse, los hijos menores de edad debían obtener el consentimiento paterno (o materno en caso de haber fallecido el padre). En el caso de los poseedores de un título de nobleza, aunque fueran mayores, debían contar con el consentimiento de los padres o parientes e igualmente se debían presentar documentos que probaran la igualdad de los cónyuges. Además, sabemos que existía otra disposición regia del 8 de marzo de 1787 que estipulaba que la licencia matrimonial de los nobles la debían conceder los presidentes de las audiencias, previo voto consultivo. AGN, *Reales Cédulas originales*, 136, exp. 115, f. 189; Arrom, 1988, pp. 98 y 183.

[15] Las fincas se ubicaban en México, Coyoacán, Tacuba, Lerma, Tepeaca, Tepeji de la Seda, Tehuacán, Orizaba. Testamento Manuel Rodríguez de Pinillos, 16-iv-1784, AN, J. I. Montes de Oca.

para solicitar un título de nobleza que se uniera al vínculo ya establecido. A fines de 1776, Manuel Rodríguez de Pinillos,

> en atención a que Dios Nuestro Señor se ha servido de darle un caudal competente para mantenerse con lustre y honor, al que se le ha agregado la crecida herencia y dote de doña Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso, su legítima esposa [...] que hubo y heredó del señor don Ildefonso Gómez su padre y con ánimo de agregarle un título de Castilla [...] con cuyos fondos y con los que le agregaren de sus bienes libres [...] ha deliberado el proceder a impetrar de nuestro católico monarca la gracia y merced del expresado título de Castilla que lo gocen y usen el otorgante, su esposa, su inmediata sucesora y demás [descendientes].[16]

Por real cédula de El Pardo de 18 de enero de 1778, el rey les concedió conjuntamente el título de marqueses de Selva Nevada.[17] Además de los recursos económicos ya mencionados, se tomaron en consideración los servicios que Rodríguez de Pinillos había prestado a la corona como maestre de plata y teniente de navío. Y tal vez el factor más importante fue el préstamo de 250 000 pesos sin intereses que él mismo otorgó en 1772 a la Casa de Moneda de México.[18]

El matrimonio procreó siete hijos, siendo la mayor de ellos María Josefa de la Concepción, a la que siguieron María Manuela, Francisco Solano, María Anna, Joaquín Ignacio, Joaquín Mariano y María Joaquina[19] (véase Apéndice II). Don Manuel Rodríguez de Pinillos falleció en 1785, poco después del nacimiento de su última hija. La marquesa se mostró agradecida a Dios por haber tenido unos padres con un caudal competente, una gran piedad y por "haberle proporcionado un marido timorato y religioso

[16] Poder para pretender título de nobleza de Manuel Rodríguez de Pinillos a Diego Felipe Rodríguez, 23-x-1776, AN, Andrés Delgado Camargo.

[17] Cabe resaltar que la denominación es bastante inusual para los ojos de los americanos. "Selva" implica un bosque tropical y de ahí que no lo concibamos nevado. Pero para los europeos tiene la connotación de lugar donde hay muchos árboles frondosos, es decir, simplemente bosque. Su origen proviene, probablemente, del hecho de que la hacienda de Tomacoco, vinculada a él, estaba situada entre grandes bosques al pie del volcán Popocatépetl y por ello se adoptó la denominación de Selva Nevada. Grobert, 1969, p. 13.

[18] Título en Ortega 1908-1910, tomo II, marqueses de Selva Nevada. Reyna, 1991, p. 51, cita un documento en el Archivo del Antiguo Ayuntamiento, v. 3290 en que Francisco Riofrío, procurador de la Real Audiencia, a nombre de Manuel Rodríguez de Pinillos, pide el reconocimiento del título concedido por el Rey. Llama la atención el hecho de que en dicho documento se le considere "oriundo de la villa de Viguera", en La Rioja, España y no de Tamiahua. El hecho de ocultar su origen criollo para conseguir el título podría parecer inusual pues para esa época algunos prominentes novohispanos ya habían conseguido tal distinción. Ladd (1984, p. 32), menciona que los Borbones habían concedido 19 títulos a criollos. Además, ése era el lugar de nacimiento de su primo el conde de Jala.

[19] Véase la genealogía incluida en el Apéndice III, elaborada a partir de las publicadas por Ortega, 1908-1910 y Ladd, 1986, y aumentada y corregida por quien esto escribe a la luz de los documentos consultados.

de quien recibió siempre buenos ejemplos".[20] Al quedar viuda, se dedicó a administrar el caudal de la familia y no buscó otro matrimonio que le diera más hijos que la heredaran.

La mayor de los infantes era la sucesora al título y al vínculo, pero el resto de los descendientes debía repartirse el crecido caudal de la familia, lo que implicaría una atomización del mismo. Para evitarlo, era necesario planear una adecuada estrategia para establecer el destino de los hijos que lograran sobrevivir. Es aquí donde se hace evidente la importancia del futuro: inclusión o exclusión de determinados miembros para formar la familia —independientemente de su voluntad propia—, destinando para ellos el casamiento, la universidad, el convento, un título, apartarlos de su lado o retenerlos sólo como una compañía que velara la vejez de los adultos. En otras palabras, tenían un papel único en la vida y debían cumplirlo.

En 1796, la marquesa consideró haber cuidado personalmente el caudal que Dios (y su esfuerzo) le habían dado, lo que permitiría a sus hijos "vivir descansadamente" y por ello hizo una distribución de sus bienes. A su único hijo varón sobreviviente, Francisco Solano, le asignó las haciendas de San Jerónimo y San Lucas, dedicadas al ganado "con la justa consideración de ser varón y por consiguiente más a propósito su atención para el gobierno de estas haciendas a que podrá asistir personalmente todos los años en la temporada de la matanza".

Además, la marquesa destinó la cantidad de 1 200 pesos para costear los elevados gastos de obtención de una borla, es decir, del derecho de examen para graduarse como doctor en la Real Universidad, donde seguía con aprovechamiento la "carrera de letras". Finalmente, como no podía ser el sucesor del "título" de la familia, le heredó además el saldo de la quinta parte de sus bienes, después de que se hubieran pagado los gastos de entierro y legados.[21]

Aquí vale la pena resaltar el destino que la marquesa tenía planeado para su hijo. Los bienes que le asignaba estaban encaminados a proporcionarle una relativa independencia económica. Además, su graduación en la Universidad lo haría acreedor de honores y privilegios propios. Por si fuera poco, tenía la intención de fortalecerlo aún más. Pretendía comprarle un título de nobleza: el de conde de Buenavista y para su residencia edificó la casa conocida como "Palacio de Buenavista" —que actualmente alberga el Museo de San Carlos— construida por Manuel Tolsá.[22]

[20] Manterola, 1990, p. 106.

[21] Manterola, 1990, p. 107. Testamento de Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso, marquesa de Selva Nevada I, 19-xii-1796, AN, J.A. Burillo.

[22] Tanto Ladd (1984) como Ortega (1908-1910) lo confunden como hijo de la segunda marquesa y lo llaman José o Manuel.

Graduado de la Universidad y sin la inclinación al estado eclesiástico, Francisco "había empezado a imponerse en el manejo de la casa y con miras ya de casarse". Sin embargo, enfermó de "fiebre maligna", y murió intestado, el 7 de enero de 1797 a los 23 años. Ricardo Ortega afirma que entonces la marquesa destinó dichos bienes a la fundación del convento de Teresas de Querétaro.[23] Es importante señalar que la muerte prematura del hijo varón impidió o truncó la estrategia planeada, pero la marquesa, en lugar de repartir los bienes asignados al varón entre el resto de sus hijas, los dedicó a fines piadosos.

Por otra parte, el destino de las hijas menores obedeció a una estrategia de depuración de la élite, común en el México colonial. Al enviarlas a un convento se hacía una inversión en su dote, se pagaban los gastos de su profesión, se les otorgaba una pensión anual, producto de un capital puesto a réditos, y se les excluía de la herencia familiar, evitando así la dispersión de los bienes.

La marquesa quiso justificar el hecho de que dos de sus hijas abrazaran el estado religioso, insistiendo en que había respetado su voluntad. Según declaró, Manuela había resuelto por sí misma entrar al convento de San Jerónimo y ella la "dejó obrar libremente". La otra hija, María Anna, no tenía la menor intención de volverse monja pero un día tuvo el "impulso" de solicitar su ingreso al convento de Santa Teresa. Sin embargo, como éste no la podía recibir por falta de lugar, fue admitida en el de San Jerónimo junto con su hermana.[24]

Parece increíble esta historia, pero antes de hacer su profesión como religiosas de coro y velo en 1791 —a los 19 y 16 años, respectivamente—, Manuela y María Anna renunciaron a sus herencias en favor de su madre a quien nombraron albacea.[25] Se reservaron un capital de 8 000 pesos cada una —suma mayor de la que tenía su padre al momento de casarse— el cual, puesto a réditos, les produciría unos 400 pesos anuales, cantidad nada despreciable para usarla en sus necesidades propias.[26]

Después de siete años de aparente tranquilidad, sor María Manuela de la Sangre de Cristo y sor María Anna del Corazón de Jesús se enfrentaron a su madre cuando ella misma estaba a punto de convertirse en monja. Ambas la acusaron de haberlas forzado a preparar sus renuncias según su propia conveniencia, usando la influencia de su confesor —el doctor Joaquín Gallardo— y valiéndose del "grandísimo miedo y respeto" hacia su

[23] Ortega, 1908-1910, tomo II, Selva Nevada, p. 8.

[24] Manterola, 1990, p. 108.

[25] Renuncia de bienes de sor Manuela de la Preciosísima Sangre de Cristo, 10-i-1791, y renuncia de sor Mariana del Corazón de Jesús, 25-vi-1791, ambas en AN, J. I. Montes de Oca.

[26] Manterola, 1990, pp. 65-81, reproduce la relación de gastos de profesión de Manuela el 23-iii-1792, los cuales ascendieron a 25 000 pesos.

madre. Ésta las había amenazado con darles sólo 6 000 pesos si no lo hacían a su modo, profesaran o no. Ellas consideraban que les correspondían cerca de 100 000 pesos de herencia paterna y que al momento de hacer la renuncia no tenían el debido conocimiento de lo que podría tocarles. Aunque la reclamación aparente era por cuestiones económicas, tras el hábito parece ventilarse la decisión familiar de recluirlas en el convento, alejarlas de la vida mundana y de los placeres de la fortuna familiar.

Por su parte, la marquesa consideró que con tales acusaciones y dudas se había lastimado su reputación y honor, ya que la difusión del agravio había llegado a conocerse hasta en el "tianguis de Chalco". Después de darles una serie de argumentos, explicó que no tenía la menor intención de permitir que el caudal que tanto había cuidado para su familia "enriqueciera a los de la calle", ya que conocía que habían hecho el reclamo bajo la influencia de terceras personas.[27]

No sabemos de dónde procedía dicha influencia, pero a cambio de los agravios, la inteligencia de la madre las enfrentó con los designios del Juez Supremo. La marquesa les recomendó no envidiar el destino y herencia de su hermana María Josefa, ya que mil veces más preciosos eran los consejos de una madre y la "dicha de honrar a Dios".

Por último, la marquesa tenía la responsabilidad de cuidar a la menor de sus hijas, María Joaquina. En un momento dado, le asignó haciendas y ranchos de pulques, los cuales, por su tierna edad, podría gobernarlos fácilmente su tutor.[28] No queda muy claro cuál era el papel que tenía asignado en la vida, pero no hubo mucho tiempo para despejarlo. Cuando la marquesa viuda ingresó como seglara al convento de Regina en 1797, llevó consigo a su hija de 12 años para "vivir sirviendo a Dios con quietud y sosiego, ocupándose de la educación de la niña".[29] A fines de ese mismo año, accedió a que Joaquina fuera inoculada con la vacuna de la viruela y a causa de ello falleció la doncella.

Como puede verse, el destino de los descendientes de los primeros marqueses de Selva Nevada obedeció a estrategias de distinta índole. Puede decirse que con la primogénita, Josefa, se cumplieron los designios de Dios pues a ella correspondió la mejor situación: casamiento, título y caudal. La marquesa trató de allanar el camino de su hijo varón, Francisco, para fundar con él una nueva línea de sucesión. Las hijas menores cumplieron las obligaciones de la Iglesia al dedicar sus vidas a la clausura, evitando así un embarazo fuera de matrimonio. La menor parecía encaminada a acom-

[27] Manterola, 1990, p. 175.

[28] Testamento de Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso, marquesa de Selva Nevada, 19-xii-1796, AN, José Antonio Burillo.

[29] Grobert, 1969, p. 16.

pañar a su madre en su vejez, pero los avances de la ciencia segaron su vida. Podría decirse que existió una estrategia colectiva para los intereses de la familia; a cada uno de sus miembros le correspondía desempeñar un determinado papel. Por ello, la estrategia familiar abarcaba, en la medida de lo posible, a todos los miembros de la misma.

Cuando todos sus hijos estaban colocados en su destino o fallecidos, la marquesa decidió tomar los votos en el convento de Regina con el nombre de sor María Antonia de los Dolores. Y a partir de entonces dedicó sus esfuerzos y parte de su caudal a la fundación del convento del Dulce Nombre de Jesús de Religiosas Carmelitas Descalzas, de Querétaro. En los muchos años que le quedaron de vida, llegó a ser priora de dicho convento y posteriormente fundó otro más en Morelia, ciudad donde falleció el 11 de junio de 1827.[30] Terminaron así los días de la primera marquesa de Selva Nevada, quien "oficialmente" había muerto para el "siglo" desde 1798, pero que continuó haciendo sentir su voluntad, presencia y poder en el mundo religioso novohispano y luego mexicano.

Continúa la tradición

La primogénita de Manuel y Antonia, María Josefa de la Concepción Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, nació en la ciudad de México el 8 de diciembre de 1770.

Tomando en consideración los requisitos impuestos por la Pragmática de Matrimonios del 23 de marzo de 1776 y la real cédula del 8 de marzo de 1787, la primera marquesa decidió casar a su hija primogénita con José Gutiérrez del Rivero, natural de La Busta, Santander. Era un comerciante acaudalado, dueño de un cajón, miembro del Partido de los Montañeses en el Consulado de México, quien además llegó a ser regidor y alcalde ordinario del Ayuntamiento de la ciudad de México.

El 18 de julio de 1787, don José presentó ante el Real Acuerdo un documento donde plasmó sus intenciones de celebrar matrimonio con María Josefa y acompañó los papeles que avalaban su nacimiento y manutención de hidalguía. A falta de padres, obtuvo el consentimiento de un pariente inmediato, el presbítero Diego Manuel de Aza. A su vez, la primera marquesa declaró que su hija había "deliberado" contraer matrimonio y

> en atención al antiguo conocimiento y largas noticias que del referido Gutiérrez he tenido de tiempos anteriores a este asunto que convencen su cristiana,

[30] Grobert, 1969, pp. 87-90.

> arreglada conducta, la estimación con que se ha conducido en sus tratos y comercios dentro y fuera de la corte, con las demás prendas que lo adornan junto con su hidalguía y noble nacimiento,[31]

daba su consentimiento para dicho enlace.

Dos días después, se elaboró el recibo dotal mediante el cual la primera marquesa entregó 32 069 pesos. Por su parte, José Gutiérrez, que contaba con un caudal de 40 000 pesos, aportó 5 000 pesos de arras *propter nupcias,*[32] *–cantidad muy superior a la que tenía el padre de la novia al momento de su casamiento. Posteriormente se aclaró que en realidad Gutiérrez sólo recibió 22 000 pesos porque ni su suegra se los dio ni él los pidió, "procediendo todos en esto con armonía, buena fe y correspondencia".*[33] *A pesar de no haber recibido toda la dote ofrecida, el tiempo lo recompensó pues se convirtió en albacea de su suegra, con lo cual tuvo en sus manos la administración de un elevado caudal, además del propio.*

La ceremonia la efectuó el 21 de julio de 1785 el propio Sáenz de Sicilia, tío abuelo de la novia y creador de la línea de sucesión. Una vez más, la diferencia de edad entre los cónyuges fue considerable pues María Josefa contaba con 17 años mientras José era ya un hombre maduro de 44 años. La única diferencia con la tendencia de los matrimonios de la élite es que en este caso no existía una relación de parentesco entre los contrayentes.

De acuerdo con la primera disposición testamentaria de su madre, María Josefa, además de su dote y bienes vinculados, recibiría unos ranchos y haciendas, así como unas pulquerías en la ciudad de México, de los cuales, en caso de enviudar, percibiría sin trabajo los productos diarios.[34] Sin embargo, dos años después (1798), la primera marquesa renunció a su título y sus bienes en favor de su hija, antes de profesar como religiosa. El inventario de los bienes, hecho para el efecto, arrojó la cuantiosa suma de 700 500 pesos. Doña Antonia reservó para sí un tercio del total (233 500) y dejó el resto (467 000) a su hija y yerno.[35]

Por su parte, José Gutiérrez declaró en 1804 haber aumentado y mejorado las fincas rústicas y urbanas que recibió de su suegra. Con el paso del tiempo adquirió otras haciendas en Tehuacán de las Granadas, un cajón

[31] AGN, *Vínculos*, 271, exp. 5.

[32] De la suma total, una parte (2 069) eran alhajas de oro y piedras, así como ropa de uso, y el resto (30 000) en reales efectivos que correspondían a la legítima paterna. Dote que recibe José Gutiérrez del Rivero de de María Josefa Rodríguez de Pinillos, 20-vii-1787, AN, Manuel de Puertas.

[33] Testamento de María Josefa Rodríguez de Pedroso, marquesa de Selva Nevada II, 15-i-1798, AN, J. A. Burillo.

[34] Testamento de Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso, marquesa de Selva Nevada, 19-xii-1796, AN, José Antonio Burillo.

[35] Inventario de los bienes de la Marquesa I, 15-xi-1797, publicado en Manterola, 1990, pp. 1-31.

en el Parián y se volvió socio en una panadería.[36] La fortuna original de la familia se había incrementado permitiendo la adquisición de otros bienes que produjeron aun mayores rendimientos.

El matrimonio de los segundos marqueses procreó once hijos, de los cuales diez fallecieron siendo infantes y sólo sobrevivió María de la Soledad Josefa Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, quien nació en México el 6 de abril de 1788. Tomando en cuenta lo que se ha venido diciendo, puede considerarse que la sucesora al título, vínculo y bienes era muy buen partido y por tanto había que ser especialmente cuidadosos en la elección de su futuro cónyuge.

El marqués falleció en abril de 1804 y la viuda no le guardó luto por mucho tiempo ya que inmediatamente contrajo segundas nupcias con Agustín Pérez del Río. Cabe señalar que los apellidos indican un parentesco con el difunto marido. Pérez del Río aparentemente introdujo algún capital al matrimonio pero básicamente se encargó de la administración de los bienes. En un testamento elaborado en ese mismo año de 1804, la marquesa le otorgó la quinta parte de sus bienes, consignada en la hacienda de San Borja.[37] Sin embargo, Pérez del Río falleció el 17 de febrero de 1812 y no llegó a disfrutar de tal herencia. Este segundo matrimonio procreó dos hijos, uno de los cuales falleció recién nacido y el otro a los pocos meses.

Doña Josefa no aguantó por mucho tiempo el estado de viudez y buscó un tercer marido que la atendiera en su dolor y, por supuesto, que se hiciera cargo de los negocios familiares. Contrajo esponsales con Demetrio Tomás de Rubayo, comerciante santanderino de 40 años que vivía en la casa de los marqueses en 1811. Meses después consideró inconveniente su compromiso y le ofreció al afectado 3 000 pesos, los cuales le entregó en efectivo.[38] No tenemos muchos antecedentes de Rubayo pero podemos especular que no cubrió las necesidades y expectativas de la marquesa.

La vida "amorosa" de María Josefa no había terminado. Cuatro meses después, contrajo sus terceras nupcias con José de Jesús Noriega Martínez y Escandón. En poco tiempo, éste se ganó la "ciega y total confianza" de la marquesa "por su notoria honradez y buen concepto que me merece". Por ello y por las "pruebas inequívocas que me ha dado de aprecio y de amor, a su honradez y buena conducta, queriendo darle un testimonio de mi gratitud y correspondencia" le heredó la quinta parte de sus bienes antes de morir el 29 de diciembre de 1813.[39]

[36] Testamento de José Gutiérrez del Rivero, marqués de Selva Nevada II, 10-iii-1804, AN, Francisco Calapiz.

[37] Testamento de María Josefa Rodríguez de Pinillos, marquesa de Selva Nevada II, 21-vii-1804, AN, Francisco Calapiz.

[38] Disolución de esponsales de Demetrio Tomás de Rubayo y María Josefa Rodríguez de Pinillos, marquesa de Selva Nevada II, 29-vi-1812, AN, Francisco Calapiz.

En los matrimonios de la segunda marquesa se puede ejemplificar el distinto significado que tenían los enlaces. El primero generalmente obedecía a una estrategia familiar: protección del linaje respecto a la normatividad social e incremento de los bienes acumulados. Sin embargo, en segundas o terceras nupcias podría tener cabida una elección más íntima y personal basada en la "atracción física" o "el amor", libre ya de la rigidez y designios de planificación familiar. E incluso es posible que, en esos casos, la elección del cónyuge ya no estuviera tan condicionada por la élite y la importancia cultural como en las primeras nupcias. Quizá la atracción física y la sexualidad adquirieran entonces cierta importancia en el matrimonio.

El principio del fin

El segundo marqués y padre de Soledad, que era español, planeó el matrimonio de su hija con un sobrino suyo de la misma provincia de Santander. Éste administraba la hacienda de San Jerónimo, ubicada en Zongolica, Veracruz, propiedad de la familia. El 19 de julio de 1803, los primos Claudio Francisco Gutiérrez del Rivero y María Soledad Gutiérrez del Rivero, celebraron esponsales.[40] En este caso, la diferencia de edades entre ellos era considerable, ella contaba con 15 años y él era mayor de edad (tenía a lo menos 25 años). De cualquier manera, los cónyuges expresaron que efectuaban los esponsales "para vincular y radicar con esto e indisolublemente el sumo amor que se profesan". Se prometieron y dieron mutuamente palabra de casarse en tres o cuatro años por no poderlo verificar en ese momento a causa de la "debilidad" de Soledad. Para mayor "estabilidad" se dieron "sus manos derechas y dos cintillos de diamantes", es decir un símbolo del compromiso. Además especificaron que si alguno de los dos se inclinaba al estado religioso, se disolvían los esponsales, y si Soledad deseaba permanecer en el celibato, no podía ser obligada al cumplimiento de su promesa matrimonial.[41]

[39] Testamento de María Josefa Rodríguez de Pinillos, marquesa de Selva Nevada II, 26-xii-1813, AN, Francisco Calapiz.

[40] Los esponsales no eran un requisito indispensable para el matrimonio pero, en caso de celebrarse, formaban un impedimento para otro matrimonio mientras no se rescindieran. Se celebraban por los cónyuges en caso de ser jurídicamente independientes y, en caso contrario, por los padres. Por real decreto del 10 de abril de 1803 se estipulaba que se redactaran en escritura pública. A menudo el "compromiso" se acompañaba de regalos. Si el matrimonio se frustraba por culpa de uno de los novios, éste debía devolver lo recibido. Véase Margadant, en Gonzalbo, 1991, pp. 28-29.

Tres días después ratificaron los esponsales afirmando que su intención era "verificar el matrimonio y no mantenerse celibatos".[42] Finalmente, el día 23 Claudio otorgó un poder a su tío, el marqués de Selva Nevada, para desposarse en su nombre ya que tenía que salir fuera de la ciudad y no sabía si podría regresar a ella cuando llegara el término estipulado para la boda.[43] Con seguridad tenía que atender los negocios de la hacienda de San Jerónimo y era imposible esperar a que Soledad estuviera lista para casarse.

La espera se prolongó y el 3 de abril de 1804, falleció José Gutiérrez del Rivero, segundo marqués. Pocos días después, libre de la autoridad de su esposo, con una autonomía que le concedía la viudez y ratificada en su posición por haber sido nombrada tutora de sus hijos, la marquesa María Josefa alteró los planes de su difunto marido respecto a la boda de su primogénita.

Ante un notario, la marquesa declaró que "había ocurrido la novedad" de que Soledad había "variado de intención pretendiendo con empeño y a pesar de la obligación, no contraer matrimonio con su primo Claudio con quien debía, sino con don Felipe Zabalza".

Cabe preguntarse ¿en qué medida el cambio de cónyuge obedecía a las intenciones de la marquesa o a la voluntad de Soledad?

El segundo marqués no dejó legados especiales a su sobrino Claudio porque tenía la certeza de haberlo dejado a cargo de la familia, por medio del matrimonio con su hija. Sin embargo, el cambio de planes excluyó a Claudio de los grandes beneficios y le acarreó ciertos perjuicios sociales y económicos. Por esta razón y según la costumbre, doña María Josefa reparó el daño "en cierto modo" con 8 000 pesos y con el compromiso de seguir manteniéndolo al servicio de los negocios de la casa.[44] Esta suma podría parecer muy alta pero resultaba insignificante en comparación con la fortuna que se le había escapado.

Zabalza, el nuevo elegido, acordó con la marquesa cooperar con la mitad de la indemnización, la cual se deduciría de la herencia paterna.[45] Es decir, el dinero que compensaba el agravio procedería de los fondos de la familia de los Selva Nevada y no de los recursos del pretendiente.

[41] Esponsales de futuro de Claudio Gutiérrez y Soledad Gutiérrez, 19-vii-1803, AN, Francisco Calapiz.

[42] Ratificación de esponsales de Claudio Gutiérrez y Soledad Gutiérrez, 22-vii-1803, AN, Francisco Calapiz.

[43] Poder de Claudio Gutiérrez al marqués de Selva Nevada, 23-vii-1803, AN, Francisco Calapiz.

[44] Acuerdo de indemnizar a Claudio Gutiérrez por desistimiento de boda con Soledad Gutiérrez, 16-iv-1804, AN, Francisco Calapiz.

[45] Obligación de Felipe Zabalza con la marquesa de Selva Nevada para pagar a Claudio Gutiérrez, 16-iv-1804, AN, Francisco Calapiz.

Así pues, el 16 de abril de 1804, Claudio y Soledad declararon que les convenía apartarse de los esponsales y lo hacían por su "libre y espontánea voluntad", dejándose en plena libertad.[46] Tales declaraciones tenían un fuerte trasfondo social, ya que sabemos que el desistimiento de Claudio se logró "por los ruegos de la marquesa y de Soledad".

De cualquier manera, lo significativo de este desenlace es que la parte femenina fue la que no cumplió con la promesa de matrimonio. Hasta ahora, en los casos estudiados se analizan los conflictos matrimoniales de las mujeres en los que por lo general, ellas son agraviadas en su honor y se da un desistimiento por parte de los hombres para cumplir las promesas matrimoniales.[47] Sin embargo, no se ha prestado la debida atención al otro lado de la moneda, es decir, cuando son las mujeres las que deshacen los compromisos matrimoniales. Esta situación nos lleva a plantear una interrogante: ¿Qué tan fácil sería para un hombre rechazado por una familia prominente el encontrar una cónyuge, casarse y, sobre todo, qué posibilidades tendría de mejorar su posición social? Por si fuera poco, Claudio Gutiérrez seguía quedando bajo las órdenes de la familia que lo había rechazado y de la mujer que lo había desairado.

Dos días después del desistimiento, la marquesa concedió su licencia para el matrimonio de su hija Soledad con Felipe Zabalza por "ocurrir en dicho capitán las circunstancias de igualdad, en calidad y demás apreciables que para efectuar esta alianza y enlace se requieren".[48] Con toda seguridad, la licencia matrimonial de Felipe la debe haber otorgado el único pariente que tenía en la Nueva España: el virrey José de Iturrigaray, de quien era ayudante. Por otro lado, Felipe era militar por lo que su matrimonio en las Indias estaba prohibido y requería una licencia especial. Pero las influencias eran muy grandes y la política de la corona para impedir matrimonios de sus oficiales en tierras americanas no fue cumplida fielmente y, en todo caso, cualquier dificultad se allanó por el interés del comprometido Virrey.

Felipe Zabalza y Aróstegui había nacido en Logroño, provincia de Rioja, alrededor de 1782. Era hijo de María del Rosario Aróstegui y Basave —prima de Iturrigaray—, y de José de Zabalza y González Mateo. En 1796, por los achaques que le habían resultado de la guerra y haber fallecido su padre en Logroño, dejando una numerosa familia sin apoyo, pidió su retiro del ejército y se le concedió con el grado de capitán en la infantería.[49]

[46] Disolución de esponsales de Soledad Gutiérrez y Claudio Gutiérrez, 16-iv-1804, AN, Francisco Calapiz.

[47] Por ejemplo Arrom, 1988 y Seed, 1991.

[48] Licencia de la marquesa de Selva Nevada para que se case su hija Soledad con Felipe Zabalza, 18-iv-1804, AN, Francisco Calapiz.

Cuando Iturrigaray recibió su nombramiento de virrey de la Nueva España, realizó los trámites necesarios para obtener los pasaportes de sus acompañantes. Entre ellos incluyó a Felipe, capitán retirado, como su "ayudante".[50] Todos se embarcaron en el navío San Julián en octubre y llegaron a tierras mexicanas en diciembre de 1802.

Una vez en la capital del virreinato, en las continuas recepciones y actos sociales de la corte virreinal, Zabalza conoció y trató a los Selva Nevada. La posibilidad de emparentar con la máxima autoridad novohispana se presentó como una oportunidad atractiva para la noble familia. Pero también resultaba ventajosa para el propio Felipe. Éste podía administrar una buena fortuna y aquéllos aumentarían su prestigio social y ganarían una excelente influencia política. Felipe aportaba al matrimonio sus relaciones de parentesco y los Selva Nevada arriesgaban una "inversión social" y lograban pertenecer a las redes políticas de la Nueva España.

La carta que le escribió Iturrigaray a su prima Rosario pocos días después de la boda de Felipe, arroja luz sobre este asunto:

> Creo que [él] está muy contento y debe hacerlo, así por la buena proporción que se le ha presentado, tanto por circunstancias como por caudal, pues es el más saneado de los que hay en este reino. Él te habrá explicado todo el pormenor con más individualidad que puedo hacerlo yo, y así me ciño sólo a darte la enhorabuena asegurando que me ha sido de mucho gusto la proporción tan ventajosa que se le ha venido a las manos.[51]

La mesa estaba servida y nuevamente se repetía el patrón de mujer joven (15 años) y hombre un poco mayor (22), aunque en este caso el español no tenía ligas de parentesco con la rica criolla novohispana.

El casamiento se efectuó el 21 de abril de 1804 y en esa fecha se le ofrecieron a Felipe por concepto de dote 40 000 pesos a cuenta de la herencia paterna de Soledad.[52] Esta cantidad no era convencional como puede pensarse al compararla con la ofrecida al segundo marqués. Sin embargo, sí era considerable pues se equiparaba, por ejemplo, con el valor de la casa de la calle de la Cadena número 19 donde vivía la familia. Para junio de 1806, habiéndose concluido los inventarios de bienes del segundo

[49] AGMS, *Personales*, Z-28, Felipe Zabalza y Aróstegui, relación de méritos del 20-vii-1817.

[50] AGMS, *Personales*, 583, José de Iturrigaray y Aróstegui, correspondencia de agosto de 1802.

[51] Carta de José de Iturrigaray a su prima María del Rosario de Aróstegui, México, 30 de abril de 1804. Permanece inédita pero la obtuve en Madrid en 1984 gracias a la gentileza del actual marqués de Selva Nevada, Joaquín Antonio Alcalde y Osma.

[52] Sin embargo, dos meses después, "por no tener en el día facilidad" de exhibirlos, se acordó reconocerlos como depósito irregular y entregar los réditos anuales de 5%. A fines del siguiente año, recibió la mitad de esa suma en efectivo y el resto en una escritura de obligación de la deuda que tenía con la familia el conde de Pérez Gálvez. Reconocimiento de dote de Soledad Gutiérrez a Felipe Zabalza, 23-vi-1804, AN, Francisco Calapiz.

marqués, resultó una nueva cantidad a favor de Soledad, la cual le fue entregada a Felipe, resultando el total de la dote en 59 805 pesos.[53]

La tercera marquesa declaró en 1825 que el cónyuge no había aportado capital alguno al matrimonio. Sin embargo, en 1817 Zabalza manifestó que poseía un mayorazgo y unas casas en Logroño así como un capital impuesto en La Habana y unas tierras valuadas en 10 000 pesos.[54] Los beneficios de estos bienes los disfrutaba la familia que había dejado en España.

Soledad y Felipe obtuvieron el título en 1814 a la muerte de María Josefa. Durante su matrimonio tuvieron 11 hijos de los cuales sólo cinco sobrevivieron: Manuel, María Josefa, Vicente, Soledad y María de la Asunción. El primero permaneció en México, casó con Agustina Allende y tuvo seis hijos. La segunda era la sucesora al título y de ella me ocuparé más adelante. El tercero murió en 1830 y las dos últimas se fueron a España donde se casaron con los hermanos Silvestre y Francisco Alcalde. Una de estas ramas revalidó el título después que fue suprimido en México junto con todas las distinciones de nobleza en 1826.

Por una relación de méritos y servicios que presentó Zabalza en 1817, así como por su testamento de ese mismo año, sabemos que para esa fecha era ya teniente coronel retirado del ejército, comandante de fieles realistas de artillería de México y director de la Real Fábrica de Armas de Chispa en la capital de la Nueva España.[55] Invirtió el caudal recibido de su suegra en la compra de las haciendas de San Antonio Chautla, Atoyac y Cantarranas, jurisdicción de Huejotzingo. Sus bienes libres incluían casas, haciendas y magueyales.[56]

Sin embargo, a causa de un continuo endeudamiento motivado por la adquisición de otras fincas, y por los desequilibrios económicos de la guerra de Independencia, el caudal se fue demeritando y fue necesario vender algunas de las propiedades. Así por ejemplo, sabemos que en diciembre de 1821 vendieron la hacienda de San Borja en 140 000 pesos.[57]

Resaltemos que las manifestaciones de "estimación" y amor entre los cónyuges estudiados no habían hecho su aparición, pero en 1804, al hacer su primer testamento, Soledad le dejó a Felipe "al menos la tercera parte de su dote" para "remunerar en esta parte la estimación que ha hecho de mi persona".[58] Llevaban apenas nueve meses de casados, pero después de

[53] Dote que recibe Felipe Zabalza de Soledad Gutiérrez, 2-iv-1806, AN, Francisco Calapiz.

[54] Testamento de Felipe Zabalza, marqués de Selva Nevada, 3-ix-1817, AN, Francisco Calapiz.

[55] AGMS, *Personales*, Z-28, Felipe Zabalza y Aróstegui, relación de méritos del 20-vii-1817. Y testamento de Felipe Zabalza, marqués de Selva Nevada, 3-ix-1817, AN, Francisco Calapiz.

[56] Testamento de Felipe Zabalza, marqués de Selva Nevada, 3-ix-1817, AN, Francisco Calapiz.

[57] Reyna, 1991, p. 65.

once partos y algunos descalabros económicos, la situación cambió de una manera drástica.

Una vez consumada la Independencia, Felipe decidió regresar a España y para ello vendió los bienes "en lo que le pareció". Sin embargo, no pudo pisar su tierra natal pues falleció en el mar y la marquesa regresó a México, dejando a dos de sus hijas con su tío paterno, Francisco Xavier Zabalza, canónigo magistral de Burgos.[59] Haciendo un balance, Soledad consideraba que en su matrimonio, "lejos de haber habido gananciales, hubo cantidad considerable de pérdidas por los sacrificios que se hizo en la venta de los bienes",[60] por más de 300 000 pesos. Éste fue el alto costo del enlace con el sobrino de un virrey que en 1808 fue destituido, lo que seguramente acarreó consecuencias negativas para la noble familia.

A su regreso a México, la marquesa sólo poseía las haciendas de Chautla, Cantarranas, Atoyac y El Magueyal que eran parte de la propiedad vinculada de Tomacoco, la mitad del valor de una casa en la ciudad de México, sus alhajas, ropa de uso y algunos capitales invertidos en Cádiz y París.[61]

Asimismo, había ministrado cierta cantidad a Juan González Pedroso para que las girara en una compañía particular, dividiendo las utilidades por mitad.[62] Esta relación con González Pedroso, así como la confianza de nombrarlo albacea suyo, contador y tutor de sus hijos haría pensar que Soledad contraería nupcias con González, pero el destino marcó otro camino.

Desde agosto de 1828, Soledad estableció una compañía con Tomás Gillow en la que cada uno obtenía la mitad de las utilidades de las negociaciones.[63] Posteriormente Gillow proporcionó 6 000 pesos para el fomento y refacción de la hacienda de Chautla y la marquesa ofrecía devolverlos en uno o dos años, entregando mientras tanto un interés anual de 6 por ciento.[64]

[58] Testamento de Soledad Gutiérrez del Rivero, 31-xii-1804, AN, Francisco Calapiz.

[59] Testamento de María de la Soledad Gutiérrez del Rivero, marquesa de Selva Nevada III, 9-xi-1825, AN, Francisco Calapiz.

[60] Testamento de María de la Soledad Gutiérrez del Rivero, ex marquesa de Selva Nevada III, 8-ii-1830, AN, Francisco Calapiz.

[61] Hay que tener en cuenta que el 7 de agosto de 1823 se dictó la ley que finiquitó los mayorazgos, lo que implicó liberar las propiedades a fin de que los poseedores pudieran pagar las deudas y mantener el lustre de las familias. Así pues, se dio una movilidad de bienes y caudales que en el caso de la marquesa pareció no ser tan perjudicial. Ladd, 1984, p. 245

[62] Testamento de María de la Soledad Gutiérrez del Rivero, marquesa de Selva Nevada III, 9-xi-1825, AN, Francisco Calapiz.

[63] Testamento de Soledad Gutiérrez del Rivero, ex marquesa de Selva Nevada III, 30-x-1828, AN, Francisco Calapiz.

[64] Compañía de Soledad Gutiérrez del Rivero y Tomás Gillow, 8-i-1830, AN, Francisco Calapiz.

Sin embargo, un mes después llegaron a una solución de mayor provecho: casarse. Así pues, Soledad declaró hacerlo "atendiendo a las buenas circunstancias de este individuo y a la utilidad que le resulta con este enlace por haber quien esté al cuidado de sus intereses y administración de ellos".[65] Por esa razón le cedía 10 000 pesos del remanente del quinto de sus bienes.

Tomás Gillow, hijo de Juan Gillow y Ana Jump, había nacido en Liverpool, Inglaterra, en 1798 y en 1819 llegó a la Nueva España.[66]

El enlace se efectuó el 6 de septiembre de 1830 y pocos días después hicieron un reconocimiento de sus caudales, resultando que Tomás contaba con 15 000 pesos, además de lo que produjeran sus acciones, especialmente en la negociación que tenía en compañía de un tal Roskell y su hijo en Liverpool. Por su parte, el caudal de Soledad ascendía a sólo 73 086 pesos, cantidad mucho menor a la que había heredado.[67]

Al momento de la boda, Soledad tenía 41 años mientras que Tomás tenía 32. Las diferencias de edad se habían invertido. Pero ella todavía tuvo el ánimo –y la capacidad física– de embarazarse por decimosegunda vez. En ese estado hizo su último testamento el 31 de julio de 1832.[68] Días después dio a luz a Francisco de Paula; empero, la marquesa falleció al poco tiempo, el 30 de agosto de ese mismo año. La sucesora del título –suprimido en México– y poseedora de la mitad del vínculo –inexistente– fue Josefa Zabalza.

Tomás Gillow tenía la intención de enviar a su hijo a estudiar al colegio jesuita de Stonehurst, pero Francisco de Paula falleció a los dos años de edad. Entonces, Gillow recibió la herencia materna que le correspondía al menor, la que se agregó a otros bienes entre los que se contaban la mitad de gananciales habidos durante el matrimonio, el quinto que le había heredado Soledad, así como los productos de una sociedad dedicada a la relojería denominada Gillow y Phillips. Tomás igualmente tenía algunos bienes heredados de su padre en Liverpool.[69]

La "cuarta" marquesa "mexicana"

María Josefa Zabalza, ocho años menor que su padrastro, quedó unida a él por las circunstancias y se desarrolló entre ellos una relación que los llevó

[65] Donación de Soledad Gutiérrez a Tomás Gillow, 6-ii-1830, AN, Francisco Calapiz.
[66] Tomás Gillow, extranjero, otorga poder, 20-iii-1826, AN, José Andrade.
[67] Reconocimiento de caudales de Soledad Gutiérrez y Tomás Gillow, 23-ix-1830, AN, Francisco Calapiz.
[68] Testamento de Soledad Gutiérrez del Rivero, 31-vii-1832, AN, Francisco Calapiz.
[69] Testamento de Tomás Gillow, 22-iii-1838, AN, Francisco Miguel Calapiz.

a nombrarse mutuamente como herederos en distintos momentos de sus vidas, aunque al final de las mismas fueron otros los que recibieron los bienes. Juntos administraban las posesiones familiares que compartían. No tenemos la certeza de que existiera algún impedimento legal para que contrajeran matrimonio pero no llegaron a efectuarlo. Sin embargo, de su unión no sacramentada ni legalizada, nació un hijo: Eulogio. Tomás Gillow reconoció en 1852 que tenía "un hijo natural habido en una señorita mexicana y criado por el señor José María Marín, con el nombre de Eulogio Gregorio".[70] Nunca proporcionó en sus testamentos posteriores el nombre de la madre y ella tampoco reconoció haberlo concebido.

Los biógrafos de Eulogio Gillow aseguran que sus padres estaban casados. Cuando a principios de este siglo, Ricardo Ortega emprendió la tarea de hacer una historia de las familias más antiguas de México, contó con el financiamiento de algunos de sus miembros más prominentes, entre ellos Eulogio Gregorio Gillow. En el apartado dedicado a los marqueses de Selva Nevada, se dice que Josefa era "madre del ilustrísimo y reverendísimo señor arzobispo de Antequera (Oaxaca), monseñor Eulogio Gregorio Gillow",[71] pero no se menciona el nombre de su padre.

Josefa cargó toda su vida con un sentimiento de culpa por el fruto ilícito de sus relaciones amorosas, el cual dejó manifestado en diversos testimonios. Por ejemplo, no sabemos si por convicción propia o por penitencia de su confesor, decidió que su cuerpo, al momento de su muerte, no quedara a la vista pública. Es más, decidió que después de su fallecimiento fuera

> envuelto por las señoras que a la sazón se hallen en mi casa u otras de confianza en una sábana con la mayor sencillez sin que nadie absolutamente, a excepción de dichas señoras, pueda ponerle la mano bajo de ningún motivo ni pretexto alguno pues prohíbo expresamente todo acto por el que cualquiera hombre pueda tocarlo sino para pasarlo al cajón.[72]

Su deseo era ser enterrada en el Santuario de Ocotlán, al cual le dejó un importante legado para la obra de los colaterales del santuario, los cuales debían encargarse al alemán Juan Prant.[73] No hubo necesidad de esperar a su muerte para la edificación de los mismos. En dicha iglesia se conserva una placa que indica:

[70] Testamento de Tomás Gillow, 17-xii-1852, AN, Francisco Madariaga.
[71] Ortega 1908-1910, tomo II.
[72] Testamento de María Josefa Zabalza, 7-viii-1848 y cláusulas añadidas en hojas blancas el 5-x-1848, AN, Ramón de la Cueva.
[73] Testamento de Josefa Zabalza, 3-iv-1845, AN, Ramón de la Cueva.

> Todos los altares, cornisas y adornos del cañón de esta iglesia se hicieron en los años de 1852 a 1854 a expensas de la señora María Josefa Zabalza, natural y vecina de México.

Sin embargo, desaparecieron en la remodelación que sufrió la iglesia en la década de los cuarenta del presente siglo.[74] Seguramente en esa época también desapareció la lápida bajo la cual estaba sepultada.

Para alivianar sus culpas, Josefa se volcó hacia la búsqueda de intercesores celestes y terrestres que expiaran su culpa. Así por ejemplo, en vida hizo cuantiosas aportaciones a la Congregación de las Hermanas de la Caridad. Josefa falleció antes de diciembre de 1861 y estipuló que se hicieran una serie de legados entre los que incluyó sólo 2 000 pesos a Eulogio Gregorio Gillow. Por último dejó por

> única y universal heredera a su alma, mediante a no tener como no tengo ascendientes ni descendientes que conforme a derecho me puedan y deban heredar.[75]

Ésta fue una negación más de la existencia de su hijo quien de cualquier modo no quedó del todo desprotegido pues recibió la educación y herencia de su padre.

Tomás Gillow sobrevivió hasta el 11 de noviembre de 1877, fecha en que murió en Chiautla, Puebla.[76] Desde cinco años atrás su hijo Eulogio se había hecho cargo de los asuntos como apoderado de su padre. Los negocios incluían las fincas rústicas así como el Hotel Gillow en la ciudad de México, pero por no poder atenderlo debidamente, se lo vendió a Manuel Zabalza,[77] quien tenía un parentesco político con él pues era el primogénito de la tercera marquesa de Selva Nevada.

Un acercamiento más a la idea del parentesco entre Josefa y Eulogio es que siete días antes de que naciera éste, ella elaboró un testamento en la ciudad de Puebla. En él se declaró de estado "doncella", "en pie" pero sin otra indicación de su estado de salud en la parte donde las mujeres encintas manifestaban estarlo. Sin embargo, cuando la fórmula testamentaria estipulaba que se debía reconocer la inminencia de la muerte, ella fue más explícita y confesó hacer su testamento "temerosa de que la muerte me asalte de improviso, previa la invocación de los divinos auxilios para el

[74] Santamaría, 1990, p. 14.

[75] Testamento de María Josefa Zabalza, 20-iii-1861, AN, Pablo Sánchez.

[76] En escritura de venta de crédito de Eulogio Gregorio Gillow a Francisco Noriega, 8-ii-1878, AN, Mariano López, se le acredita como albacea de su padre según certificado de Manuel Ignacio Ruanova de Huejo.

[77] Venta del Hotel Gillow, 8-x-1875, AN, Fermín González Cosío. Manuel Zabalza era hijastro de Tomás Gillow y hermanastro de Eulogio Gillow.

último instante de mi vida".[78] Era común que las mujeres perdieran la vida al dar a luz y considerando lo avanzado de su edad en su primer parto (31 años), Josefa tendría razones de sobra para temer que ése sería el último instante de su vida.

Así pues, Eulogio Gregorio Gillow nació en Puebla, el 3 de marzo de 1841 y a los siete años fue llevado a Inglaterra por su padre. Recordemos que ésas eran la intenciones que Tomás tenía para su hijo habido con la tercera marquesa, cuya muerte impidió la realización de los planes. Eulogio sí pudo cumplirlos y allá estudió primero con un sacerdote católico en Dorchester Oxon y posteriormente en el Colegio de Jesuitas de Stonehurst.[79] Continuó sus estudios en el Colegio de Alost en Bélgica y posteriormente ingresó a la Academia Eclesiástica de Nobles, de la Universidad Gregoriana en Roma, Italia, donde se doctoró en cánones.[80] Por su formación, era conocido en México como uno de los "romanos", es decir, del clero intelectual, junto con Antonio Plancarte y Labastida, abad de Guadalupe. Trabó amistad con el general Porfirio Díaz e influyó en él para lograr algunos beneficios para la Iglesia. Pretendió ser obispo de Puebla pero encontró oposición local y en cambio obtuvo el obispado de Oaxaca.[81] Finalmente murió en 1922.

Reflexiones finales

Es importante recalcar que el caso estudiado corresponde a una familia donde el linaje se transmite por la vía femenina. A lo largo de cuatro generaciones, los matrimonios muestran variantes y continuidades de acuerdo con las circunstancias de la época. En las estrategias generales y tácticas particulares intervienen no sólo las decisiones familiares sino que éstas están tocadas por la influencia de ciertos miembros de la Iglesia y el Estado. Hasta ahora se ha manejado la idea de que la decisión de casarse no era una voluntad individual sino que correspondía a determinados intereses colectivos de distinta índole, donde "el encargado" de la dirección de la familia, una especie de patriarca —en este caso matriarca—, tenía la responsabilidad y el poder de establecer los mecanismos indispensables para vincular, con los mayores beneficios posibles, a la familia con la sociedad. En este sentido, por lo general, la elección matrimonial era un proceso de largo plazo que involucraba la división de los bienes (siguiendo la normatividad), el interés particular de la familia (en un determinado

[78] Testamento de María Josefa Zabalza y Gutiérrez, 5-iii-1841, AGNP, notaría 7, ff. 58-60v.
[79] Testamento de Tomás Gillow, 17-xii-1852, AN, Francisco Madariaga.
[80] *Diccionario Porrúa*, tomo II, 1986, p. 1194.
[81] Iturribarría, 1964, *passim*.

momento) y las pautas sociales (aceptadas y sancionadas por cada uno de los estratos sociales).

Es posible destacar el hecho de que las primeras nupcias respondían a designios colectivos, mientras que en los enlaces posteriores, la voluntad individual tendría un mayor peso en la elección del posible cónyuge; podríamos decir que éste es un poder ganado en el espacio del terreno amoroso y de la vida íntima.

El papel desempeñado por los hombres en esta familia puede aparecer minimizado ya que se circunscribe, casi únicamente, al mundo de los negocios. Es significativo señalar que el éxito económico no sólo dependía de las propias actividades y hábiles conductas de los hombres, sino que la esfera económica novohispana se determinaba por una compleja red de influencias personales y parentescos. Además, su participación en ciertos cargos públicos deja clara su inserción en la política y en el ejercicio del poder que, contradictoriamente, los hombres de Selva Nevada no podían imponer dentro de sus familias.

Los documentos revisados crean una imagen con un carácter marcadamente economicista en los matrimonios de la nobleza, pero en la realidad, el factor económico participa en el mismo nivel que otro tipo de valores no investigados suficientemente. Por ello se ha tomado mecánicamente la idea de la exclusión de otros sectores y el reforzamiento endogámico de la élite; pero sabemos poco sobre la preferencia en la elección de cónyuges de ciertas regiones, el impacto de las atracciones físicas y los sentimientos amorosos, etcétera. Sin embargo, podemos ver cómo, con los enlaces, se buscaba cubrir ciertas carencias. Por ejemplo, llegaba el caso de buscar un parentesco con la máxima autoridad política de la Nueva España, aunque a la larga la relación resultara un enorme fracaso económico.

La diferencia de caracteres de las marquesas de Selva Nevada es palpable y hasta lógica. La primera, mujer emprendedora, al quedarse viuda, administró sus bienes, decidió por los hijos y se retiró a un convento. La segunda, en su viudez, aprovechó la libertad respecto a las decisiones del marido y casó a su hija con un pretendiente de su elección. Sin embargo su iniciativa pareció limitarse a escoger a los hombres que tenían habilidad para administrar los bienes familiares, pues ella misma contrajo segundas y terceras nupcias con tal propósito, y hasta se dio el lujo de rechazar a un prospecto que no le satisfacía. La tercera padeció las consecuencias de la elección de un marido con enorme influencia política, pero poco apto para los negocios y en una coyuntura política pésima. Una vez que enviudó, logró concentrar los escasos recursos que le quedaban, y con los aires de la modernidad, casó con un inglés emprendedor y católico. La que sería la cuarta marquesa en México, se asoció administrativa —y sentimentalmente— con su padrastro y nunca reconoció al fruto de su unión. Y, como

una manera de expiar sus culpas, destinó una gran cantidad de recursos a obras piadosas.

Ahora bien, el tamaño de las familias nobles es digno de tomarse en consideración. Debido a la elevada tasa de mortalidad infantil, podemos apuntar que era necesario procrear un alto número de hijos para asegurar que algunos pocos sobrevivieran. Aparentemente no se pensaba en un límite ni en la atomización de la herencia sino en la supervivencia del linaje. Conocido es el caso de la esposa del conde de Regla que pasó su vida conyugal pariendo hijos hasta que perdió la vida en un parto.[82] Una vez que existía la seguridad de algún sobreviviente, se empezaban a delinear las estrategias para el papel que debían desempeñar los descendientes. En realidad el reino de los cielos se llenaba de nobles mientras en la Tierra sólo unos cuantos disfrutaban de su alta posición.

Poco podemos decir de los rasgos físicos de los personajes que han venido desfilando por estas páginas. Sólo conocemos un retrato de la primera marquesa la cual, según los conceptos de fines del siglo XX no era precisamente una mujer de gran belleza. Igualmente poco sabemos de la importancia que la atracción física tenía en el establecimiento de relaciones y en los enlaces matrimoniales. Aparentemente eran otros los conceptos y contratos que tenían un papel determinante.

Respecto a los nombres que ostentan los personajes estudiados, podemos reconocer un patrón bien establecido. Ellos nos revelan las predilecciones hacia ciertos miembros de la corte celestial esperando su protección. Pero también pueden significar el deseo de mantener el recuerdo de los antepasados, siguiendo así una tradición familiar.[83] Así por ejemplo, el nombre de Manuel está presente en todas las generaciones, en femenino o masculino, tal vez en honor del primer conde de Jala y del primer marqués de Selva Nevada. Antonia, la primera marquesa, tenía ese nombre por invocación de San Antonio de Padua pero no lo reprodujo entre sus hijos, aunque sí está presente en algún nieto y bisnieto. Josefa está presente en todas las generaciones y obedece a que San José era el patrono de la Nueva España. No se reproduce el nombre de Miguel, fundador del vínculo que disfrutaron las distintas generaciones. Ana y Joaquín, los padres de la virgen María, miembros de la "Sagrada Familia", también son de la predilección de la primera generación pero desaparecen en las siguientes. Por supuesto encontramos en todas las generaciones una clara evidencia del culto mariano.

[82] Couturier, 1985.
[83] Véase Pescador, 1992, pp. 253-273.

Todos los problemas tratados aquí han tenido la finalidad de mostrar la importancia que tenían las estrategias para la continuidad del honor, prestigio y riqueza en una sociedad de antiguo régimen.

Fuentes consultadas

Archivo General Militar de Segovia, España (AGMS)
Personales, Z-28 y 583

Archivo General de la Nación, México (AGN)
Padrones 54
Vínculos 57, 58, 59, 271
Reales Cédulas, originales, 136

Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (AN)
35: José Andrade, 1826.
85: José Antonio Burillo, 1796, 1798.
155: Francisco Calapiz, 1803, 1804, 1817, 1825, 1828, 1830, 1832, 1833.
169: Ramón de la Cueva, 1845, 1848, 1866.
170: Francisco Miguel Calapiz, 1838.
292: Fermín González Cosío, 1875.
206: Andrés Delgado Camargo, 1773, 1776.
350: Diego Jacinto de León, 1769.
417: J. I. Montes de Oca, 1784, 1791.
426: Francisco de Madariaga, 1848, 1852, 1858.
521: Manuel de Puertas, 1787.
645: Juan Antonio de la Serna, 1765.
658: Pablo Sánchez, 1861.

Archivo General de Notarías de Puebla (AGNP)
Notaría 7, Juan Pedro Necochea, 1841.

Bibliografía

Arrom, Silvia Marina, 1988, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 382 pp.

Bordieu, Pierre, 1976, "Marriage strategies as social strategies of social reproduction", en *Family and society. Selections from the Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, Robert Forster y Orest Ranum, comps., Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 117-144.

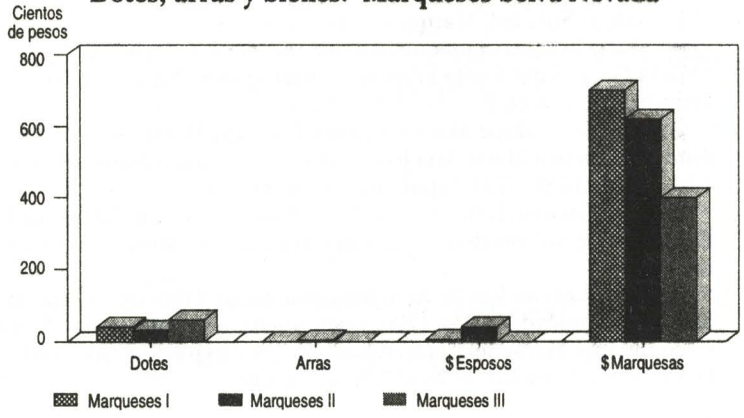
Couturier, Edith, 1979, "Dowries and wills: A view of women's socioeconomic role in colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, 59(2), pp. 280-304.

——, 1985, "Las mujeres de una familia noble: los condes de Regla en México, 1750-1830", en Asunción Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 153-176.

——, 1992, "Una viuda aristócrata en la Nueva España del siglo XVIII: la condesa de Miravalle", *Historia Mexicana*, XLI:3 (163) (ene.-mar.), pp. 327-363.
Fernández de Recas, Guillermo S., 1965, *Mayorazgos de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto Bibliográfico Mexicano, 510 pp., ils.
Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), 1991, *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 400 pp.
Grobert, Alicia (investigación) y Josefina Muriel (comp.), 1969, *Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Selva Nevada, sus conventos y sus arquitectos*, México, UNAM, 130 pp.
Iturribarría, Jorge Fernando, 1964, "La política de conciliación del general Díaz y el arzobispo Gillow", *Historia Mexicana*, XIV:1 (53) (jul.-sep.), pp. 81-101.
Ladd, Doris, 1984, *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*, trad. Marita Martínez del Río de Redo, México, Fondo de Cultura Económica, 356 pp.
Lavrin, Asunción y Edith Couturier, 1979, "Dowries and wills: A view of women's socioeconomic role in colonial Guadalajara and Puebla 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, 59 (2), pp. 280-304.
Manterola Icaza, María de la Luz Guadalupe, 1990, "La marquesa de Selva Nevada: antología documental", tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Iberoamericana, LIII-188 pp.
Margadant, Guillermo F., 1991, "La familia en el derecho novohispano", en Gonzalbo, 1991, pp. 27-56.
Ortega y Pérez Gallardo, Ricardo, 1908-1910, *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*, 3a. edición, México, Imprenta de A. Carranza, 3 tomos.
Pescador, Juan Javier, 1992, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, 402 pp.
Quirós, José María, 1986, *Guía de negociantes. Compendio de la legislación mercantil de España e Indias*, introd. y notas Pedro Pérez Herrero, México, UNAM-IIH, 340 pp.
Reyna, María del Carmen, 1991, *Formación y desintegración de la hacienda de San Francisco de Borja*, México, INAH, 174 pp.
Santamaría, Ángel T., 1990, *Nuestra Señora de Ocotlán. Su historia, su arte, su mensaje*, Tlaxcala, [s. e.], 34 pp., ils.
Seed, Patricia, 1991, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta-Alianza Editorial, 298 pp.

APÉNDICE I

Dotes, arras y bienes. Marqueses Selva Nevada



APÉNDICE II
SELVA NEVADA, MARQUESES DE 18-I-1778
Vizcondes de San Miguel

1. MANUEL RODRÍGUEZ DE PINILLOS LÓPEZ MONTERO Y GARCÍA CORTÉS, n. bautizado 29-xii-1726, Tamiahua, diócesis de Puebla, N.E., m. 2-vii-1785, sepultado en San Francisco, maestre de Plata en 1753 del navío el Rosario y San Juan Bautista, segundo teniente en 1756 del navío el Philipino, comerciante, hacendado, pulquero.

c. 26-xii-1769 *ANTONIA JOSEFA MARÍA DE LA CONCEPCIÓN RAFAELA ALBINA TOMASA DE JESÚS GÓMEZ RODRÍGUEZ DE PEDROSO BÁRCENA SORIA*, n. México 16-xii-1752, m. Morelia, 11-vi-1827, sepultada Convento Jesús María y José, nieta Conde de Jala I. A la muerte de esposo, entró de novicia a convento de Regina Coeli, y fundó convento de Carmelitas Descalzas en Querétaro, cófrade Aránzazu y archicófrade Santísimo Sacramento.

=María de la Concepción Josefa, Marquesa II.

=Manuela Francisca de Paula Javiera Pascuala, n. México, 17-vi-1772, m. 2-v-1848. Ingresa como monja al Convento de San Jerónimo en 1791 con el nombre de sor María Manuela de la Preciosísima Sangre de Cristo.

=Francisco Solano María Miguel Pascual, n. México 11-iv-1774, m. 7-ii-1797 de fiebre maligna. Sepultado en San Fernando, colegial del Seminario Tridentino.

=María de los Dolores Ana Josefa Joaquina de Jesús, n. México 25-iv-1775, m. x-1803. Ingresa como monja al Convento de San Jerónimo en 1791 con el nombre de sor Mariana del Corazón de Jesús.

=Joaquín Ignacio Miguel Esteban, n. México 3-viii-1779, m. 19-xii-1779, sepultado en San Juan de Letrán.

=Joaquín Mariano José Liberato de la Santísima Trinidad, n. México 17-viii-1781, m. 9-x-1781, sepultado en San Juan de Letrán.

=María Joaquina Josefa Albina, n. México 1-iii-1784, m. 18-x o xii-1797.

2. 1798 MARÍA DE LA CONCEPCIÓN JOSEFA JOAQUINA FRANCISCA DE PAULA TERESA PASCUALA MARGARITA GERTRUDIS RODRÍGUEZ DE PINILLOS GÓMEZ RODRÍGUEZ DE PEDROSO, n. México 8-xii-1770, m. 29-xii-1813, sepultada en San Francisco, capilla de Burgos.

c. (1) 20-vi-1787 *ANTONIO JOSÉ GUTIÉRREZ DEL RIVERO PÉREZ DEL RÍO*, n. Busta, Santander, v-1743, m. 3-iv-1804, sepultado en San Francisco, alcalde y regidor de México.

=María de la Soledad, Marquesa III.

=José María Francisco Joaquín Ramón, n. México 10-xii-1791.

=María Guadalupe Josefa Francisca Luisa Ignacia Narcisa de la Santísima Trinidad, n. México 29-x-1792, m. infante.

=María de Guadalupe Manuela Luisa Gonzaga María de Altagracia Raymunda Francisca María Ana Joaquina de la Santísima Trinidad, n. México, 1-i-1794, m. 10-xii-1794, sepultada en San Francisco.

=María del Carmen Josefa Camila Luisa Gonzaga Antonia Ramona Ignacia Francisca de Solano de la Santísima Trinidad, n. México 15-vii-1795, m. infante.

=María de Loreto Josefa Ana Joaquina Luisa Francisca Eduarda de la Santísima Trinidad, m. 13-x-1796 recién nacida, sepultada en San Francisco.

=Manuel José María del Carmen Joaquín Ignacio Julián Francisco Javier de la Santísima Trinidad, n. 28-i-1798, m. infante.

=María de la Concepción Teresa de Jesús Ignacia, n. México 27-ii-1799, m. infante.
=Manuel José Mariano Vicente Sebastián de Aparicio Francisco Solano Ricardo de la Santísima Trinidad, n. 3-vii-1800, m. infante.
=José Antonio Irineo Joaquín Mariano Judas Tadeo de la Santísima Trinidad y de la Sangre de Cristo, n. 3-vii-1801, m. 10-x-1801.
=Francisco de Asís Ignacio Fernando José María Domingo Antonio del Águila Pascual Bailón Judas Tadeo de la Santísima Trinidad, n. 30-v-1803, m. 24-vii-1805, sepultado en capilla de Burgos, San Francisco.

c. (2) 18-iv-1804 *AGUSTÍN PEDRO MIGUEL PÉREZ DEL RÍO SÁNCHEZ VILLEGAS GARCÍA RUBÍN DE CELIS GUTIÉRREZ COSÍO Y GUTIÉRREZ*, n. Udías, Santander 29-ix-1782, m. 17-ii-1812, sepultado en San Francisco, Capilla de Burgos, militar, capitán de patriotas de Fernando VII, sobrino del primer marido.

=infante muerto recién nacido 15-iv-1807, sepultado en San Francisco.
=Agustín Lorenzo Felipe Miguel Pedro Francisco de la Santísima Trinidad José Vicente, n. México 10-viii-1805, m. 10-xii-1808, sepultado en San Francisco.

c. (3) 27-vi-1812 *JOSÉ DE JESÚS NORIEGA MARTÍNEZ Y ESCANDÓN*, m. 22-ii-1816, sepultado en San Fernando, capitán, comandante de realistas fieles de Mixcoac.

3. MARÍA DE LA SOLEDAD JOSEFA NORBERTA ANA JOAQUINA IGNACIA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD ESTOLANA EMERESIANA GUTIÉRREZ DEL RIVERO Y RODRÍGUEZ DE PINILLOS, n. México 6-vi-1788, m. 30-viii-1832, sepultada en secreto en San Francisco, Capilla de Burgos.

c. (1) 21-iv-1804 *FELIPE SANTIAGO DE ZABALZA Y AROSTEGUI*, n. Logroño, Rioja 1782, m. en el mar antes de 1825, sobrino virrey Iturrigaray, comandante de realistas, director Real Fábrica de Armas 1817-21, cófrade Santísimo Cristo de Burgos.

=María Manuela Antonia Abad Ramona Francisca de la Santísima Trinidad Josefa, n. México 17-i-1805, m. antes xii-1861, sepultada en el Santuario de Ocotlán, Tlaxcala.

Unida a Tomás Gillow.

/+Eulogio Gregorio Gillow, n. Puebla 11-iii-1841, m. 1922, obispo Oaxaca, doctor en teología.

=Manuel María Onofre Agustín Vicente Antonio José Ramón de la Santísima Trinidad, n. 12-vi-1806.

c. Agustina Allende y Montemayor

+María Victoria Coleta Felipa Soledad Manuela Agustina Juana de la Trinidad, n. México 6-iii-1834
+Felipe
c. Elisa Moye, 3 hijos
+Manuel
c. Matilde García y Osio, 2 hijos
+Ángel
c. Otilia Pradel, 9 hijos
+Luis
c. Dolores Echave y V. de León, 2 hijos
+Josefa
c. Manuel Manterola, 5 hijos

=María de la Concepción Josefa Cresencia Ramona de la Santísima Trinidad, n. México 29-xii-1807.
=María del Pilar, n. 12-x-1811.
=Antonio María, n. 2-vi-1813.
=María de la Asunción Silvestra, m. 19-x-1814, sepultada Campo Santo de San Lázaro.
=María Dolores, n. v-1815, m. 13-i-1816, sepultada Campo Santo de San Lázaro.
=n. 1817, m. infante.
=María Soledad Anacleta Juana Nepomucena de la Santísima Trinidad, n. México 13-vii-1819.
c. en España con Silvestre Alcalde.
=Vicente, m. 1830.
=María Asunción, Marquesa IV.

c. (2) 6-ix-1830 *TOMAS GILLOW*, n. Liverpool, Inglaterra 1798, m. Hda. San Antonio de Chautla, San Martín Texmelucan, Tlaxcala, 11-xi-1877, llegó a N.E. en 1819, relojero.
=Francisco de Paula, n. México viii-1832, m. 7-x-1834, sepultado en San Fernando.
/=Eulogio Gregorio, n. Puebla 12-iii-1841, m. 1922, obispo Oaxaca, con María Josefa Zabalza.
[/=José María, n. 1826 con Teresa Avilés]

4. ASUNCIÓN ZABALZA Y GUTIÉRREZ
c. Laguardia, Alava, 11-i-1840 *FRANCISCO JAVIER ALCALDE Y FERNÁNDEZ DE UBAGO*, n. Logroño 4-xii-1819.
=Donato, Marqués VI.

5. 1893 DONATO FRANCISCO ALCALDE Y ZABALZA, n. Logroño ix-1850.
c. Andújar, Jaén 8-i-1896 *MARÍA PURIFICACIÓN PÉREZ DE VARGAS Y QUERO ZAMBRANA Y RUIZ-SOLDADO*, n. Andújar, Jaén.
=Francisco Javier, Marqués VII.
=Joaquín, Marqués VIII.

6. 1950 FRANCISCO JAVIER ALCALDE Y OSMA PÉREZ DE VARGAS Y CORTÉS, n. 20-vi-1923, m. 14-xi-1958.
c. *MARÍA DE LAS NIEVES NAFRIA E INCIARTE.*

7. 1960 JOAQUÍN ANTONIO ALCALDE Y OSMA PÉREZ DE VARGAS Y CORTÉS, n. Madrid 13-vi-1927, doctor en derecho, catedrático.
c. Burgos xi-1968 *ANA MARÍA GONZÁLEZ TORRES Y DOMINGO.*
=Ana Rosa.
=Teresa.

LAS DOTES EN MANOS LIMEÑAS[1]

CHRISTINE HUNEFELDT
University of California

Al nacer una niña en Lima, el ideal de los padres era proveerla de una dote que ella llevaría al matrimonio; de la existencia y del monto de la misma dependería la seguridad económica de la hija, y sería también la evidencia del éxito económico y social de los padres. Preocupación filial y honor estaban firmemente entrelazados y expresados en la forma en que se entregaba y, ciertamente, en el monto y la composición de la dote. Para la sociedad limeña, y de manera más directa para los maridos, no era lo mismo recibir una promesa de entrega de dote que se daría en algún futuro incierto, o una dote que se pactaba con el debido sello notarial durante las negociaciones conducentes al matrimonio. Tampoco era lo mismo recibir 200 pesos, que recibir 40 000 o recibir menaje de casa o barcos y tierras. Las dotes indican un variado universo de opciones que dependían de la extracción social de los contrayentes y, de manera más general, de las expectativas e imposiciones morales y sociales vigentes. Alianzas y diferenciación de clase, segregación e integración racial, e incluso los enrevesados mundos de las relaciones familiares y conyugales estaban expresadas y contenidas en el delicado asunto de las dotes. Por medio de éstas es posible revelar aspectos de una sociedad no fácilmente detectables. El propósito final de nuestro ensayo es averiguar cómo entre los diferentes grupos sociales se llegó o no a mantener la circulación de bienes dentro de ciertos grupos étnicos o clases, y cuáles fueron las funciones cambiantes de las dotes en el transcurso del siglo XIX.

La dote cumplía varias funciones en la sociedad colonial. La dote era:

- una ayuda de los padres para soportar las cargas del matrimonio
- un adelanto de herencia a la hija que cambiaba de estado civil
- una demostración social de poder y riqueza
- bienes y dinero con los que se lograban borrar diferencias étnicas y virtudes perdidas
- un elemento de control de los padres sobre el matrimonio de las hijas.

[1] Ponencia presentada a la Conferencia Internacional sobre Género y Familia. El Colegio de México, México, mayo de 1993. Partes de este ensayo han sido elaborados de manera conjunta con Marcela Calisto cuando se inició la recopilación de datos en Lima en 1984.

La revisión de testamentos, cartas dotales y conflictos matrimoniales de la población limeña a fines del periodo colonial demuestra que la dote representaba un adelanto de herencia para la hija que se casaba y que era compensado de diferentes maneras en función de los hijos solteros. En relación con América Latina en su conjunto, se ha llegado a decir que la dote era más importante en términos de cantidad y calidad de bienes que la herencia entregada a los hijos varones (Kuznesof y Oppenheimer, 1985). Los hijos solteros recibían una cantidad de bienes equivalente en calidad de "mejora" en el testamento de los padres o también en vida de éstos, como caudal para habilitarse para un negocio u oficio. A ello se agregaban por la vía masculina, la herencia de títulos de nobleza, u oficios que pudieran ser trasmitidos por herencia. A las hijas correspondían dote y alhajas de la familia, muchas veces detallando la calidad y cantidad de estas entregas. El monto de la dote debía ser igual para todas las hijas, incluyendo a aquellas que optaban por una vida religiosa. En la dote convergían herencia paterna y materna.

La ley otorgaba la posibilidad de dar a un hijo o a una hija más que a los otros aduciendo particulares afectos o necesidades; pero este recurso sólo fue usado excepcionalmente. A la muerte de los padres el albacea redactaba las hijuelas, lo que equivalía a un inventario de los bienes y la asignación correspondiente a cada uno de los herederos. Al formarse las hijuelas, la dote —que por lo general había sido entregada antes de la ejecución testamentaria— era considerada como parte de los bienes correspondientes a las hijas.

Empero, la mujer no tenía libre administración de sus bienes. La dote era administrada por el marido, quien como prueba legal registraba ante el notario un instrumento o recibo dotal. En Lima, la entrega de la dote y también la firma del recibo dotal se hacía indistintamente antes o después del matrimonio. No hubo una norma fija de comportamiento, lo que implica que la dote se manejaba como una modalidad de interrelación social flexible. En caso de viudez o de separación de los cónyuges, la mujer (o en todo caso su familia) tenía derecho a exigir la devolución de la dote, una prerrogativa compartida con otras sociedades mediterráneas (Kirshner, 1978; Klapish-Zuber, 1985). Los lazos de solidaridad intragrupales creados por el matrimonio devendrían en situaciones de conflicto cuando se incumplía la obligación de devolver la dote en caso de muerte o separación.

En Lima la dote revistió múltiples funciones adicionales (más allá de la posición social, el control de la reproducción, la exclusión o no de la mujer de la herencia o el establecimiento de redes interfamiliares más vastas) en el transcurso del siglo XIX, y fue también un recurso mediante el cual los diferentes sectores sociales encararon sus diferencias.

MONTOS Y CONTENIDO DE LAS DOTES LIMEÑAS

La dote fue el punto de partida económico y social de una nueva pareja. Matrimonio y dote solían ir juntos, aunque existían excepciones, como las dotes entregadas a religiosas o aquellas dotes asignadas por terceras personas y administradas por entidades públicas.

Un vaciado del universo total de testamentos para cada diez años, entre 1810 y 1900, nos indica que las menciones de la dote (ya sea que haya sido recibida al comienzo del matrimonio o durante el matrimonio; que se mencione como entrega a las hijas del testante o que fue recibida por el testante o la testante),[2] se comportan de la manera siguiente:

CUADRO 1
Menciones a dotes en los testamentos, 1810-1900

Año	*Casos registrados*	*Total de testamentos*	*%*
1810	33	192	17.2
1820	25	174	14.4
1830	21	154	13.6
1840	16	122	13.1
1850	18	125	14.4
1860	12	91	13.2
1870	10	151	6.6
1880	14	159	8.8
1890	7	102	6.9
1900	8	124	6.5

Fuente: Testamentos. Total de protocolos notariales existentes en el AGN para los años indicados.

Para Lima –y también para otras áreas de América Latina– falta una apreciación de largo plazo sobre la evolución de la dote, así como la evaluación de sus múltiples funciones sociales. En las sociedades industriales –de acuerdo con Goody (1983: 241)– la dote tendió a desaparecer, comenzando en el siglo XIX en las clases trabajadoras, que dadas las condiciones de extrema pobreza muchas veces se casaban sin ningún tipo de dote. Las clases medias y altas habrían abandonado la dote más tardíamente, hacia fines del mismo siglo. Estos cambios tendrían que ver con el surgimiento de la familia nuclear y con cambios en las relaciones de género.

En el transcurso de un siglo las menciones a dotes en los testamentos limeños se reducen aproximadamente a la tercera parte. Ello sugiere una

[2] En esta línea de reflexión hace poco ha sido publicado un estudio sobre Brasil. Véase Nazzari (1992).

pérdida de importancia del sistema dotal en cuanto a su registro en los testamentos. Veremos más adelante que a pesar de ello, la dote siguió teniendo un papel importante en la argumentación legal, sobre todo cuando mediaba el conflicto conyugal. La disminución de la dote, paralelamente, está relacionada con el ascenso de las menciones a gananciales (partición de bienes entre cónyuges por partes iguales) a partir de 1880 (véase el cuadro 3).

Los recibos dotales, que figuran como rubro diferente de los testamentos en los libros notariales entre 1800 y 1820, indican que los montos dotales fluctuaban entre los 200 y 114 000 pesos. Entre los 200 y los 3 000 pesos ubicamos básicamente a artesanos, pequeños comerciantes, maestros con tienda pública. Entre los 3 000 y los 10 000 pesos, a funcionarios del Estado colonial, abogados y militares, y entre 10 000 pesos y el monto tope indicado, a hacendados, militares, comerciantes y a la nobleza.

De 1840 a 1860 los márgenes son similares. El monto mínimo registrado es de 300 pesos, el máximo 100 000. Observamos que los años transcurridos después del matrimonio hasta que se hace efectiva la entrega del íntegro de la dote fluctúan de uno a nueve. El cálculo de un promedio simple a partir de los recibos dotales de los montos registrados nos indica que este promedio ascendía a 14 135 pesos entre 1800 y 1820 y a 9 450 pesos entre 1840 y 1860.[3]

También es posible cotejar los montos dotales tomando como base no los recibos dotales, sino las menciones de dotes en los testamentos. Para tres años en el siglo XIX, tenemos el resultado en el cuadro 2.

Al contabilizar las dotes a partir de los testamentos obtenemos cifras anuales promedio más bajas que a partir de los recibos dotales, una prueba de que personas que no recibían sustanciosas dotes no plasmaban ante el notario recibos dotales (a veces se señala explícitamente este hecho en los testamentos), pero sí se mencionan dotes en los testamentos. Por ello, la información testamentaria consigna que entre las capas medias y bajas la dote era parte de las transacciones matrimoniales, a pesar de que no se registraban cartas dotales. En el cuadro 2 observamos cómo el monto dotal en el transcurso del siglo XIX se mueve hacia montos cada vez más bajos. Ello indica que las dotes tendieron primero a desaparecer entre las capas altas, y luego entre capas medias y bajas.

[3] En este recuento no se han considerado aquellos montos consignados como herencia de la mujer que fueron entregados al marido en el momento del matrimonio.

CUADRO 2

Montos dotales registrados en testamentos, 1810-1850-1890

Rangos	*1810*	*1850*	*1890*
I	47 744	45 000	10 000**
II	20 891	15 725	4 500
	20 000	7 000	4 310
	17 300	6 000	3 500
	12 500	6 000	1 500
	12 000		
III	9 611	2 500	
	7 000	2 500	
	4 040	2 100	
	4 000	1 500	
	4 000	500	
	3 980	500	
	3 126	500	
IV	3 000		
	2 000		
	1 500		
	1 000		
S.I.*	15	6	2
Total dotes	33	18	7
Promedio	5 324	4 990	3 401

Fuente: Testamentos. *Protocolos notariales*, AGN.

*Sin indicación. Lo que podemos deducir en función de los casos sin indicación, es que se trata de dotes poco importantes dada la composición de la relación de bienes del testante. En los dos casos para 1890 se trata explícitamente de menaje de casa.

**Esta dote pertenece a una inmigrante alemana, cuyo marido era comerciante. Si sacamos este monto de nuestro cálculo promedio, obtenemos una cifra aún menor: sobre 2 135 pesos. Además hay que considerar que a partir de 1863 el Peso ha sido remplazado por el Sol, mediando un proceso de devaluación monetaria, lo que reduce aún más el valor del monto nominal consignado.

Aunque los montos dotales disminuyen,[4] en el cuadro 2 observamos que todavía entre 1810 y 1850 se registraron dotes próximas a los 40 000 pesos; en 1890 estos montos han desaparecido totalmente.

[4] En el análisis realizado por Rizo Patrón (1989: 113ss.) con base en datos proporcionados por Lohmann (1974, 1983) se indica que hacia fines del siglo XVIII los promedios dotales entre ministros y regidores fluctuaban alrededor de los 40 000 pesos aun si antes y después de este periodo hubo dotes bastante mayores. A pesar de las dudas que todo cálculo de promedio significa, la tendencia parece ser que tanto en México como en Buenos Aires, este promedio era menor (Bronner, 1978; Ladd, 1976; Kicza, 1983; Socolow, 1978), lo que señalaría una mayor presencia de dotes en Lima. Si vamos mas allá de fines del siglo XVIII, y medimos el promedio para todos los grupos sociales, entonces, la caída o la pérdida de importancia de las dotes en Lima parece haber sido mas drástica que en otras capitales latinoamericanas.

El recibo dotal detallaba la relación de bienes y montos. No sólo comprendía dinero, sino también alhajas, esclavos, plata labrada y sellada, propiedades, muebles, ganado y "trastes".

Entre 1800 y 1820 se observa la tendencia a transferir las propiedades (casas, haciendas, solares, callejones, chacras, fincas) a los hijos hombres y dinero en efectivo a las mujeres. De los 85 casos de entrega de dote registrados, sólo 13 (15.3%) contenían propiedades y eran dotes con montos por encima de los 3 000 pesos. Entregando las propiedades a los hijos varones el control y la riqueza permanecían dentro de la línea familiar, y así la transferencia de las tierras o propiedades que producían renta respondía a una lógica de preservación de intereses y posición.[5] Por otro lado, la entrega de efectivo a las mujeres hacía más transparentes las transferencias de una familia a otra, una transparencia que era necesaria, sobre todo, en caso de conflictos conyugales, y cuando por muerte había que devolver los montos recibidos.

Conforme avanza el siglo, la composición de las dotes varió, lo que en parte también explica la disminución de los montos dotales entregados. Se perfila una tendencia a entregar dinero y muebles (trastes), incluso ropa. Mientras más abajo en la escala social más tienden a ser iguales las aportaciones de hombres y mujeres. Ello es particularmente evidente entre las capas bajas, donde muchas veces la ropa era el único objeto dotal, mientras que los varones apenas si podían aducir un mejor nivel de educación para afrontar las cargas matrimoniales. Casi siempre siguieron figurando las joyas como parte de los bienes parafernales y surgieron algunos rubros nuevos (acciones en un negocio o vales de consolidación), como aportes matrimoniales del hombre y de la mujer.

Los cambios en el contenido de lo entregado reflejan cambios en la estructura económica, pero también el grado de flexibilidad o de confusión que podía aparejar la entrega dotal; la definición legal de la dote encontró dificultades para adecuarse a los cambios económicos. En el transcurso del siglo la dote fue remplazada por la herencia para ambos cónyuges. Esta transición de dote a herencia y gananciales (partición de bienes entre cónyuges) significó postergar la entrega de bienes. Al ser la herencia un aporte de los padres en el momento de su muerte, y los gananciales una entrega hecha por el cónyuge en su testamento, los bienes fueron retenidos por más tiempo por la generación de los padres o por el marido, aparejando en el primer caso una disminución del control masculino sobre los bienes de la esposa, y en el segundo caso un aumento del control que el marido tuvo sobre la masa de bienes conyugales. Sólo

[5] Ello, además, correspondía a una actitud descrita también para otros lugares, como p. ej. Siena en los siglos XIII y XIV, Toulouse en los siglos XIV y XV (Owen Hughes, 1978: 281).

mediando la muerte o el conflicto conyugal la mujer pudo ejercer su derecho a administrar los bienes conyugales.

En el cuadro 3 se observa el paso de dotes a gananciales.

CUADRO 3
Dotes y gananciales en los testamentos, Lima 1810-1900

Año	*Total testamentos (viudos y casados)*	*Dotes*	*%*	*Gananciales*	*%*
1810	132	33	25.0	13	9.8
1820	133	25	18.8	11	8.3
1830	105	21	20.0	3	2.9
1840	88	16	18.1	10	11.4
1850	84	18	21.4	8	9.5
1860	63	12	12.7	8	12.7
1870	102	10	9.8	14	13.7
1880	106	14	13.2	13	18.6
1890	73	7	9.6	20	62.5
1900	90	8	8.9	28	50.9

Fuente: Testamentos. Protocolos notariales, AGN.

Se registra en este cuadro una tendencia nítida a la disminución de las entregas dotales —coincidente con las anotadas en el cuadro 1— a partir de 1860, con un ligero repunte en 1880, que podría coincidir con un desequilibrio demográfico entre hombres y mujeres a raíz de la guerra del Pacífico (1879-1885). El año de quiebre se ubica alrededor de 1860. Por primera vez dotes y gananciales se igualan porcentualmente en 1860, año de auge económico en el que se registran los efectos del código civil de 1852 que estipulaba con mucha más claridad los efectos legales de los gananciales. En cuanto a la asignación de albaceazgos en la misma fuente, se percibe que, conforme avanzamos en el tiempo, la intervención de terceras personas tiende a reducirse, alcanzando empero niveles similares a los registrados para comienzos de siglo.

Las cifras anotadas señalan una concentración en la transmisión de bienes hacia la familia nuclear, la mujer se convierte en heredera del hombre, mientras que la injerencia familiar en la vida de la nueva pareja tiende a disminuir. Ello está indicado por la disminución de la mención a dotes, el aumento de la partición de bienes conyugales y el avance de los cónyuges como herederos y albaceas. Siguiendo el patrón de la evolución dotal europea, en Lima la pareja se convirtió en portadora de los bienes adquiridos durante el matrimonio, resultado del esfuerzo personal más que de los aportes familiares.

La legislación subraya lo dicho. Durante la colonia los bienes comprados con dinero de la dote se consideraban bienes dotales y su inversión estaba sujeta al consentimiento de la mujer. De acuerdo con el código civil de 1852 los frutos obtenidos del manejo de los bienes dotales, e incluso la mitad de los bienes parafernales, en caso de no existir dote, eran parte de los bienes comunes, mientras que se definía como no gananciales únicamente la ropa, el lecho cotidiano y el menaje ordinario de la casa, es decir, eran éstos los únicos bienes exclusivos de la mujer. Se mantuvo solamente un estatuto privilegiado a la dote, las arras (donación del marido a la esposa una vez consumado el matrimonio) y los bienes parafernales cuando pendía un juicio sobre los bienes conyugales o cuando acreedores reclamaban parte de la masa testamentaria. Los bienes denominados gananciales eran partibles por mitad, aun si al establecerse la sociedad conyugal los aportes de los cónyuges habían sido desiguales. En caso de abandono de la casa conyugal, en el código de 1852 la mujer perdía el derecho a gananciales durante el tiempo que durara la separación; en el código de 1891, esta pérdida de derecho se hizo extensiva a ambos cónyuges.[6]

Hasta 1852, por ley, el marido estaba obligado a entregar en su testamento la quinta o cuarta conyugal, es decir, partes de los bienes adquiridos durante el matrimonio; a partir de entonces, la mitad (los gananciales), aun si antes de 1852 en algunos casos se reconocía tácitamente el derecho de gananciales. A veces en los testamentos se establecían diferencias entre las ganancias obtenidas por la inversión inicial de la dote (que corresponderían a la mujer) y las ganancias conjuntas logradas con aporte de bienes de cada uno de los cónyuges al matrimonio (calificado como bienes gananciales), aun después de 1852. Más allá de los márgenes legalmente estipulados, los montos y los bienes entregados a la muerte del cónyuge dependían también de los sentimientos, el aporte material y en trabajo de marido y mujer durante los años de matrimonio así como la respectiva presión familiar. En función de estos cambios, los testamentos revelan quién aportaba al matrimonio y las aportaciones de hombres y mujeres en diferentes grupos ocupacionales.[7]

[6] Valverde (1942: Título VII: De los Deberes y Derechos que nacen del Matrimonio: 366ff; véase también pp. 43-44), y, Actas de las Sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano, D.S. 26/81922, con registro de las sesiones a partir de 1928. Particularmente fascículo 6to., títulos III-X, pp. 256-273.

[7] Aunque con pocos registros efectivos o posibles de detectar para las ocupaciones, los testamentos permiten aproximarnos a una relación entre grupos ocupacionales, gananciales, herencia y dotes a lo largo del siglo XIX, a fin de detectar para los cinco grupos más importantes (definidos a partir de un universo total de profesiones consideradas, cómo cambian estas variables. Como hemos anotado (cuadro I), para 1820 tenemos 25 registros de dotes. De estos 25, 11 (44.0%) también indican la ocupación, y a su vez sobre estos 11, el 63.6% de las dotes remiten a la actividad comercial. Con un porcentaje bastante menor figuran agricultores, artesanos y militares (respectivamente con 9.1%). En 1830 el porcentaje para los

Existen algunas tendencias visibles. Los grupos ocupacionales más involucrados en cuestiones dotales, de gananciales y hereditarias fueron los agricultores y comerciantes. Entre los comerciantes desaparece la figura de la dote como habilitación, mientras que la dote consistente en tierra se mantiene entre los agricultores e incluso se incrementa a lo largo del siglo. Ésta sería una tendencia que desmentiría la falta de acceso a tierras por parte de la mujer, al menos entre los agricultores. Para éstos la herencia de la mujer juega una función prioritoria. Estas tendencias generales se confirman si promediamos nuestros datos para todo el siglo (cuadro 4).

Una vez fijada la tendencia general y para evaluar en conjunto los aportes masculinos y femeninos al matrimonio, en el cuadro 5 presentamos bienes declarados en los testamentos, para 1810 y 1900.

Al ser la dote la parte de los bienes correspondiente a la mujer que ingresa a la masa de bienes matrimoniales, mientras ésta represente el aporte más importante, estamos ante un descenso social de la mujer por medio del matrimonio. Prima una elección matrimonial de acuerdo con criterios étnicos y de posición social; es preferible casarse con un hombre más pobre, pero del mismo color de piel o más blanco, o en todo caso con un hombre de mejor nivel social (aun si tiene menos dinero).

---

comerciantes aumenta al 70.0% sobre un total de 21 dotes con 10 registros ocupacionales (47.6%). Entre 1860 y 1890 este porcentaje disminuye aproximadamente a la mitad, mientras que entre los agricultores aumenta, llegando a representar en 1890 el 40.0% del total de las dotes con indicaciones ocupacionales (71.4%). Sintomáticamente aparecen dotes a militares en los años de conflicto y crisis (9.1% en 1820, 16.7% en 1870 y 1880), mientras que en los otros años están ausentes.

Todavía en 1820 el registro de herencias del lado de la mujer para los agricultores es el más alto (42.9%) entre los grupos ocupacionales considerados, seguidos de un grupo "rentista" (28.6%); y para el caso de la herencia contamos con una representatividad de datos del orden de los 38.9%. Entre los agricultores la participación porcentual de la herencia tiende a disminuir en 1830 y 1840 (con 16.7% y 11.1% respectivamente), pero reaparece con fuerza a partir de 1860 (33.3%; 43.8% en 1870; 42.9% en 1880 y 25.0% en 1890). En cuanto a los rentistas, nos sorprende encontrar una participación pareja a lo largo del siglo en herencia, de alrededor del 34%, y una ausencia casi completa de gananciales. Para los artesanos la herencia representa un aporte poco significativo, bordeando sólo en dos años (1820 y 1860) alrededor de 10% (con una representatividad de datos del 38.9 y 70.6% respectivamente).

En cuanto a gananciales, los dos grupos más importantes son los comerciantes y agricultores. A comienzos de siglo los registros por gananciales para comerciantes son de 33.3% (representatividad de 54.5%), decrecen a niveles insignificantes en las dos décadas siguientes (años de desasosiego político que seguramente hicieron inseguros los caminos del comercio), y retoman fuerza a partir de 1860. En 1860 alcanzan el 25.0% (sobre una representatividad del 87.5%), en 1870 el 40.0% (sobre 71.4%), el 50.0% en 1880 (sobre 46.2%), y el 38.9% en 1890 (sobre 90.0%). El comportamiento paralelo para agricultores es de 16.7% en 1820 (sobre 54.5%), y un tendencial aumento hacia fines de siglo, llegando a 37.5% en 1860 (sobre 87.5%), 40.0% en 1870 (sobre 71.4%), al 50.0% (igual que los comerciantes) en 1880, y al 27.8% en 1890.

CUADRO 4
Dotes, herencia y gananciales por grupos ocupacionales (promedios, siglo XIX)

Ocupaciones	*Dotes*	*Herencia*	*Gananciales*
Comerciantes	37.4	19.0	28.3
Agricultores	25.1	30.8	38.9
Artesanos	6.8	3.2	6.2
Militares	6.1	0.7	1.8
Rentistas	2.6	31.1	3.4
% sobre 100% de registros totales	78.0	84.8	78.6

CUADRO 5
Aportes matrimoniales por sexo, 1810 y 1900

	1810	*%**	*%***	*1900*	*%**	*%***
A***	43	32.6	43.9	14	15.6	17.5
B	25	18.9	25.5	14	15.6	17.5
C	9	6.8	9.2	6	6.6	7.5
D	9	6.8	9.2	10	11.1	12.5
E	12	9.1	12.2	36	40.0	45.0
S.I.	34	25.8		10	11.1	
	132	100.0	100.0	90	100.0	100.0

* % sobre el total de testamentos de casados y viudos (hombres y mujeres).

** % sobre el total de testamentos de casados y viudos (hombres y mujeres) descontando los casos sin indicación (S.I.).

*** A: La mujer lleva bienes/dinero al matrimonio.
B: El hombre es quien lleva bienes/dinero al matrimonio.
C: Ambos llevan bienes/dinero al matrimonio.
D: Ninguno lleva bienes al matrimonio, y tampoco hay bienes declarados.
E: En el testamento figuran bienes adquiridos durante el matrimonio, sin que ninguno de los cónyuges haya llevado bienes al matrimonio.

Fuente: AGN, *Testamentos. Protocolos notariales, 1810 y 1900.*

Mientras que hacia 1810 el aporte de la mujer al matrimonio (dotes y herencia) es significativo, representando 32.6% de los casos registrados, este porcentaje en 1900 ha bajado aproximadamente a la mitad. También el aporte del hombre al matrimonio tiende a bajar, mientras que el porcentaje de casos en que son ambos los que aportan al matrimonio se mantiene estable (con 6.8 y 6.6 por ciento respectivamente). Es clara la tendencia a iniciar el matrimonio sin bienes (51.1%, suma de D y E), siendo las parejas exitosas, es decir aquellas que logran acumular algo durante el matrimonio: la mayoría, con 40.0% de los casos. El ligero aumento de matrimonios que declaran no haber llevado bienes al matrimonio y no haber adquirido bienes (D) durante el matrimonio podría responder a dos hechos: o hay más matrimonios entre las capas bajas o se trata de una pérdida

de ingresos promedio como reflejo de las condiciones económicas imperantes. La sustantiva elevación de declaraciones testamentarias que aluden a una adquisición de bienes durante el matrimonio es prueba segura de una mayor articulación interna de la familia, expresado en una mayor participación de la mujer en las tareas de sobrevivencia, y por ende también en el acceso a los gananciales. Existe a fines de siglo una relación casi automática entre la declaración de bienes adquiridos durante el matrimonio y el reconocimiento de gananciales. Es posible que ello señale una mayor apertura en cuanto a elección matrimonial, y tal vez una decreciente endogamia étnica.

Intentemos ahora traducir estas cifras al comportamiento de los limeños, tratando de identificar simultáneamente argumentos y actitudes por estratos sociales.

Las dotes en la vida de las parejas limeñas

Hacia fines del periodo colonial la población femenina de Lima era 4.3% más alta que la masculina, una disparidad demográfica que puede explicar la vigencia de la dote, pues permitía introducir a una hija en términos favorables a los circuitos matrimoniales. Creemos, sin embargo, que la presencia de las dotes tuvo más que ver con las divisiones étnicas.

La facilidad con la que se establecían relaciones extramatrimoniales y no matrimoniales (Macera, 1977) hacía necesaria la dote. El acceso a una determinada suma de dinero, de bienes, o ambos, tuvo una importancia considerable en la cabeza de los hombres para elegir a una mujer con quien casarse. Sin embargo, al analizar casos de conflicto matrimonial vemos que no se puede atribuir un mismo comportamiento a todos los sectores sociales, menos aun en una sociedad donde el elemento étnico fomentaba una estratificación en función del color de la piel y teñía de forma distinta las relaciones sociales y de pareja. Podemos observar cómo, a partir de la estratificación existente, en el transcurso del siglo XIX los diferentes grupos sociales inventaron nuevas formas de resolver conflictos y de encarar la mera sobrevivencia. Uno de los ejes de esta inventiva fue la dote.

Entre las capas medias y altas de la sociedad colonial la entrega de una dote por lo general estuvo acompañada de la transferencia legal de la décima parte de los bienes del marido, siguiendo de cerca la costumbre hispana. Esta contraentrega constaba notarialmente en el instrumento dotal como *arras* o *donación propter nuptias*.[8] La entrega de arras se dio sobre todo en aquellos casos en que hubo dote, pero excepcionalmente

[8] Los casos que se enuncian a continuación son representativos de una muestra, extraída de los protocolos notariales conservados en el AGN, que comprende el universo completo para cada cinco años entre 1800 y 1820, y para cada diez años entre 1820 y 1900. Juan de

también se registraron donaciones posnupciales a mujeres que no llevaron dote al matrimonio, alegando las buenas cualidades de la mujer. No siempre se entregaba sólo la décima parte de los bienes en calidad de arras. Lo que el marido ofrecía como arras era agregado al monto dotal y debía, por lo tanto, sujetarse a iguales condiciones. Ni las dotes ni las arras eran administradas por la esposa hasta que ésta enviudara. Mientras tanto, la esposa no intervenía en la administración y el manejo de los bienes, sin el expreso consentimiento del marido.[9]

Mediante el instrumento dotal, el hombre casado reconocía la propiedad de la mujer sobre los bienes dotales y las arras, y se comprometía a no malgastar ni utilizar en provecho propio su importe. En caso de separación o muerte del cónyuge, el íntegro de la dote más las arras debían ser entregadas a la mujer. Así, en el caso ideal, a la muerte del marido, la mujer

---

Riquimanis y Sagástegui, teniente del Real Cuerpo de Artillería y ayudante de la Real Sala de Armas de Su Majestad recibe en 1800, 5 000 pesos de dote del marqués de Casa Concha por el matrimonio con su hija natural, Rosa M. Benita de Santiago Concha. En el instrumento dotal, Juan ofrece la misma cantidad a Rosa en calidad de arras..."por la honrra, virtud y otras ylustres prendas de que está adornada" (PR 15:f.548). En 1810, don Xavier María de Aguirre, de la Real y Distinguida Orden Española de Carlos III, Regidor Perpetuo del Excelentísimo Cabildo, ofrece 85 000 pesos de dote a don Manuel Esquibel,alférez de Fragata de la Real Armada al casarse con su hija Joaquina. En el mismo instrumento dotal Manuel Esquibel ofrece a Joaquina 4 000 pesos en calidad de arras, "en obcequio a su limpieza de sangre, y demas buenas Prendas que la adornan" (PR 442:f.111v). José Ramón del Valle, abogado de la Real Audiencia de Lima, recibe en 1810, 6 500 pesos de manos de su mujer Juana Camila Arnao, huérfana de padres y mayor de edad en calidad de dote. Nuevamente, en el mismo instrumento Juan ofrece 6 000 pesos como arras para que pueda sobrellevar su futura viudez (PR 396:f.282v). En 1815, José Barreto, después de cinco años de matrimonio, otorgó a su esposa Rosa Zúñiga tres esclavos en calidad de arras sin haber ésta llevado dote al matrimonio argumentando que "por las circunstancias de sus honrrosos procedimientos y Trabajos que aumenta a el mio a mas de sus economicas adquisiciones otorgo que cedo y renuncio, y traspaso por via de dote a la enunciada Doña Rosa Zúñiga tres Esclavitos mios propios" (PR 83:f.631). Francisco Suricaldi y Antonia Martínez de Rosas se casaron en 1808 y recibieron del padre de lla la cantidad de 2 000 pesos y el usufructo de una casita en calidad de dote. Dos años más tarde, Francisco procede a realizar el instrumento dotal y en éste agrega lo siguiente: "Y por la honra virginidad virtud y demas prendas de que está adornada la dicha Doña Antonia mi Muger le asigno y cedo por aumento de esta dote la cantidad de un mil pesos en arras, y donación propter nuptias segun mas util le sea; declarando que aunque no quepan en la decima parte de los Bienes que al presente tengo se los asigno y condono desde áhora..." (PR 13:f.686).

[9] El monto o porcentaje de los bienes del hombre que comprendía arras y el acceso de la mujer a estos bienes en vida del marido difería en las sociedades que lo otorgaban. En la Barcelona de los siglos XIII y XIV, las mujeres recibían la mitad de los bienes del marido y tenían libre manejo de ellos. En la Génova del siglo XII, la donación *propter nuptias* comprendía también la mitad de los bienes del marido (Owen Hughes, 1978: 277-278). Ello puede ser entendido como forma temprana de gananciales. Sin embargo, en el transcurso del tiempo –hasta llegar a las gananciales en el siglo XX– la contribución del hombre tendió a ser menor, llegando en el caso de España a solamente la décima parte de los bienes. En España, en los siglos X y XI, las arras eran entregadas principalmente en reconocimiento a la virginidad y, en el caso de las viudas, como pago por los derechos sexuales sobre la mujer (Owen Hughes, 1978: 275).

(o su familia) recibía una dote incrementada, es decir, la dote no era una transferencia unidireccional de la familia de la mujer a la del hombre, sino que era bilateral. El éxito de estas transferencias dependía por cierto de las peripecias de la vida conyugal. Como veremos, la entrega de la dote no garantizaba el éxito matrimonial, mucho menos la acumulación familiar.

El instrumento dotal, redactado antes o después del matrimonio servía en caso de una separación como constancia del monto de bienes llevados por la mujer al matrimonio. Otra figura legal, la declaración de bienes ante notario, ofrecía las mismas seguridades. En caso de divorcio (equivalente a una separación temporal de los cónyuges) los bienes llevados al matrimonio eran devueltos a cada uno ellos. De existir bienes adquiridos durante el matrimonio (los gananciales), éstos debían repartirse por partes iguales entre los cónyuges, no obstante que sólo uno de los contrayentes hubiese llevado bienes al matrimonio. De no existir un instrumento notarial que detallase los montos llevados al matrimonio, todo pasaba a ser considerado como bienes gananciales. En caso de haber hijos de un matrimonio anterior, el recibo dotal o capital de bienes servía para delimitar lo que no ingresaba en la masa hereditaria de éstos.

Lo que la mujer recibía como herencia paterna o materna también pasaba a la administración del marido y ambos tenían derecho a gananciales sobre lo que se lograse con base en estos bienes durante el matrimonio. En caso de la muerte de la cónyuge la dote regresaba a los padres de ésta, y de haber descendencia, se convertía en masa hereditaria que el hombre podía utilizar en la educación y crianza de los hijos.

Las dotes no solamente eran entregadas por los padres, sino también por parientes, tutores, curadores, Buenas Memorias de Dotes y Obras Pías, y también por amos en el caso de esclavas. Personas adineradas y sin sucesión legaban como obra de bien social un monto de dinero o rentas de propiedades destinadas a dotes. Niñas huérfanas o pobres que deseasen tomar estado o ingresar a un monasterio podían solicitar una de estas dotes que fluctuaban entre 300 y 1 000 pesos. El marido que recibía dinero en calidad de dote de una Obra Pía o Buena Memoria estaba obligado a la muerte de la agraciada a devolver el monto íntegro en caso de no haber descendencia. Igualmente, cuando los cónyuges decidían separarse estaban obligados a devolver el monto recibido. A la muerte o separación de una beneficiada, se abría nuevamente una vacante. Junto a niñas huérfanas o pobres, las esclavas tampoco estuvieron marginadas de las dotes.[10] Así, la dote permitió que en una sociedad étnica y socialmente estratificada incluso las esclavas se acogieran al santo vínculo del matrimonio con

[10] Lazos de afecto fueron probablemente los que permitieron que por ejemplo, Gertrudis Irarrasabal, mulata exesclava de doña Josefa de Irarrasabal, al casarse en 1810 con el maestro

alguien libre y eventualmente más blanco, o también que una "viuda de dos maridos y de edad muy avanzada" se casara con un hombre joven.

Desde Ica, después de dos años de matrimonio, en 1815, en el caso de Marina Mejía y Manuel de Córdova Nestares, el defensor del hombre anota:

> Doña María Mexia havía enviudado de dos maridos quando casó con mi parte, y como la vida de éllos fue larga en sus matrimonios pues murieron envegecidos, y aun fatuo el segundo por mucha ancianidad, fue necesario que ella quedase despreciable á la vista de los hombres. Susedió asi verdaderamente, y tanto que él casamiento celebrado con mi parte, hizo época, como suseso extraordinario del tiempo, por la disconformidad de la floreciente edad de un Joven, con la senil y caduca situación en que se hallava la susodicha quando celebró sus vodas.
>
> Era presiso que al allanamiento del Esposo presediese el pacto dotál como agente de un contrato nupcial tan desesperado, no siendo presumible que mi parte recibiese las manos cadavericas de esa muger por raptos de amór, o de concideración á alguna bellesa suya. Doña Martina [*sic*] nunca fué hermosa, y menos pudo serlo quando se asercaba á los ochenta años [...]. Quántos sacrificios no abrasaría Don Manuel para sometér su livertad y pasiones á ese quadro de despojos? ¿Y podría presumirse que por mas incencible que éste fuese convendría en la celebración de ese matrimonio sin mejorár su fortuna, ó sacar algun partido que hiciese sobrellevar el amargo yugo que se imponía?[11]

Estos matrimonios fueron, sin duda, excepcionales, pero expresan bien lo que se podía conseguir con una dote. La dote ayudaba a cumplir con los requisitos e imposiciones divinas y con ello también con las expectativas morales, como el destino de la mujer era el servicio al Señor, la procreación, o en todo caso el "estado gracioso" del matrimonio, que podía lograrse aun a los 80 años.

Los casos vistos indican que la dote y las arras cumplían una multiplicidad de funciones sociales. En principio, la entrega de la dote garantizaba y suponía la pureza sexual de la mujer y con ello el control de la sociedad sobre la moral femenina. Empero, también servía para indemnizar el honor ultrajado, a la vez que era una medida sustitutoria de la virtud perdida o como se solía decir "la virginidad corrompida". También se

---

platero Mariano Morales, recibiera 3 849 pesos, 2 reales en dinero, alhajas, plata labrada, esclavos y muebles de su exama en calidad de dote. El ama deseaba conseguir un marido para su esclava capaz de mantenerla con el decoro a que estaba acostumbrada. Esto se observa en el instrumento dotal ofrecido por Morales: "elebando adelante sus buenas y santas ideas por el amor que le ha tenido y tiene, aproporcionarle una dote capas de que pudiese servirle de apoyo para su casamiento si encontrase un Marido honrado con oficio Publico conocido, que la pudiese sostener con el lustre que la exigia su propio amor...".

[11] C:351. AGN. RA. CCI. L 132. C 1354. 1815 (Córdova/Mejía). El registro junto a la numeración de la nota remite a un ordenamiento de casos efectuado por nosotros, ante la ausencia de una catalogación en los archivos.

pagaba dote —del hombre a la mujer seducida o violada— a cambio de rehuir las presiones familiares por el matrimonio.

Las alhajas eran entregadas, como se ha señalado, como parte de la dote, pero eran propiedad exclusiva de la mujer. Junto a baúles con ropa estaban los bienes parafernales. A pesar de la exclusión de las alhajas de la administración del marido, muchos maridos dispusieron de ellas con o sin permiso de sus consortes para habilitarse o saldar deudas. Las alhajas y plata sellada o labrada valían para la mujer sobre todo por la categoría social que ofrecían, más que por el valor que representaban. Por medio de las alhajas, los padres buscaban la seguridad de sus hijas y no la habilitación del yerno.

El ideal de los padres era que sus hijas se casasen con hombres de igual o superior condición social. Para ello, una dote alta permitía el acceso a un candidato deseado. En contra de la censura de los moralistas de la Ilustración a la excesiva gravitación e intervención de los padres en el matrimonio de los hijos, la Pragmática de 1776 limitaba la libertad de elección de pareja a los hijos de familia en todos los sectores de la sociedad. Hombres y mujeres menores de 25 años debían obtener el permiso de sus padres para casarse. La contravención a los mandatos paternos podía significar la exclusión de la herencia. Una creciente intervención de los padres respondería a un interés de impedir la comunicación entre las clases y las castas (Mariluz Urquijo, 1960). En este contexto, la dote representaba un elemento más de control familiar sobre el matrimonio de las hijas, sobre la reproducción y sobre los bienes.[12] Es también esta esfera de poder la que comienza a resquebrajarse a lo largo del siglo XIX.

Al fomentar las diferencias económicas y de posición, la dote, como señala Goody (1983: 257), era a la vez un instrumento y un producto de la estratificación social. El juego de dote y arras o donación *propter nuptias* era una demostración social abierta de lo que se poseía y también una forma de impedir que sectores sociales inferiores pudiesen escalar posiciones. Los matrimonios entre los integrantes del sector alto de la sociedad colonial permitían que la riqueza no se diluyera; la dote representaba un precio puesto a las mujeres para limitar el acceso o escalamiento social y económico de advenedizos. Por el contrario, en los sectores bajos de la sociedad la dote permitía borrar diferencias étnicas y tener acceso a candidatos socialmente mejor ubicados y más blancos.

[12] En su estudio sobre el panorama social de los siglos XVII y XVIII en Perú, Martín (1983: 104, 139-140) describe a los matrimonios como arreglos sociales y públicos basados usualmente en los intereses de familia. Raramente éstos coincidían con las inclinaciones y sentimientos personales, o acaso con la idea de un amor romántico en el marco matrimonial. La dote representaba un arma para manipular voluntades y bolsillos.

Mientras que en el sector alto la dote servía como demostración de la posición social y de prestigio, para el hombre de los sectores medio y bajo servía para la habilitación en un oficio o negocio y como ayuda para soportar las cargas matrimoniales. En términos ideales, la dote entregada al marido era para el sostenimiento familiar. Sin embargo, los casos de conflicto analizados nos demuestran que este ideal no siempre se cumplía. Gran cantidad de hombres lograban por medio de la dote afianzar un negocio; otros sólo lograban disiparla. No sorprende, por ello, encontrar un porcentaje muy alto de conflictos matrimoniales que nos describen el manejo de la dote entre los diferentes sectores sociales citadinos.

Empero, desde comienzos del siglo XIX constatamos cómo la dote amplía sus funciones, y cómo los agentes históricos usan la dote para conseguir objetivos más amplios.

Las cambiantes caras de la dote

El siglo XIX, por lo general, ha sido considerado como el siglo en el que frente al patriarcalismo del linaje se abre paso un individualismo centrado en el hombre de la familia; un siglo en el que las expresiones corporativas ceden ante el logro personal (Kuznesof y Oppenheimer,1985). Si esto es cierto, deberíamos encontrar una reconsideración de las funciones de la dote. Si bien la dote tiende a desaparecer de los libros notariales, está presente en los conflictos conyugales, sobre todo allí donde se reclama por el incumplimiento de deberes —como mantener a la familia— a que obligaba el haberla recibido. Es importante constatar la diferencia entre registro notarial y nivel de argumentación si queremos medir la vigencia de la dote y ver cómo su función social cambió.

En las manifestaciones de conflicto, encontramos que muchos interpretaban como dote lo que no lo era, justamente para reclamar el cumplimiento de obligaciones matrimoniales. Esta "confusión" es particularmente clara cuando estamos ante montos dotales pequeños, justamente aquellos no registrados en testamentos y recibos dotales.

Las Reales Partidas —la legislación vigente sobre estos temas hasta 1852— dejaban margen para confusiones. Éstas estaban relacionadas con varias cuestiones: momento de la entrega de la dote, grado de parentesco del dotador con la dotada, tipo de bienes, dinero e incluso servicios que contenía la dote, formalidades requeridas para su validación ante los fueros. Es, por ejemplo, a raíz de estas imprecisiones que Aniceta Montero, en 1803, alegaba que una habilitación entregada por su tío a su marido Mariano Baldeón, debía ser considerada como dote. Mariano no estuvo de acuerdo con esta interpretación y, recurriendo a las Reales Partidas, adujo que:

> [...] en la Causa de alimentos [se me...] intentó sembrar la especie de que Yo havia recivido por Dote, de su deudo Carranza, pensando asi sorprender la rectitud de Juzgado, fundando mis soñados adelantamientos, sin advertir que la Dote segun la Ley Real de Partida es aquello que dá la Muger al Marido por rason de casamiento: que esta es, ó adventicia, ó profecticia, en rason de la dadiva que dan las Madres, ó los Parientes, ó que se franquea por el Padre, Abuelo o demás ascendientes de sus propios vienes, y que ni en ésta clace de divicion, ni en la que menciona la Ley 8va. del propio título y Partida, que es la de que asimismo pueda ser la Dote voluntaria ó necesaria, se puede comprender que el contrato de compañía, que celebré despues del otorgamiento del matrimonio, con Don Mariano Carranza [...] fueron unas negociaciones particulares, en que los socios pucieron sus avilitaciones, y Yó mi trabajo personal, asistencia y dedicación por tiempo considerable al expendio de los efectos de nuestro xiro. Las utilidades que se nos comunicaron, no pueden llamarse Dote, ni constituir su esencia y calidad.[13]

A Aniceta le convenía que se asumiera que la habilitación era equivalente a la dote, en la medida en que le permitía argumentar una mayor participación en los gananciales, y ciertamente también reafirmar su posición en la relación matrimonial. Así, ella resaltará reiteradamente el hecho de que él había sido un pobre oficial de sastre cuando se casaron, y que ella contrajo matrimonio contra su voluntad. En litigios en varias instancias (LM, CD, CCI),[14] una y otra parte reiteraron los argumentos vertidos. Él señalando que no había derecho de llamar dote "lo que me ha costado mi sudor" y alegando que su mujer en vez de apoyar su negocio se dedicaba a paseos y diversiones, y ella reclamando la devolución de las ganancias sobre las bases legales de la dote.

Lo que observamos es un entrecruzamiento entre un contrato civil y de negocios entablado con un pariente de la mujer, y una entrega de dinero posmatrimonial que es interpretada como aporte dotal, dadas las precarias condiciones económicas iniciales de ambos contrayentes.

En algunos casos, dotar a una hija implicaba grandes sacrificios para la familia, que al final contribuía con lo necesario para garantizar mínimamente la marcha del nuevo matrimonio. ¿Estos aportes también serían considerados como dotes? Al parecer ni los mismos contrayentes estaban seguros de ello. Después de cinco años de matrimonio, María Moña, hija de español, interpuso en 1819 demanda de divorcio contra su marido Marcelino Ramírez por malos tratos y falta de alimentos. Lo que sigue es un corto recuento de sus penurias y de los sacrificios de la madre para dotar a la hija, en un escrito dirigido al vicario general.

[13] C:376. Archivo Arzobispal (en adelante AA), Litigios Matrimoniales (en adelante LM), L 7. 1803; y Causas de Divorcio (en adelante CD), L 83. 1804.

[14] LM=Litigios Matrimoniales; CD=Causas de Divorcio; CCI= Causas Civiles.

> Sinco años un mes y dias llevo de matrimonio, y no cuento ni minutos de contento. No traxe dote es verdad, porque ni mi padre tuvo mas fondos que su honrrades y trabaxo, ni mi madre mas que su pundonor y recato. Sin embargo, por adornarme se desprendio esta de quanto tuvo. Veinte y tantos trages fuera de los de luto, correspondientes camisas, dos sayas nuevas, en una palabra dos baules de rica ropa, cubiertos de plata, candelabro de lo mismo, buena cama, un armario lleno de loza fina y cristales, un sofa nuevo, mesa....y por decirlo de una vez, me entrego completamente equipada para mucho tiempo. Item, vistió al novio, pagó los derechos de casamiento, e hizo todos los demas gastos. Mi honor perdido, y mi ceguedad y despecho comprometieron a la infeliz a semejantes sacrificios. No solo eso, sino que a pesar de su viudedad y de las miserias que se le aguardaban, nos pagó los primeros meses la casa y nos pasaba seis reales diarios; hasta que aumentandose sus escaceses, se vio en la necesidad de suspenderlos. Aqui fueron los trabajos: un día se vendía un cubierto, otro dia un trage, y succesivamente fue desapareciendo quanto tuve.[15]

No habiendo más que vender o empeñar y reclamando la no entrega de una dote, Marcelino, quien fuera mantenido desde inicios del matrimonio por su suegra, sugiere a su mujer salir a trabajar. Efectivamente, y así lo señala también María, ambos percibían que no había habido dote. Sin embargo, los bienes enumerados por María en otros casos, sí fueron considerados como parte de la dote.

Un poco al margen de lo estipulado legalmente, dotes y bienes parafernales eran percibidos por parte de las mujeres como pertenecientes a su dominio, y las entregas en el momento del matrimonio podían ser eventualmente interpretadas como parte de éstos. Éste parece haber sido el caso sobre todo entre las personas de bajos ingresos, donde bienes como los enunciados por María y los aportes diarios para la comida por determinado lapso representaban un sacrificio por parte de toda la familia, y podían por ende ser interpretados como una contribución inicial para la nueva familia.

Otro caso similar es el de María Sotelo, a quien su hermana regaló el día de su matrimonio 200 pesos y una esclava. El marido, Manuel Irrarasábal vendió a la esclava en 120 pesos. Los 320 pesos se convierten en el capital de partida para la compra de una cigarrería en la esquina de Los Gallos. Cuando surgió el conflicto de la pareja después de unos 10 años de casados, María alegará que la cigarrería es parte de sus bienes parafernales, y pide que le sea entregada.[16]

Así la percepción sobre lo que era o no una dote era confusa. A veces ni siquiera mediaban bienes materiales. Podía suceder que ante la falta de liquidez o la resistencia a entregar dinero, el marido no recibía directamente dinero, sino ayuda de los suegros para obtener algún negocio. Se trataba de una forma indirecta de dotar que al proceder mediante el acceso al

[15] C:380. AA. CD. L 87. 1819 (Ramírez/Moña).
[16] C:010. AA. CD. L 92. 1856 (Irrarasábal/Sotelo).

crédito y las necesarias relaciones sociales no era reconocida como dote. Ése fue el caso de don Domingo León y Otoya y Baltasara Cárdenas. Ella, en un escrito fechado en 1801 señalaba:

> Mi padre por consideraciones que para ello tubo, accedio á este matrimonio; pero siempre asentandole á Domingo que no tenía Dote alguno que darles por hallarse deviendo, y que solo se manejaba con el crédito; á lo que le contextó D. Domingo muchas veces, que solamente apetecía le hiciera sombras para travajar, y que el era suficiente para mantener sus obligaciones.[17]

Domingo trabajó un año en el cajón de mercancía que su suegro poseía en la Plaza Mayor de Lima y al terminar este primer año de prueba el suegro lo colocó, con capital de 8 000 pesos, en otro cajón. Era un arreglo que dividía ganancias entre Domingo y su suegro y en el cual el primero se aprovechaba del crédito que ya tenía el segundo. Llegaron a manejar más de 55 000 pesos. Pero...

> Envanecido Otoya con este jiro y queriendo ya negociar por si solo, su desvarato, mal manejo y extraño modo de obrar despreciando los consejos saludables de mi Padre que era su principal havilitador y dejandolo en descubierto asi á este como á otros Interesados, lo hicieron caer en una quiebra y se formo un Concurso á sus bienes en el Real Tribunal del Consulado hacia los años 93 ó 94 que salió descubierto en cinco mil pesos. Y como si yo huviese tenido la culpa de su ruina, ó mis Padres huviesen influido en ella, se mandó mudar de casa dejandome abandonada con dos hijos que hasta entonces teniamos [...].

Luego, Domingo viajó a Ica, lugar en el que se dedicó a comerciar por el lapso de dos años. Volvió a quebrar, y saliendo prófugo al pueblo de Lurín, fue contratado por 800 pesos de salario anual por un amigo de su suegro como administrador de sus haciendas en el valle de Pisco. Duró poco en este nuevo empleo y volvió a abandonar a Baltasara. No teniendo medios para mantener a su mujer e hijos argumentó ante el juez que al no haber recibido dote no estaba sujeto a la obligación de mantener a su esposa.

En un escrito formulado a continuación, Baltasara trivializa los enunciados de Domingo y sus argumentos reflejan bien la tergiversación y el relajamiento de la práctica dotal. En oposición al argumento vertido por Domingo de que sin dote el marido no está obligado a alimentar a la mujer, ella señala que si esto es cierto.

> [...] entraríamos en el sistema de que el Marido puede expeler de su Casa y Compañía y restituir á la de sus Padres á la mujer indotada, otro dirá que a la que se enbejece, ótro á la que se pone fea y enferma y dimos al traste con el matrimonio.

Este caso es importante, por cuanto el hombre llega sin bienes al matrimonio y es habilitado no con dinero o bienes sino por medio de los recursos sociales y comerciales del padre de su mujer. Se trataba de una forma de dotar que no era reconocida como dote y que permitió a Domingo negarse o excusarse de la manutención de su mujer e hijos cuando le fue mal en los negocios. Desde un punto de vista diferente, Baltasara reconocía que no había una relación necesaria entre deberes de manutención y entrega de dote. Pero resulta sintomático que se esgrimieran estos argumentos, puesto que representaban las conveniencias específicas de hombre y mujer en torno al tema de la dote y los deberes conyugales.

Si bien en este caso no medió físicamente una dote, lo que aparece es una hija de comerciante que puede tener acceso a un candidato matrimonial gracias a las buenas relaciones de su padre. También ello es considerado una inversión que es interpretada como una obligación de mantener a la mujer.

Un caso en el que sí se entregó dote y que también remite a un comerciante, es un juicio fechado en 1857 que opuso en los tribunales a una suegra y a su yerno. La hija de la primera se había casado a los quince años con Luis Torchello, comerciante. Como dote, la hija había recibido del hermano de la madre más de 4 000 pesos y alhajas. A las pocas semanas de casados, la suegra descubrió que su yerno no era un comerciante próspero y que había procedido a empeñar las alhajas de su hija. Acto seguido, la suegra recogió las llaves de la casa y las alhajas de su hija para impedir que Luis siguiera con el desfalco, señalando que su hija cegada por el amor era incapaz de ver lo que estaba pasando. Luis protestó enérgicamente contra esta intervención señalando que la abuela, la suegra y el padrastro en repetidas oportunidades habían golpeado a su esposa e intentado levantarle la mano a él.[18]

Aquí no estamos ante el argumento del honor y del alarde social. Más abajo en la escala social el rescate de la dote incita a una intervención directa y personal —ni siquiera del padre (representante patriarcal) sino de la madre, quien además actúa por encima de la cabeza de su hija, cegada por el amor. Se rescatan joyas del desfalco previsible del estafador matrimonial.

[18] C:934. AGN. CS. CCI. L 642. 1857 (Torchello/Pando).

En el ámbito de las élites —como lo indicaban nuestros datos estadísticos— la institución dotal comenzó a resquebrajarse antes que entre las capas medias y bajas. Como consecuencia de las luchas por la Independencia, los montos prometidos no podían ser pagados, aun si ello tenía serias repercusiones sociales. En más de un caso, sonoros juicios coadyuvaron a la debacle social de las familias de la nobleza limeña.

Don Eduardo José de Arrescurrenaga, capitán y dueño de la hacienda La Cieneguilla abre juicio en 1809 contra su suegro don Ignacio de Orué y Mirones, regidor perpetuo del Excelentísimo Cabildo de Lima por incumplimiento de la entrega de la dote. Sostiene que antes de la celebración del matrimonio, la madre de su esposa había ofrecido asignarle a título de dote una finca de su propiedad que se encontraba arrendada. El suegro niega tal ofrecimiento y para ello se basa en la falta de facultades de su esposa para tomar decisiones en cuanto al manejo de los bienes. Se hallaba en juego el prestigio social familiar, ya que Eduardo José como persona pública había publicitado ampliamente su matrimonio con la hija del regidor y la supuesta entrega de una dote de 10 000 pesos que era el valor aproximado de la casa en disputa. Como señala don Ignacio en el interrogatorio se trataba de "un asunto de que ya en la Ciudad se hablaba: principalmente en ciertas Casas, en las que tenia Don Eduardo interes, en que se viese, que su persona y nombre no era olvidado para una alianza de 1a. distinción".[19] A lo largo del juicio el suegro se mantuvo firme en señalar que al acordarse el matrimonio entre doña Rosa, su única hija, y don Eduardo, él sólo les había ofrecido el Principal (las mejores habitaciones en la casa) y comida. Aducía como motivo de esta entrega parcial, la existencia de limitados recursos.

Ante la negativa del suegro, Eduardo José solicitó se le permitiera formar un instrumento de capital para dejar constancia de los bienes que él llevó al matrimonio y con ello evitar que en caso de la muerte de su esposa, sus suegros le exigieran lo que no les correspondía. Durante el juicio, doña Rosa, la hija, se mantuvo al margen del pleito, y sólo intervino conciliadoramente renunciando a los gananciales. Solicitó, empero, que en caso de que ingresaran bienes suyos al matrimonio por vía de dote o herencia, "se guarden las formalidades dotales de estilo para resguardo de sus privilegios".

El caso enunciado muestra las tendencias generales del debilitamiento de la institución dotal entre las élites: una creciente escasez de recursos hizo imposible la entrega de dotes, mucho menos de dotes en dinero. Se registran suspicacias en las relaciones intraélite; se van a fijar con precisión los aportes individuales cuando se percibe que no existe un aporte equiva-

[19] AGN. RA. CCI. L 88. C 908. ff. 19, 23. 1809. (Arrescurrenaga/Orué y Mirones.)

lente desde la otra orilla familiar. Sigue funcionando la concertación matrimonial, se mantiene en pie la idea de la dote (cuando ella se haga efectiva), pero al mismo tiempo se calculan con cuidado las ventajas y desventajas matrimoniales. Bienes pensados como dotes para las hijas permanecieron en las buenas intenciones y apostando a un futuro diferente. En los hechos fueron devorados por las circunstancias políticas. Muchas voluntades testamentarias quedaron truncas, y representan por ello un corte importante en la transmisión de bienes y de las alianzas matrimoniales establecidas mediante la dote.

Una historia que atraviesa el umbral colonial explica bien las peripecias de la dote. Doña Ana María de Ulloa, viuda del coronel don Juan de Echevarría y Bengoa, redactó su testamento en 1828. Ambos habían procreado cuatro hijos, tres mujeres y un hombre. Cuando doña Ana María se casó, recibió por dote 14 000 pesos de manos de sus padres. En el partido de Huamalíes, donde tenían a su cargo el obraje de Quivilla, hubo un incendio que destruyó entre otras cosas los papeles (incluyendo el recibo dotal consignado por su esposo). Cuando muere la madre de doña Ana María, pasa a manos de su marido una herencia materna por un monto de 4 000 pesos en plata labrada y alhajas y tres esclavos, y al morir el padre ella recibe la tercera parte de la herencia que ascendía a 13 000 pesos, valor que correspondía al corregimiento, que fue vendido a su cuñado. La herencia fue invertida en la compra de una casa en remate público que pertenecía al marqués de Montemira en la cantidad de 28 000 pesos. Doña Ana María y su esposo dotan a sus dos hijas con 50 000 pesos para cada una, y se comprometen asimismo a pagar el interés de 3% sobre este monto hasta que el pago pueda hacerse efectivo. Pero la suerte no los acompañó. Perdieron esclavos y ganado.

Las cartas dotales de las hijas eran de aquellas denominadas *ad pompan*, "según lo permite la Ley en personas clasificadas", y se hicieron en escritura pública "tanto por llebar adelante la opinión en que viviamos de acaudalados, quanto por la mexor recomendación de Nuestras hixas e hixos politicos". Ambas hijas, con sus maridos, convivieron con los padres de ellas. A este aporte se agregó el pago de ajuares para los partos "igualándolas siempre con otras demostraciones propias de mi amor, y adjudicando un criado á cada una de obsequio para sus hijos mis nietos". Doña Ana María da por pagados los intereses de la dote a cambio de estos obsequios y los gastos de manutención.

Copia de este testamento fue solicitado a raíz de un reclamo iniciado por las nietas de doña Ana María en 1841. Ambas nietas eran menores de edad cuando los abuelos murieron. Entre tanto, los acontecimientos políticos habían mermado la fortuna familiar, pero un fundo y una casa, sobre los que estaba asignado el pago de la dote y parafernales, estaba "sirviendo

de pasto á la avidez de intrusos detentadores". Lo que se reclamaba era la restitución de esos bienes, como dote asignada vía testamento.[20]

No sabemos si las nietas lograron su cometido, pero observamos que la dote se convirtió, en manos de una élite venida a menos, en el argumento central para el acceso a una herencia que se había desmoronado y para enfrentar los despojos contra los españoles y sus descendientes durante y después de las luchas independentistas. Las dotes representaron el último argumento posible ante los fueros civiles para recuperar una pequeña parte de lo perdido. En el caso citado se subraya el prestigio social que otorga la dote, aun si —dadas las imposibilidades del momento— su entrega efectiva tuviera que ser postergada.

De manera más general, observamos que conforme avanza el siglo XIX, y siguiendo una evolución similar a la descrita, la dote será cada vez más parte de transacciones monetarias y de transferencia de bienes más complejas. En una dirección similar vemos a maridos vender bienes de sus respectivas mujeres, adquiridos inicialmente con el monto de la dote, haciendo que futuras transacciones se hagan cada vez menos transparentes.[21] Los negocios del marido adquieren prioridad, y cada vez se aplican menos las restricciones impuestas al uso de las dotes. Los jueces por su parte, eran crecientemente reacios a admitir un trato especial de la dote,[22] incluyendo las dotes entregadas por instituciones benéficas, que supuestamente eran las que más debían regirse por las estipulaciones legales vigentes. El alegato de los jueces fue que detrás de los argumentos que anteponían las dotes muchas veces se escondía la intención de salvar los bienes conyugales ante reclamos justificados de acreedores. Poco a poco los dictámenes judiciales dejan de favorecer la excepcionalidad de la dote. La dote (un potencial manejo de la mujer de los bienes conyugales) y los intereses familiares que se esconden detrás de ella (la injerencia de la familia de la mujer) se convierten en parte de un esquema de acreedores con derechos y pérdidas del mismo nivel.

De esta evaluación resulta una imagen contradictoria. Mientras por un lado tenemos indicadores de que la mujer es depositaria de mayor confianza (el marido prefiere dejar como arras a su mujer lo que sería devorado por sus acreedores), por el otro lado, este mismo hecho sirve para cancelar uno de sus refugios de sobrevivencia más elementales (la dote es parte de la masa de deudas, y puede ser afectada por éstas). A la vez que la mujer gana en términos de la relación dentro de la familia y como parte del consorcio matrimonial, la mayor confianza le resta asidero legal y es víctima

[20] C:036. AGN. CS. CCI. L 266. 1841 (Echevarría/Ulloa.)
[21] C:754. AGN. CS. CCI. L 772. 1860 (Pfeiffer/Campos.)
[22] C:021. AGN. CS. CCI. L 694. 1858 (Alzamora/Taramona.)

más fácil de los acreedores. Las soluciones a esta doble cara del relajamiento dotal dependerán del encuadre individual de la situación.

Una muestra adicional de la decadencia y del cambio del significado de las dotes son los negociados que se hacen con las dotes entregadas por la Beneficencia, que fluctuaban entre los 300 y los 1 000 pesos, y eran sumas entregadas en calidad de dotes por la vía testamentaria por terceras personas. Un cambio de director en la Beneficencia en 1854 hace posible constatar esta tergiversación de la voluntad de los testantes. Ya no eran las niñas buenas y pobres que quisieran tomar estado las que recibían estas obras pías, sino aquellas que aun después de casadas tenían buenas relaciones con las autoridades de la Beneficencia. Al final, cuando se descubría esta situación, siempre se podría aducir que "los sucesos políticos entorpecieron todo, ya no fue posible ver a la Señora, que culpa tengo yo".[23]

Las dotes oficiales y particulares eran crecientemente escasas, por lo que se suscitan casos como el anterior, o casos en los que el legado de dotes de una persona sin hijos para sus parientes más cercanos se convierte en una carrera entre los descendientes para demostrar quién era el pariente más próximo al legatario.[24]

Los casos enunciados nos revelan un panorama ampliado de la función social de la dote. Pierde importancia, pero al mismo tiempo se transforma, y aun a costa de muchos sacrificios trata de ser mantenida como institución para cumplir fundamentalmente una función como argumento legal para reivindicar posiciones perdidas. Una comprobación central es que el margen de interpretación de lo que es la dote se amplía. Es interpretada como parte de habilitaciones entre familiares, se considera que la posición social lograda por el matrimonio es parte de una entrega dotal, que los alimentos dados a la nueva pareja pueden ser descontados de los bienes dotales o que incluso los remplazan. Este mayor margen de interpretación del contenido de la dote, a su vez, conduce a que la solución de conflictos en torno a la dote pase a las cortes civiles, y se aleje por tanto del control eclesiástico y familiar, mientras que en el marco de la relación de pareja, la dote ya no estará tan ligada a la obligación de mantener a la mujer, de ayudar a sobrellevar las cargas matrimoniales. El manejo crecientemente civil de los arreglos dotales, en última instancia también puede verse en el pago de intereses que se instaura para compensar la demora en la entrega física de montos dotales, y en la desconfianza que suscitan las entregas dotales entre las autoridades cuando media el concurso y la bancarrota de una familia y los acreedores se hacen presentes.

[23] C:035a. AGN. CS. CCI. L 714. 1859. (Ugarte.) El juicio dura siete años, y finalmente se opta por recurrir a un sorteo entre las partes interesadas. El monto de la dote era de 3 000 pesos.

[24] C:816. AGN. CS. CCI. L 574. 1854 (Muñoz/De La Fuente.)

Estos cambios se registran en el seno de todos los grupos sociales. Registramos, sin embargo, algunas tendencias específicas. Por una parte, la desaparición de las dotes entre las élites limeñas, ligadas en buena parte a las condiciones generales de la sociedad peruana. Por otra parte, la modalidad de desplazamiento de las dotes hacia abajo en la escala social, pero acompañada de nuevas reivindicaciones, sobre todo entre los agricultores. En el transcurso del siglo, los comerciantes seguirán este esquema de comportamiento, pero tenemos la impresión de que en oposición a la presumida tradicionalidad de los agricultores, es entre ellos donde se inicia el proceso de transformación interna de los arreglos dotales al estar asociados con patrones de herencia y percepción sobre gananciales.

Un último nivel que atañe a la transformada función de la dote tiene que ver con el surgimiento de una suerte de conciencia matrimonial por parte de algunas mujeres limeñas. La situación de una mujer con dote era muy distinta a si no la tuviera, en la percepción de hombres y mujeres. La importancia y el manejo de la existencia o no de una dote se indica por el hecho de que en todos los casos en los que la mujer llevaba dote y el hombre no cumplía con sus obligaciones durante el matrimonio, ésta sacaba a relucir el monto, los bienes o —como hemos visto— cualquier aporte alternativo, entregado por los padres para soportar las cargas matrimoniales. Esto, por lo general, estuvo ligado al argumento de que el hombre era pobre cuando se casaron, y que habría sido esa entrega la que permitió que gozara de mayores beneficios.

La enunciada percepción sobre la relación entre dote y obligaciones matrimoniales fue también motivo de disputa entre José Rodríguez y María Cabrera. Este matrimonio no tenía hijos, vivía con ellos una hija natural de él, un capitán de milicias en la provincia de Santa. José había contagiado una enfermedad venérea a María, y ella pide que se le proporcione un médico. Pero, enunciaba el apoderado de María:

> No pudiendo sufrir mas tanta inhumanidad del Marido, y oyendole repetidas veses decir que no quería gastar en curarla porque no había llevado Dote alguna, y solo le serbia de embarazo, se vió ya obligada a quejarse publicamente de su inaudita crueldad.[25]

Una imagen similar es la que revelan los alegatos de don Domingo León y Otoya, marido de doña Baltasara Cárdenas, citado anteriormente:

> En este caso pues si es indisputable que el Padre tiene obligación de Dotar a las hijas, tambien lo és que sin esta Dote no tiene obligación el Marido de alimentar a la muger, ni dispensarle auxilios algunos en su casa y compañía ni

[25] C:107. AA. CD. L 83. 1803. (Cabrera/Rodríguez.)

> fuera de ella: lejos de esto, si acaso la ha conducido á su casa tiene livertad para volverla á entregar á sus Padres á efecto de que la alimenten, porque quando la Dote se ministra como precio del Matrimonio y para sostener sus cargas, no hay derecho en la muger, ni para la congrua, ni para la amplia alimentación.

Ello parecía una interpretación exagerada de lo que generalmente era admitido, y así lo entendió el abogado de doña Baltasara cuando señalaba que se trataba de "un primoroso hallazgo a favor de los maridos para sacudir de si una tan esencial obligación". Y, efectivamente, no existían dotes sin matrimonios, pero sí existían matrimonios sin dotes, y el deber (con o sin dote) de cumplir con las obligaciones matrimoniales.

Del capitán al soldado, del comerciante al pulpero, del artesano al hacendado, se usaba el alegato de la falta de dote cuando no se podía o (lo que era más frecuente) no se quería pagar. Pero contra ello hubo defensas por parte de las mujeres que iban más allá del simple alegato del derecho de administración de los bienes conyugales.

Juan de Ubiñas, dueño de un almacén, demandaba a su mujer Juana Lamas en 1806 ante la Real Justicia por haberse llevado clandestinamente todos los trastes y menaje haciéndolos trasladar a casa de sus padres. Calesa, criados, plata labrada, sus alhajas y la ropa de ambos fueron parte de esa extracción clandestina. Juan, asumiendo que "aun los bienes propios de la mujer están sujetos por las Leyes a la administración del Marido", utiliza el argumento de la falta de dote para no reconocer a su mujer ningún derecho de propiedad sobre bienes...

> Este extraordinario acaesimiento importa un crimen de la mayor gravedad. En substancia el es un hurto, o un despojo violento que se me ha inferido de todos aquellos bienes costeados a expensas de mi dinero, pues doña Juana no trajo Dote alguna al Matrimonio, ni otras especies, ni Alajas, que su persona.[26]

Juana había optado por lo pragmático, colocándose efectivamente en el límite entre conflicto matrimonial y delito civil. Pero, anticipándose al reclamo de no entrega de dote del marido, se llevó lo que creía pertenecerle, una actitud temida por los maridos, porque poco era lo que se podía hacer frente al hecho consumado.

La no entrega de dote funcionaba en la cabeza de las parejas y era esgrimido legalmente. Empero, por otro lado, y a pesar de los códigos morales y la legislación vigente, incluso cuando había dote, ello no significaba el cumplimiento de las obligaciones matrimoniales, ni siquiera con lo mínimo, la manutención diaria. Tanto hombres como mujeres reconocían la dote como condición favorable para exigir el cumplimiento de los

[26] C:284. AGN. RA. CCI. L 60. C 612. 1806. ff. 1, 2v, 32. (Ubiñas/Lamas.)

deberes conyugales. Aun si no se cumplía con este contrato, la dote otorgaba a la mujer dotada mayores derechos y una mayor capacidad de negociación frente al marido. Detrás de la dote funcionaba la idea de contrato, cuya regulación al contener una infinidad de elementos subjetivos, fue una de las formas de contrato más difíciles de ordenar y enjuiciar. Esta idea de contrato se hace patente no sólo en los casos de incumplimiento de las obligaciones matrimoniales, sino también en un caso extremo, como el matrimonio entre Juan Gutiérrez Prío y Manuela de las Bárcenas, en el que el marido, con un pago mayor a lo recibido por la dote, pretende librarse de su mujer.[27]

Es relevante en este caso, la reacción del Procurador del Número de la Real Audiencia:

> de poco o nada le ha servido tener un marido que repose en la abundancia, ni habersele dado diez mil pesos por sus Padres que solo han servido para comprar un Verdugo de su hija[...]

La expresión "comprar un verdugo" subraya bien el carácter de contrato que implicaba la dote. Detrás de la declamación de infortunios podía haber mala suerte, pero tenemos la impresión de que en la mayoría de los casos se trató de argumentos para evadir los alcances de la ley, y para hacer negocios propios. La dote, entonces, tendió a convertirse en manos de mujeres en el punto de partida para exigir con fuerza lo que les correspondía, o en todo caso, lo que creían que les correspondía. La convergencia de mujer que trabaja, mujer que entrega dote al marido, mujer que es consciente de lo que le toca, se manifiesta como arma reivindicativa que va más allá de la dote misma. En esta línea de reflexión hemos podido registrar voces reivindicativas más amplias que la lucha por la recuperación de una dote. Si rastreamos las penurias de María Moña quien, como viéramos, en 1819 demandara a su marido Marcelino Ramírez por malos tratos, falta de alimentos y disipación de bienes, vemos que años más tarde, ella presentó en un escrito una queja de fondo al Provisor acerca de la práctica dotal en tanto condicionante del trato que el hombre debía dar a su mujer en el matrimonio. Ahora, sin embargo, María planteaba que en aras de sus propias experiencias, la situación de una esclava aparecía como más ventajosa que aquella de una mujer indotada:

> ¿Acaso es delito en una infeliz muger haber nacido pobre, y no haber traído dote á su matrimonio para que se le condene á pena tan acerva? ¿Es por ventura de peor condición que una esclava á quien por su servicio se le paga y alimenta? ¡Qué! ¿es el matrimonio un contrato leonino en el que el marido puede

[27] C:62. AA. CD. L 87. 1819 (Gutiérrez Prío/De las Bárcenas).

> disponer á su antojo? Es un contrato como todos: las obligaciones son recíprocas; y siempre que un conyuge falte á las suyas, no debe el otro ninguna.

La percepción sobre la dote de mujeres que incursionan activa y conscientemente en el mercado laboral, y que además son pobres, queda revelada en la tajante aseveración de Gregoria García en 1805:

> Verdad —señalaba— es que no lleve Dote pero tambien es cierto que el Marido debe mantener á su Muger aunque no lo tenga. Si quería ese alivio por que no buscó otra Muger dotada? Quien lo forsó ni aconsejó a que se casase con una pobre?[28]

Aquí se reconoce la injusticia en la forma en la que los hombres hacían uso de las dotes, y se va más allá reclamando derechos como esposa (como mujer) aun en caso de no haber dote. La idea del contrato está presente, pero el contrato ya no es dote por alimentos, sino la igualdad de obligaciones por encima de la dote. Y, junto a esta reivindicación por la posición de la mujer dentro del matrimonio aparece otro elemento que nos parece aun más importante: la reivindicación del trabajo femenino y la educación de los hijos.

En 1816, Justa Renay puso demanda de divorcio contra su marido Francisco Ayllon por adulterio, abandono y venta de la casa que su padre le diera como dote. En su escrito al Provisor no solamente aludía a la dote entregada por su padre para subrayar la obligación de su marido para mantenerla, sino también a su trabajo personal...

> y no es rregular que por que el viba ensenagado [...] en adulterios publicos, y dando pasto asus desenfrenados gustos, me halle yo careciendo de lo que justamente es mio pues esa Casa me donó mi Padre por via de dote, y aunque el suponga que gastó en asearme quando estuvimos unidos tambien le servi y le pari, de cuya union tengo ami lado un hijo de dies y ocho años, sin tener por mis pobresas como sostenerlo ni darle la educacion ni oficio correspondiente, y si acaso a estado al lado de su Padre, no lo ha mirado como ha hijo, por ser este ya grande y no lo bea su mal manejo [...][29]

Al parecer en todos los sectores sociales las mujeres reconocían, con la entrega de la dote, la obligación del hombre de mantener a la unidad doméstica. Pero, si lo interpretamos desde la posición de las mujeres involucradas, la dote —y, por tanto la obligación de manutención— llegará a incluir la posibilidad de que sea la mujer quien dota al marido, de que el hecho de parir y servir son parte del contrato, de que el trabajo personal

[28] C:220. AA. CD. L 84. 1805 (Hernández/García).
[29] C:501. AA. CD. L 87 XVIII15-20 (Ayllón/Renay).

es un aporte equivalente a una dote y/o una razón para ser mantenida, de que la prioridad no son los maridos sino la educación de los hijos. De todo ello se derivan derechos de decisión sobre destino de los bienes, el dinero y la vida familiar.

Tal vez la cristalización última de estas definiciones contractuales esté indicado por un anuncio periodístico. En 1902 la dote se había convertido plenamente en un negocio mercantil con la creación en Lima, como "la primera de su clase en el mundo" de una compañía anónima limitada de dotes matrimoniales. "La Dotal" fue autorizada por el gobierno peruano. La compañía emitía cartas dotales para las mujeres desde 10 hasta 5 000 libras esterlinas pagables en el caso de matrimonio de sus propietarias o tenedores, o al terminar el periodo dotal respectivo. Sobre la base del mismo sistema esta empresa emitía títulos de previsión para hombres y mujeres en caso de vejez, invalidez, establecimiento de una profesión y para conscriptos militares. Además, la empresa tenía representantes en todas las capitales departamentales.[30]

¿Cómo interpretar las dotes limeñas? Una síntesis

En una sociedad étnicamente fraccionada, las mujeres encuentran dificultades para encontrar un marido adecuado (léase igual o más blanco), y por ello es necesaria la institución dotal. Se manifiesta como un elemento de competencia entre familias que tienen hijas que ofrecer. Una consecuencia de esta competencia, a su vez, es que resulta difícil establecer relaciones entre las mujeres de un mismo grupo de edad y un mismo grupo étnico. Estas actitudes se ven reforzadas cuando el matrimonio está bajo el dominio patriarcal, el matrimonio romántico o por amor no está en la mira de los potenciales maridos, y lo que prima es el beneficio pecuniario. La otra cara de la medalla es que justamente por las diferencias étnicas, el acceso sexual a una mujer no tenía por qué pasar por el matrimonio. Así lo certifican los altísimos porcentajes de ilegitimidad entre todos los grupos étnicos de la sociedad limeña. Visto desde este punto de vista, las dotes reproducían las barreras étnicas, las originaban y eran su consecuencia.

El relajamiento y los cambios en la práctica dotal en el transcurso del siglo puede ser interpretado como un paulatino resquebrajamiento de las fronteras étnicas. Conforme avanza el siglo XIX, lo étnico y patriarcal como elementos definitorios en el manejo de las dotes parece desplazarse hacia

[30] Periódico *El Eco de Puno*, Puno, 7-6-1904. Las profesiones consideradas son: ama de casa, jornalero, funcionario, rentista, artesano, empleado, agricultor, religioso, habilitador, militar, profesional, industrial, prestamista, comerciante, minero, no trabaja.

una confrontación entre hombres y mujeres. Estaría representado por el cambio de funciones y apreciaciones de la dote, y al mismo tiempo por las características que reviste el conflicto conyugal en función de las dotes. Observamos cómo nuevos elementos pasan a ser percibidos formando parte de las entregas dotales: las relaciones sociales aportadas por el matrimonio; el pago de intereses por la entrega retrasada de la dote matrimonial; la firma de un contrato de habilitación con familiares. La dote tiende a convertirse cada vez más en parte de un universo de transacciones civiles más englobantes y más complejas. Paralelamente, dote y arras se convierten en una forma de mantener los bienes conyugales lejos de los acreedores, en tanto gozan de un estatuto legal privilegiado, mientras que por el lado de las autoridades se está cada vez menos dispuesto a admitir este trato especial a dotes y arras.

Una particularidad en Lima en cuanto al proceso de largo plazo, es que las dotes –ahí donde existen– desaparecen primero entre los sectores altos. Si consideramos los casos donde existen menciones a dotes y los montos dotales entregados, nos percatamos de un descenso en la escala social en la entrega de dotes. No poca importancia tuvieron en este proceso las condiciones políticas y económicas generales luego de las luchas por la Independencia.

Asimismo, un cotejo entre menciones a dotes, gananciales y herencia, nos demuestra que las tres instituciones fueron importantes a lo largo del siglo, sobre todo para dos grupos ocupacionales: los comerciantes y los agricultores. En ambos casos asistimos a un paulatino remplazo de dotes por herencia y gananciales. Si este remplazo es una demostración del vuelco de la familia nuclear sobre sí misma, sería entre estos dos grupos donde primero parece manifestarse históricamente el ideal de la familia burguesa, al menos en el manejo de los bienes matrimoniales.

En la vida matrimonial las dotes siguen teniendo importancia en cuanto argumentos vertidos en función de la relación entre hombres y mujeres. A pesar del declive de la preminencia de la dote, es justamente la ampliación de sus elementos lo que delinea su importancia en el contexto de las relaciones personales. Es un argumento para reivindicar con más fuerza las obligaciones matrimoniales. Resulta evidente que la entrega de dote no garantizaba la felicidad matrimonial y tampoco la sobrevivencia material de la unidad doméstica. En el caso extremo servía para comprar un verdugo para las hijas. La dote empieza a tener una nueva cara: se convierte en el argumento de las mujeres para rescatar los bienes conyugales ante la amenaza de dilapidación por parte del marido.

De manera más general, una visión a partir de la dote, permite observar la recomposición del universo de las relaciones de género, matrimoniales y sociales. Paulatinamente la dote se convierte en un argumento

interno en las relaciones familiares, y unido a las arras en una forma a partir de la cual la relación matrimonial confronta conjuntamente situaciones externas. Pero esta evolución tiene elementos distintos para los diferentes grupos sociales. Tenemos la impresión de que entre las capas bajas la dote, conteniendo el trabajo personal de la mujer como aporte decisivo a la vida familiar, es un elemento transitorio hacia reivindicaciones con una tónica más feminista, con elementos de protesta más profundos sobre las condiciones generales de la mujer. En las capas medias y altas, este tipo de argumento no existe y más bien se tiende a esgrimir la ecuación: entrega de dote igual a obligación de ser mantenida. Una posición muy próxima a la de los hombres involucrados en problemas de manutención y dote. Así, las reivindicaciones de las mujeres del pueblo lograron mantenerse en el marco de una legalidad establecida, fueron reformuladas en función de los acontecimientos y las vivencias cotidianas y paulatinamente lograron trascender los esquemas mentales de su época.

Bibliografía

Arrom, Silvia M., 1985, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press.

Balmori, Diana y Robert Oppenheimer, 1979, "Family clusters: The generational nucleation of families in nineteenth-century Argentina and Chile", Comparative Studies in Society and History, 21(2), pp. 231-261.

Balmori, Diana, Stuart F. Voss y Miles Wortman, 1984, *Notable Family Networks in Latin America*, The University of Chicago Press.

Blank, Stephanie, 1974, "Patrons, clients, and kin in seventeenth century Caracas: A methodological essay in colonial Spanish American social history", *HAHR* 54, pp. 260-283.

Bromley, Juan y José Barbagelata, 1945, *Evolución urbana de la ciudad de Lima*, Lima.

Burkett, Elinor C., 1977, "In dubious sisterhood, class and sex in Spanish Colonial South America", *Latin American Perspectives*, 4, pp. 18-26.

Calisto, Marcela, 1984, "La práctica dotal a fines de la Colonia", ponencia, Congreso Nacional de Investigación Histórica, CONCYTEC, Lima, 11-16 de noviembre.

Cancian, Francesca M., L.W. Goodman y P.H. Smith, 1978, "Capitalism, industrialization, and kinship in Latin America: major issues", *Journal of Family History*, 3(4), pp. 319-336.

Couturier, Edith, 1985, "Women and the family in eighteenth-century Mexico: Law and practice", *Journal of Family History*, 3, pp. 294-304.

Ganster, Paul, 1986, "Churchmen", en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (comps.) *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 137-164.

Goody, Jack, 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge-Nueva York-Melbourne, Cambridge University Press.

Guy, Donna J., 1985, "Lower-class families, women and the law in nineteenth-century Argentina", *Journal of Family History*, 3, pp. 318-331.

Kirshner, Julius, 1978, "Pursuing Honor While Avoiding Sin: The Monte Delle Doti of Florence", *Quaderni di Studi Senesi*, 41, Milano, Dott. A. Giuffre Editore.

Klapisch-Zuber, Christiane, 1985, "The Griselda Complex: Dowry and Marriage Gifts in the Quattrocento", en *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, pp. 213-246.

Kuznesof, Elizabeth A., 1980, "The role of the merchants in the economic development of São Paulo, 1765-1850", *HAHR* 60, pp. 571-592.

——, 1989, "The History of the Family in Latin America: A Critique of Recent Work", en *LARR*: 24(2), pp. 168-186.

—— y Robert Oppenheimer, 1985, "The family and society in nineteenth century Latin America: An historiographical introduction", *Journal of Family History*, 10(3).

Lavrin, Asunción, 1990, "Female Religious", en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (comps.) *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 165-196.

—— (comp.), 1989, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press.

Lewin, Linda, 1979, "Some historical implications of kinship organization for familiy-basic politics in the Brazilian Northeast", *Comparative Studies in Society and History* 21, pp. 262-292.

Mariluz Urquijo, José M., 1960, "Victorian de Villalva y la Pragmática de 1776 sobre matrimonio de hijos de familia", Buenos Aires, *Revista del Instituto de Historia del Derecho* (11), pp. 89-100.

Macera, Pablo, 1977, "Sexo y coloniaje", *Trabajos de Historia*, tomo III, Instituto Nacional de Cultura, Lima, pp. 297-351.

Martínez-Alier, Verena, 1974, *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge University Press.

Muriel, Josefina, 1974, *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM.

Nazzari, Muriel, 1991, *Disappearance of the Dowry. Women, Families, and Social Change in São Paulo, Brazil (1600-1900)*, Stanford University Press.

Owen Hughes, Diana, 1978, "From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe", *Journal of Family History* (3), pp. 262-296.

Rípodas A., Daisy, 1977, *El matrimonio en Indias*, Buenos Aires, Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura.

Saffioti, Heleieth I.B., 1978, *Women in Class Society*, Nueva York y Londres, Monthly Review Press.

Sanday, Peggy R., 1973, "Toward a Theory of the Status of Women", *American Anthropologist*, 75(5), octubre.

Schneider, Jane, 1985, "Trousseau as Treasure: Some Contradictions of Late Nineteenth-Century Change in Sicily", en Klapisch-Zuber, *op. cit.*, pp. 323-356.

Seed, Patricia, 1985, "The Church and the Patriarchal Family: Marriage Conflicts in Sixteenth-and Seventeenth-Century New Spain", *Journal of Family History* (3), pp. 284-293.

Smith, Raymond T., 1978, "The family and the modern world system: Same Observations from the Caribbean", *Journal of Family History*, 3.

Socolow, Susan, 1980, "Women and Crime: Buenos Aires, 1757-97", *Journal of Latin American Studies* (12), pp. 39-64.

——, 1978 *The Merchants of Buenos Aires*, 1778-1810, Cambridge University Press.

Stone, Lawrence, 1983, "Interpersonal Violence in English Society, 1300-1980," en *Past and Present*, 101, pp. 22-33.

Tutino, John, 1983, "Power, Class, and Family: Men and Women in the Mexican Elite, 1750-1810", *The Americas*: 39(3), pp. 359-381.

Valverde, Emilio F., 1942, *El derecho de familia en el Código Civil peruano*, Lima: Imprenta del Ministerio de Guerra, vol. 1.

Zulawski, Ann, 1990, "Social Differentiation, Gender, and Ethnicity", *Latin America Review, 25(2), pp. 93-113.*

FAMILIAS MINERAS: DIVERSIDAD ECONÓMICA Y PERMANENCIA GENERACIONAL

ANNE STAPLES
El Colegio de México

Las grandes dinastías de comerciantes, los títulos heredados, logrados gracias a las hazañas de la conquista, la nobleza pulquera y las familias de ricos mineros han llamado la atención de los historiadores tanto por su importancia económica y política como por las estrategias seguidas para preservar su patrimonio. Entre los grandes terratenientes, se ha rastreado la historia del mayorazgo de San Miguel de Aguayo y la familia de los Sánchez Navarro, en Coahuila, desde la colonia hasta el segundo imperio. Los Terraza, Madero, Braniff y otras familias porfiristas han empezado a revelar sus secretos. Los inmensos negocios de los Iraeta han merecido otro estudio detallado, igual que los Martínez del Río. Doris Ladd ha descubierto la suerte que corrió la nobleza mexicana durante y después de la guerra de Independencia. Investigaciones parciales han desentrañado la vida de los Escandón y de otras élites del siglo XIX, y empezamos a conocer el desarrollo de los Romero de Terreros y de los Fagoaga.

Esta historia empresarial familiar, a gran escala, ha sido hasta cierto punto accesible debido a la conservación de archivos personales y notariales. Pero hay otra historia, mucho más modesta, sin el respaldo de archivos de familia: la de las empresas medianas, manejadas casi como si fueran de tradición gremial, generación tras generación, dentro de un mismo grupo familiar. Las familias mineras, tanto de operarios como de dueños, se involucraban en este proceso productivo, en algunos casos durante un siglo o más. La extraordinaria permanencia de estas familias dentro de una misma actividad económica, con todo lo que esto implicaba para la cohesión comunitaria y la transmisión de la tradicional sabiduría minera, constituye un interesante complemento del caso, mucho mejor conocido, de las familias de terratenientes. Esto no significa, sin embargo, que siempre existiera una gran armonía en el pueblo, donde había riñas, envidias y odios de familia como en cualquier otro lugar. Pero los habitantes de los reales mineros que hacían el rudo trabajo cotidiano de excavar bajo tierra enfrentaban tantos peligros que tuvieron que cooperar en labores de rescate y otras actividades de las cuales dependía su seguridad.

Posiblemente había menos cohesión entre los dueños, que podían darse el lujo de pelearse entre sí durante generaciones por la posesión de una veta codiciada.

La sobrevivencia es la primera estrategia de cualquier familia y las mineras trataban de lograrlo mediante la enseñanza formal o informal de sus conocimientos especializados. Algunos dueños de minas o haciendas de beneficio mandaban a sus hijos al Colegio de Minería, institución ilustrada fundada a fines de la colonia en la ciudad de México. Las demás familias buscaban dejar de herencia una o varias minas, o las técnicas de exploración, explotación y extracción que sólo la experiencia podía enseñar.

Como cualquier propiedad, la minera se heredaba de padres a hijos, aun cuando éstos fueran menores de edad. Por ejemplo, los nietos del español más rico de Sultepec heredaron, a la muerte de su padre, acciones en una mina que finalmente no produjo nada, según parece. Pero se nombró a un apoderado para formar una compañía, buscar financiamiento y socios, y tratar de lograr ganancias, justamente en los difíciles años de la invasión norteamericana.[1] Se heredaban las minas aun cuando, a la vuelta de las generaciones, ya no hubiera fondos, ni conocimientos, ni vocación para trabajarlas.

Los niños pobres de las comunidades mineras eran enviados a los túneles subterráneos desde muy pequeños para quitarles el miedo a la oscuridad, al rudo ambiente y al peligro. Desde su nacimiento, las niñas humildes acompañaban a sus madres a las bocaminas, donde éstas escogían y despedazaban los minerales más ricos previamente llevados a la superficie. A pequeña y a mediana escalas, la minería era un proceso de participación familiar, que dejó su huella en la vida comunitaria de los pueblos mineros de todo el territorio mexicano.

La división de labores dentro y alrededor de una mina exigía toda la mano de obra disponible. Adentro había trabajo para los niños pequeños, apreciados justamente por su reducido tamaño, ya que cabían en túneles de poco diámetro. Los de mediana estatura cargaban los hachones encendidos, como si fueran candeleros vivos. Otros eran aguadores, o llevaban y traían las herramientas entre los operarios y los herreros que constantemente les sacaban filo. A los 12 o 13 años, un muchacho podía desempeñar el mismo trabajo que un hombre. Por supuesto que no iba a la escuela. En la superficie, había que juntar leña y pastura en grandes cantidades y cuidar

[1] "Los que suscribimos Juan Andrés Poumarede y Manuel Alas [...] firmado en la hacienda de Arcos, 14 septiembre 1851, por [...], testigos Otto Herborn y Juan Paz. Año 1852. Testimonio de los títulos y posesión y propiedad de la mina de Golondrinas ubicada en el mineral del Cristo en favor de los señores licenciado don Manuel Alas y Juan Andrés Poumarede, como dentro se expresa". Archivo Particular de Manuel Alas, Toluca, Estado de México.

los animales que las transportarían, junto con los minerales de la mina. Las mujeres, salvo las de buena posición, tenían que hacer de comer y arreglar la ropa, cuidar a los recién nacidos, a los accidentados y a los enfermos de silicosis y de envenamiento de mercurio y, como ya dijimos, trabajar ellas mismas en la selección y quiebra de los minerales. En casa de muchos buscones, hombres que trabajaban las minas abandonadas, había hornos de refinación, lo que implicaba un trabajo familiar todavía más intenso. Con todo, había una estricta división sexual del trabajo en los sitios donde éste se llevaba a cabo. Por ejemplo, una mujer no podía entrar en una mina, ya que la veta, por celos, desaparecería. Con cada quien en su lugar, la minería, ya fuera pequeña o mediana, era un proceso familiar que acaparaba la mano de obra, sin reparar en géneros ni en edades de la clase trabajadora.

La ausencia de datos sobre el trabajo infantil y de las mujeres dentro o alrededor de las minas antes de mediar el siglo XIX se puede deber a que se consideraba de poco valor, desde el punto de vista social y económico. Posiblemente se le veía como una actividad tan natural que no valía la pena ni contabilizarlo. Para finales del siglo XIX, cuando en Inglaterra el trabajo infantil había suscitado oleadas de indignación entre los reformadores sociales, en México apenas se empezaba a reconocer, y no como un mal. La enorme participación de los niños en la fuerza de trabajo minera indica hasta qué punto la minería era una actividad familiar dentro del ambiente de los operarios.

Las cifras son incompletas en todos los siglos de la historia de México. Pero existen algunas para principios del siglo XX. Durante los años de bonanza, que culminaron en 1907, se emplearon en el Estado de México:

Año	*Adultos*	*Niños*
1902	5 986	153
1903	—	—
1904	6 696	222
1905	7 113	223
1906	405 560	30 659
1907	764 427	36 369
1908	338 925	15 609
1909	9 127	236
1910	7 205	260

No todos estos trabajadores laboraron bajo tierra, ya que las cifras incluyen a los peones asignados a las haciendas de beneficio, conocidas hoy como plantas de refinación. Sin embargo, para los años más importantes, 1906 y 1907, 21 596 y 29 476 niños, respectivamente, laboraron dentro de las minas. Las haciendas de beneficio no eran lugares mucho más seguros

que las minas. En 1906, en la hacienda de beneficio Guadalupe, perteneciente a la Compañía Química y Anexas, en Sultepec, de los 135 720 empleados, 6 240 eran niños. En las minas de esta misma compañía, trabajaban por turnos 142 920 adultos y 5 616 niños, haciendo un total de 11 856 criaturas en la nómina de una sola compañía. Para todo el distrito de Sultepec, al año siguiente de 1907, 217 021 hombres laboraron bajo tierra, de los cuales 17 135 eran niños. En las haciendas de beneficio había 134 265 adultos y 6 338 niños. Las cifras son igualmente impresionantes para Zacualpan, localizada al sur de Sultepec, sobre el límite con Guerrero. En las minas, había 408 991 hombres, de los cuales 12 287 eran niños. Ambas zonas, Sultepec y Zacualpan, no habían logrado aún remplazar la mano de obra por maquinaria. En cambio El Oro, que tuvo una producción argentífera y aurífera mayor, apenas empleaba 4 700 operarios, 30 de ellos niños. En sus haciendas de beneficio había 800 adultos y 55 niños.[2] Estos datos son elocuentes también en cuanto a sus fluctuaciones. Durante los periodos de bonanza, llegaban muchas familias de fuera, de modo que estos niños migratorios tenían que acostumbrarse a los nuevos ambientes, como el interior oscuro y lleno de vericuetos de la mina, para luego cambiar de actividad y trasladarse a otra comunidad. Su permanencia podía ser de un año o dos, pero raras veces más, ya que no duraban las bonanzas. Ningún real minero podía sostener una gran fuerza de trabajo si no producían sus minas. Para 1909 en El Oro apenas había 780 trabajadores, de los cuales 36 eran niños y dos mujeres.[3]

¿Qué estrategia de sobrevivencia empujaba a las familias obreras a mandar a sus hijos a un trabajo tan peligroso y temible como el minero? Si no enviaban a los niños desde pequeños, era difícil que se acostumbraran a estar encerrados en lugares reducidos, oscuros, de acceso tortuoso. Los conocimientos mineros eran muy especializados y no se aprendían en los libros, la única manera de entrenarse era "aprender haciendo", de otro modo el niño crecería sin el conocimiento y espíritu necesarios. Los hijos de algunos operarios acompañaban a sus mayores a sembrar sus milpas; pero una vez asegurada la cosecha, se regresaban a los trabajos bajo tierra. Estos niños crecían con un conocimiento doble: agrícola y minero. Resuelto el asunto de aprovisionar los alimentos, lo que más le convenía a la familia era trabajar como unidad dentro o cerca de la mina, sobre todo en tiempos de bonanza, cuando los sueldos eran atractivos.

[2] Jenny Lilia Gómez G., "La minería en el Estado de México de 1900 a 1910", tesis de licenciatura en historia, Universidad Autónoma del Estado de México, 1986, pp. 122-125.

[3] *Ibid.* El problema del trabajo infantil en las minas continuó incluso después de la Revolución mexicana. Una fotografía de Guanajuato de 1924 demuestra que muchos de los trabajadores eran menores de edad. Departamento de Trabajo, caja 770, foto 427, Archivo General de la Nación, México.

Las mujeres trabajaban en la pepena y recibieron aún menos reconocimiento público, en cuanto a estadísticas, que los niños. Pero se sabe que un número grande de ellas se dedicaba a esta actividad, probablemente con gusto, ya que esto les permitía estar relativamente cerca del lugar donde se encontraba su hombre e hijos. Hasta fecha muy reciente continuó la costumbre de contratar a mujeres para escoger el mineral que subían del interior de la mina, práctica que se acostumbraba en muchas partes de la República. En 1904 hay constancia de que se empleaba a mujeres como pepenadoras en Guanajuato.[4] Una mina de cinabrio en Huitzuco, Guerrero, en la década de los años sesenta, todavía empleaba este método.

No menos importante era la función médica de las mujeres en las familias mineras. Esto lo entiende uno si revisa las cifras de heridos. En 1904 se registraron en el Estado de México 333 heridos leves, 35 graves y 22 muertos relacionados con caídas y con lo que los propietarios llamaban "descuidos", como permitir que una piedra le cayera a uno en la cabeza. La mayor parte de estos accidentes tuvieron lugar dentro de una sola mina, aunque es posible que fuera esta mina la que informara con más exactitud de sus actividades. El año siguiente, la misma compañía informó de 636 heridos y 16 muertos en las minas, además de 100 heridos y un muerto en la hacienda de beneficio. En 1907 el número de heridos fue de 479.[5] Estos hombres mutilados, prensados, caídos, con sus huesos rotos, que sumaban cientos, necesitaban a cientos de mujeres para atenderlos durante su recuperación, o durante su agonía. Las compañías no ofrecían ningún tipo de ayuda a sus enfermos, ni pagaban gastos de médico o de medicinas, ni reponían salarios caídos. La pérdida era para la familia, que tenía gastos mayores e ingresos menores cuando alguno de sus miembros se accidentaba. Eran básicamente las mujeres las que curaban lo mejor que podían. Otra causa de desgracia que aumentaba el quehacer de las mujeres eran los deslizamientos de tierra, que atrapaban y herían al personal tanto bajo tierra como en la superficie. Durante estos años, hubo derrumbes en Sultepec y en Zacualpan, con su inevitable saldo de aplastados.[6]

La minería de mediana y pequeña escalas permaneció esencialmente en la misma forma desde la temprana colonia hasta principios del siglo xx y no desapareció sino hasta la llegada de la minería moderna: la electrificación, el proceso de cianuración, el ferrocarril, en fin, la industrialización en gran escala, característica de las empresas transnacionales y nacionales

[4] Rafael Orozco, *La industria minera de México. Distrito de Guanajuato*, México, Secretaría de Educación Pública, 1921, p. 103. Agradezco al maestro Francisco Meyer esta información, referente a la Guanajuato Consolidated Mining and Milling Company.

[5] Gómez G., *op. cit.*, pp. 128-130.

[6] Una excepción fue la Compañía Minera de Sultepec, que sí veía por los gastos médicos y sueldos de sus empleados. Gómez G., *op. cit.*, pp. 128-130.

actuales. Estos cambios tecnológicos pusieron fin a la organización familiar de los operarios pero no a la de los dueños. Ellos tienen otro tipo de historia que contar. La actividad tradicional de ciertas familias como dueñas de pequeñas minas o empresas mineras a lo largo de décadas o de siglos, es un fenómeno que sólo recientemente ha llamado la atención. Había mujeres que heredaban minas de sus maridos o padres y seguían al frente de ellas, como doña Marina Balverde, dueña de la mina Los Santos Varones en la jurisdicción de Taxco, quien estaba matriculada en la Diputación Territorial de Minería de Taxco en 1820.[7] Desde finales de la colonia, Rosalía Gómez, junto con su marido español Juan López de Saavedra, fundó una familia minera que permaneció en el negocio hasta fines del siglo XIX. Al morir él, había introducido a la Casa de Moneda de México oro y plata por un valor superior a los ocho millones de pesos. Es probable que su esposa no haya heredado una suma tan fuerte y, de hecho, los negocios cayeron mucho una vez en sus manos, pero en los lugares donde estuvieron sus minas el apellido de ella continuaría sonando durante décadas.[8] Herederas como Rosalía Gómez por supuesto no tenían nada que ver con las humildes mujeres que trabajaban alrededor de la bocamina escogiendo el mineral de buena ley y esperando que sus hijos varones y marido terminaran su turno bajo tierra. Las dueñas tal vez no conocían siquiera el lugar de la mina, sino que residían en un pueblo cercano o en la ciudad de México. No formaban parte de las familias trabajadoras sino de las dirigentes o propietarias; en contraste con aquéllas, no participaban todos los miembros de la familia en el proceso productivo; al contrario, posiblemente ningún otro pariente tuviera que ver con el negocio. En esos casos, se encargaba la administración de la empresa a empleados a sueldo, administradores o peritos. Lo que llama la atención en ellas no es la participación de toda la familia, sino la permanencia de algún representante de la familia, aunque fuera mujer, al frente de negocios que a veces duraban siglos.

Es difícil saber si las mujeres prestaban su nombre a maniobras destinadas a monopolizar la propiedad minera o si realmente encabezaban los negocios. En 1858, en Mazatlán, Sinaloa, doña Dorotea Otero de Machado escribió al gobierno de la República solicitando un amparo para su negociación. Explicaba que era viuda, con hijos; a la muerte de su marido había recibido una compañía minera cargada de deudas y necesitada de

[7] Testimonio de la matrícula de los mineros comprehendidos en el territorio de la Diputación de Minería de Taxco en el presente año de 1820, 1820-I, caja 176, carpeta 4, Archivo Histórico del Palacio de Minería, México.

[8] Inventario y noticias de lo que contienen los papeles encontrados hasta hoy pertenecientes a d. Juan López de Saavedra, mayo de 1865, número 7, Archivo Privado de Manuel Alas, Toluca, Estado de México. Informe de José Vicente Cosío, firmado en Sultepec, 3 de junio de 1866, publicado en el número 440 del *Diario del Imperio*, 1866. Reproducido en *El Minero Mexicano*, 10 de abril de 1873, pp. 4-5.

fuertes inversiones para hacerla rentable. "No por eso me desanimé, sino por el contrario, redoblando mis esfuerzos, trabajé sin cesar, hice sacrificios inmensos y por último tuve el gusto de ver que la Providencia recompensaba mis afanes." La viuda logró pagar 80 000 pesos de deudas, abrir nuevas minas, hacer producir las antiguas, construir maquinaria e importar máquinas de vapor de Estados Unidos. Era tan floreciente la empresa que empleaba a más de 300 operarios y daba de comer a más de 500 personas. La guerra de Reforma, sin embargo, estropeó sus operaciones. Faltaba mano de obra, capital, circulante, créditos. La viuda no tenía para terminar de pagar la máquina de vapor, que iba a utilizar para desaguar la mina más importante. Por haber dedicado sus recursos a este proyecto, había descuidado las otras minas. En fin, una decisión tal vez equivocada, aunada a las dificultades provocadas por la guerra, la arrinconaba a solicitar al gobierno un amparo de cuatro años para sus minas, tiempo durante el cual nadie las podría denunciar, aunque estuvieran inactivas. Adelantándose a las protestas de los operarios, que se quedarían sin trabajo, advertía que había otras minas abandonadas en la zona, así que no estaba monopolizando los minerales redituables. Un amparo del gobierno le evitaría el chantaje de posibles denunciantes, a quienes ya había tenido que pagar para evitar que formalizaran sus denuncios ante la diputación territorial de minería. El gobierno al fin le dio un amparo por dos años.[9] No sabemos si logró salvar su negocio con la mitad del plazo que había solicitado.

Otra señora que se encontró en condiciones parecidas era Luz Castillo de Escudero. En 1861, "siendo viuda y cargada de hijos", solicitó amparo de las minas que le había dejado su marido. No lograba encontrar quién le prestara el dinero con que cubrir los gastos corrientes, ni pagar las deudas de las minas, así que solicitaba un año de respiro mientras buscaba capitales. Como en el caso anterior, alegaba la mala situación de la República debido a la guerra de Reforma, como un obstáculo para la buena marcha de su empresa. Era común que el gobierno concediera plazos menores a los solicitados. Luz pidió un año y le otorgaron ocho meses, que probablemente no fueron suficientes para lograr un financiamiento adecuado de sus minas.[10]

[9] Papel membretado del Gobierno del Estado de Sinaloa. Oficio de José María Yáñez al ministro de Fomento, firmado en Mazatlán, 5 de abril de 1858; borrador del oficio del ministro de Fomento al gobernador de Sinaloa, México, 3 de mayo de 1858, Archivo General de la Nación, México, *Fomento y Obras Públicas, fondo Minas y Petróleo*, vol. 66, leg. 1, exp. 5, s.f.

[10] Papel sellado, oficio de Luz C. de Escudero al ministro de Fomento, México, 21 febrero 1861, Archivo General de la Nación, México, *Fomento y Obras Públicas, fondo Minas y Petróleo*, vol. 66, leg. 1, exp 10, s.f.

Ocasionalmente las mujeres llegaban a comprar minas. Ejercían sus derechos como propietarias en la elección de diputados mineros, igual que los hombres. Otras encabezaban operaciones de rescate, es decir la compra de minerales, a buscones o pequeños mineros, para venderlos posteriormente a las haciendas de beneficio. Algunas manejaban estas haciendas, auxiliadas, por supuesto, por un varón conocedor de la materia. Pero igual lo tenían que hacer sus maridos o padres, que en muchos casos eran socios capitalistas en las minas, sin un conocimiento técnico especializado del ramo, lo que les obligaba también a buscar peritos para encargarse de las decisiones técnicas del negocio.

Un caso curioso de participación femenina, más que familiar, en la minería, se dio en la imaginación calenturienta de un inversionista durante la República Restaurada. Para conseguir financiamiento para unas minas suyas por el rumbo de Tejupilco, Estado de México, anunció la formación de una compañía cuyos únicos socios serían mujeres. Se dividirían las acciones de la compañía en centésimos, con valor de diez pesos cada uno, al alcance de los ahorros de "las señoras y señoritas mexicanas".[11] Desconocemos la suerte de esta empresa minera.

Otro aspecto de la participación familiar en el negocio minero era más bien negativo: la desintegración de las empresas por deudas, pleitos de herencia o por la indiferencia o ineptitud de los herederos. En estos casos las propiedades se abandonaban o vendían, poniendo fin incluso a la permanencia física de la familia en el real minero. A María Coleta Millán, vecina de Texcaltitlán, Estado de México, le sucedió que sus padres murieron antes de que pudieran finalizar la venta de un terreno útil a una hacienda de beneficio. A pesar de haber varios hermanos entre los coherederos, fue María quien levantó la escritura de venta en el juzgado de Sultepec.[12] El protocolo notarial no indica que María se hubiera casado, razón por la cual no tuvo que pedir permiso para formalizar esta transacción legal. Con la muerte de su padre, ella quedaba emancipada, siempre y cuando fuera mayor de edad. En otra transacción donde estaba involucrada una mujer, miembro de esta misma familia, recibió en donación una mina que Dolores Rojas, la propietaria, tuvo que dejar por no saberla trabajar y porque tenía que ausentarse de la zona. Ella había comprado por lo menos la mitad de las acciones de la mina; la otra mitad pudo haber sido herencia.[13] Dolores, en sus 39 años de existencia, había vivido en Zamora

[11] "Información de una expedición al mineral de Chachiltepec en el año de 1873" firmada por Geo. B., en *El Minero Mexicano,* 22 de mayo de 1875, p. 52.

[12] Sultepec, juez Jesús Cevallos, 4 de junio de 1856, ff. 29-30, Archivo General de Notarías del Estado de México.

[13] Sultepec, notario 1 Remigio Téllez, caja 4, protocolo 16, 9 de marzo de 1878, ff. 21-22, Archivo General de Notarías del Estado de México.

antes que en Sultepec; enviudó después de haber hecho varias compraventas, todo sin saber escribir, lo que no le impidió estar activamente vinculada a la minería.[14]

Otra mujer que compró una mina fue Adela Martínez Negrete de Cendejas. En 1875, un suizo, Juan Spiefs, le vendió la mina de Nuestra Señora del Rosario, también dentro de la jurisdicción de Sultepec. Doña Adela estaba casada, así que su marido se ostentaba como el permisionario, posiblemente para manejar los negocios de su mujer.[15]

La viudez podía obligar a una mujer a saldar las deudas del difunto marido con lo único que le quedaba, los bienes raíces. En un pueblo minero, éstos tomaban la forma de una mina, o de acciones en una mina. Doña Ana Josefa Rangel era dueña de la mitad de la mina de plomo Los Dulces Nombres de Jesús. Al tener que enfrentarse a "varias deudas de la testamentaria de su finado marido y careciendo de numerario", resolvió vender. No firmó la escritura por no saber hacerlo.[16] Lo mismo le pasó a la viuda del insurgente Ramón López Rayón; al fallecer su esposo, ella le cobró a una compañía minera unos 6 000 pesos que le debían, con el fin de saldar las deudas que tenía Rayón con un prestamista.[17] Las acciones mineras se empleaban en los circuitos crediticios como si fueran letras de cambio.

También había matrimonios en los cuales la mujer desempeñaba un destacado papel en los asuntos mineros. El de Federico Marcel y María Turcios y Cañedo tenía acciones en las minas Tiro de los Reyes, Rosario, Carmen, Capulín, Cruz y San Pascual y anexas, por el rumbo de Sultepec. El marido representaba además los intereses de otra mujer, la heredera del minero Antonio Bernabé Ortiz, que había hecho su fortuna antes de la guerra de Independencia.[18] En estos casos, se les daba a las mujeres "barras viudas", que eran acciones en minas que no requerían de ninguna inversión. Si la mina producía, la viuda o la dueña de la acción recibía su parte de las ganancias; si había pérdidas o la necesidad de mayores inversiones, no tenía ninguna responsabilidad financiera en el asunto.

No todas las viudas renunciaban a la actividad minera. Un ejemplo proviene de Zacualpan, donde en 1879 la viuda Paulina Patiño de Lechuga

[14] Sultepec. Notario 1 Zenón Luis Gonzaga Estrada, protocolo 47, 9 de julio de 1878, caja 4, ff. 63v-64v., Archivo General de Notarías del Estado de México.

[15] Protocolo de venta de barras de una mina, notario 99 Ignacio Burgoa, 11 de junio de 1875, 4 p., Archivo General de Notarías del Distrito Federal.

[16] Sultepec, notario 1 Refugio de la Vega, 15 de enero de 1853, caja 3, leg. 1, ff. 3-8, Archivo General de Notarías del Estado de México.

[17] Protocolo notario 425 José María Moya, 8 de julio de 1840, 5 p., 7, Archivo General de Notarías del Distrito Federal, *Guía* 1840, f. 24521.

[18] Sultepec, juez Jesús Cevallos, 21 de enero de 1856, leg. 3, ff. 13-17, Archivo General de Notarías del Estado de México.

y dos varones de la misma familia formaron la Negociación Guadalupe y Anexas, la más grande de la zona, pero también la más endeudada.[19] No sabemos si Paulina demostró buena cabeza para la minería o no.

Otras viudas, obligadas o por gusto, vendían sus acciones, pero no siempre a un hombre. Hubo una transacción de este tipo en 1840, entre una viuda y otra mujer, de media barra que valía 900 pesos, una cantidad importante, equivalente tal vez a la tercera parte de una casa de mediano valor.[20]

En un pueblo minero no era extraño que toda la comunidad tuviera algo que ver con la industria extractiva. A veces las minas eran verdaderas empresas familiares, como en el caso del Canchal, una mina en el sur del Estado de México. Porfirio, un dulcero y Tomás, un herrero, estaban casados respectivamente con doña Micaela y doña Luz Hernández. Ellas, más doña Altagracia y doña Estanislao, todas hermanas, habían heredado la mina, que ahora sus maridos se encargaban de manejar. También se tomaban en cuenta los intereses de los hijos menores, herederos de barras de parte de la madre. Éste fue el caso de la descendencia de doña Altagracia, al fallecer ella. No heredó el marido, sino el hijo.[21] Esta familia Hernández es interesante por su permanencia en la actividad minera desde principios del siglo XIX. Se encuentran mencionados tres miembros de la familia en el libro de matrícula de mineros levantada en 1820; a principios del porfiriato siguieron presentes. En 1878 Juan Hernández, a nombre propio y al de sus cuatro hermanas, buscó un préstamo para poder llevar un pleito contra otro Hernández por la propiedad de una mina.[22] Como en tantos casos, una fortuna minera quedaba dispersa y peleada a las dos o tres generaciones. Las familias continuaban dentro de la actividad minera, pero no conservaban sus fortunas.

Un estudio más extenso de las familias mineras de pequeñas y medianas empresas permitiría estudiar la movilidad geográfica o la falta de ella, la larga dedicación a un oficio con conocimientos muy específicos, los lazos de parentesco entre dueños, políticos y comerciantes, que facilitaban las operaciones mineras en su conjunto, además de la costumbre de casar a las hijas con hombres de la misma actividad. Siempre se ha considerado a la minería como una actividad masculina por excelencia. Pero más bien era una empresa donde la presencia de la familia era vital, donde se

[19] Sultepec, juez Joaquín Jiménez, protocolo 18, 11 de marzo de 1879, ff. 26.29, Archivo General de Notarías del Estado de México.

[20] Protocolo de compraventa de minas, notario 750, Antonio Zuleta, 27 de noviembre de 1840, 4 pp., f. 25906, Archivo General de Notarías del Distrito Federal, *Guía* 1840.

[21] *Ibid.*

[22] Sultepec, juez Joaquín Jiménez, protocolo 25, 8 de abril de 1878, Archivo General de Notarías del Estado de México.

aprovechaba al máximo la mano de obra, donde todos aprendían a vivir con el terror de las caídas, los derrumbes, los incendios, los gases venenosos, una muerte prematura o una muerte dilatada. Estas familias no conocieron el tranquilo ambiente campesino, donde un día se asemejaba mucho al siguiente. Al contrario, antepuesta al peligro había siempre la esperanza de ganancias fabulosas, a salir de pobre, a dejar una fortuna tan grande que los hijos y los nietos no podrían acabar con ella. Esta ilusión, más las estrategias de inversión y explotación de la minería, dieron a las familias mineras sus características tradicionales, que hasta hoy han sido en gran medida ignoradas dentro de la amplia gama de lo que son los estudios sobre la historia de la familia mexicana.

III
PASIONES Y CONVENIENCIAS EN LA VIDA COTIDIANA

INTRODUCCIÓN

PILAR GONZALBO AIZPURU

LOS CONFLICTOS

En la vida cotidiana, por afán de simplificación, por rutina o por prejuicio, muchas veces nos inclinamos a interpretar lo privado como familiar y viceversa. Una reflexión teórica y un vistazo a nuestra historia nos convencen de la inexactitud de esta creencia. En esta parte hemos querido acentuar la distinción entre ambos temas, sin dejar por ello de tomar a ambos en cuenta, ya que la vida privada se desarrolla en un ámbito paralelo al de la intimidad doméstica. Al mismo tiempo, no olvidamos que así como es esencial la valoración de la proyección pública de la familia, ha de tomarse en cuenta la existencia de espacios propicios al individualismo, al margen y aun en oposición a la vida familiar.

Cuanto más profundizamos en el estudio de la familia latinoamericana, con mayor fuerza se manifiestan las contradicciones y más claramente se evidencian las debilidades de un sistema que pretendía regular hasta los más íntimos pensamientos y hasta los más espontáneos afectos.

Las leyes y el discurso religioso informan de normas y valores familiares; los censos y los registros proporcionan cifras y dan imágenes instantáneas de la composición de las familias; los testamentos y las capitulaciones matrimoniales hablan sobre todo de las aspiraciones de poder de algunos grupos y de las previsoras disposiciones económicas de otros muchos. Pero todo cuanto se construía armónicamente, de acuerdo con la ley y con el sentido común, podía desmoronarse en un instante bajo el soplo violento de un arrebato pasional. El amor adúltero, los celos, el orgullo herido, los prejuicios autoritarios, la rudeza en el trato y, casi siempre junto a todo esto, la miseria o la escasez de bienes materiales, arruinaban pronto el proyecto de perpetua armonía que entrañaba el matrimonio.

Se diría que, en efecto, la vida en familia era difícil; pero también sabemos que la carencia de parientes hacía todavía más dura la existencia. De modo que, entre la soledad y la convivencia indeseada, se daban los más variados arreglos familiares, desde la resignación dentro de la aparente concordia hasta el triángulo consentido, el amancebamiento, la ruptura

violenta, la cárcel, la huida, la bigamia o el uxoricidio. En muchos casos se pretendía eludir la acción de la justicia y resolver privadamente los conflictos, en otros era inevitable someterse a los tribunales y en no pocos se utilizaban los recursos legales para lograr alguna ventaja. Marido y mujer se acusaban mutuamente y lograban deshacerse por algún tiempo uno del otro, pero ya que ambos caían en la misma trampa, no les quedaba más recurso que fingir reconciliaciones que les permitían salir del encierro, para volver a empezar con nuevas peleas.

María Teresa Pita Moreda subraya la insistencia de las autoridades judiciales en proteger la estabilidad familiar, el gran número de delitos que nunca se denunciaron y las motivaciones ocultas en los procesos en los cuales sólo se mencionaban las faltas contra el honor, la pérdida del respeto, el abandono de las obligaciones por parte de alguno de los cónyuges o cualquier forma de comportamiento que implicase una desviación del modelo conyugal establecido por la ley civil, la moral cristiana y los prejuicios sociales. Un marido incapaz de mantener a su familia, compelido a recibir el sustento mediante el trabajo de su mujer, ya había perdido una parte de su honor, de modo que no era raro que descendiera el último peldaño proclamando además ser víctima del adulterio de ella.

Aunque siempre hubo casos de mujeres que golpearon a sus maridos o se defendieron eficazmente cuando ellos intentaron agredirlas, el número de las golpeadas es abrumadoramente superior al de las agresoras. Lo notable es que incluso aquellas que se defendieron alegaron la excesiva dureza del castigo, pero no se rebelaron contra la reconocida autoridad de su esposo.

Juan Javier Pescador y Sonya Lipsett señalan que la violencia familiar se originaba casi siempre por parte de los hombres, que en los matrimonios legítimos se producía casi invariablemente dentro del hogar y que en las uniones ilícitas, pese a que legalmente no existía la justificación de la patria potestad, se reproducían los mismos patrones de conducta: autoridad despótica del varón y sumisión incondicional por parte de la mujer. Como era previsible, dado que contaban con alguna asesoría de sus abogados, los acusados se defendían con argumentos que los jueces respetaban y lograban paliar su sentencia a cambio de salvaguardar el prestigio de su posición como cabezas de familia.

Pablo Rodríguez ha apreciado algunos atisbos del discurso ilustrado en los jueces de la Nueva Granada, quienes sin poner en duda el derecho masculino de corregir y disciplinar a los miembros de su familia, incluso con el castigo físico, advertían sobre los riesgos de la excesiva dureza, que muchas veces propiciaba la rebeldía. En ciudades medianas como Tunja o Medellín, los casos de violencia doméstica se producían principalmente entre mestizos pobres; en estos mismos grupos proliferaban las demandas

por incumplimiento de palabra de matrimonio y los argumentos alegados se relacionaban con la mezcla de sangre negra. Este prurito de mantener la limpieza de sangre entre quienes no podían presumir de tenerla muy limpia, contrasta con la relativa despreocupación observada en centros como Cartagena, donde abundaban los negros y mulatos y sólo los miembros de la élite criolla ponían empeño en evitar la contaminación.

Hoy no nos sorprenden las elevadas cifras de ilegitimidad en las ciudades coloniales, porque desde hace varios años hemos conocido situaciones similares en distintos lugares de la América colonial. Ya no podemos pensar que se trate de un fenómeno regional, puesto que cada nueva investigación nos confirma su expansión. En todos los casos hay que atribuirlo a la falta de respeto por el sacramento del matrimonio, pero esta falta de respeto era menos grave cuando se trataba del simple amancebamiento y mucho más peligrosa cuando implicaba el adulterio de uno de los miembros de la pareja.

Eni de Mesquita dedica su ensayo a los prejuicios comunes acerca del adulterio en el Brasil colonial, aquella tierra de perdición para los caballeros portugueses. La revisión de textos legales muestra una lenta evolución hacia la tolerancia y hacia la eliminación de distinciones entre grupos sociales, que era explícita en las leyes coloniales. Y quizá lo más interesante de su aportación sea la advertencia de que las acusaciones de adulterio encubrían con frecuencia otro tipo de conflictos familiares: los malos tratos de los maridos, la desidia de las esposas, la falta de respeto mutuo y el fracaso de las expectativas que hombres y mujeres tenían en relación con la vida conyugal.

En el virreinato de la Nueva España, en la Nueva Granada o en el Brasil en transición de la colonia al imperio, delitos privados para el derecho civil y pecados públicos a los ojos de la Iglesia, se iniciaban como una esperanza de felicidad individual y se convertían con frecuencia en el origen de un infierno doméstico.

Las rutinas en el espacio doméstico

Las definiciones más antiguas y conocidas del término familia, en varios países del Viejo Mundo, aluden a grupos dependientes de un señor, y expresan más o menos con claridad que el concepto de familia correspondía a los grupos de nobles, ricos o poderosos, los que se caracterizaban por un mayor grado de autoridad y por cierto refinamiento en las costumbres. Las leyes castellanas establecían que la familia estaba constituida por "la gente que vive en una casa, debaxo del señor della", parientes, servidores y allegados de cualquier condición.

Consanguinidad y corresidencia se confundían así en la flexible interpretación de una realidad ambigua. La inclusión en el hogar de pajes, parientes remotos, hijos adoptivos, entenados, expósitos, sirvientes, aprendices o trabajadores, fue durante largo tiempo una costumbre común, que los censos manifiestan y la literatura contemporánea ilustra. Incluso algunos servidores que tenían su domicilio independiente y sólo acudían a la casa señorial a prestar servicios ocasionales, recibían el nombre de familiares y como tales tenían obligaciones y privilegios. Es evidente que, cuanto más atribuciones correspondían al patriarca de la gran familia, menor era el espacio que correspondía a la vida familiar de sus subordinados.

El equilibrio entre las relaciones de dependencia servil y la precaria autonomía de la familia de los siervos y criados se mantuvo con algunas variaciones hasta los tiempos modernos, incluso cuando la legislación canónica había equiparado los derechos y deberes familiares de los fieles de cualquier condición. Lo que produciría la ruptura de los lazos de clientelismo y dependencia sería el cambio en el modo de producción, mientras que las normas religiosas tan sólo tuvieron el efecto de proporcionar argumentos a unos y otros para afianzar sus posiciones en la permanente y tácita negociación de privilegios y compromisos.

La implantación del matrimonio canónico en la Europa medieval fue tarea de la que la Iglesia se ocupó por largos años y que apenas se consideraba coronada por el éxito a comienzos del siglo XVI. El Concilio de Trento refrendó la importancia del matrimonio al incluirlo entre los siete sacramentos. La obligación universal de los fieles de someterse a las normas relativas al matrimonio, llevaba consigo el reconocimiento de la capacidad de todos los cristianos, incluso los esclavos, para convivir con su cónyuge y responsabilizarse de la atención de sus hijos. A primera vista se apreciaba la incongruencia de una legislación que autorizaba la esclavitud, pero exigía libertad y demandaba responsabilidad dentro de la familia.

Siempre insignificante y esquivo, al menos en apariencia, el mundo de los esclavos y de los servidores domésticos ha escapado en gran medida a las indagaciones de los historiadores. La escasez de fuentes documentales constituye un fuerte obstáculo, agravado por la dificultad de calibrar la distancia cultural y social que hacía impensable la existencia entre esclavos y servidores de un modelo familiar equivalente al de sus propios patrones. Los estudios de Richard Boyer y Carlos Aguirre plantean el problema desde otro punto de vista, pues comienzan a reconocer las contradicciones entre los vínculos de servidumbre y la autonomía de la vida familiar, la obediencia incondicional al amo-patrón y la necesaria libertad que la Iglesia exigía, como requisito imprescindible del sacramento del matrimonio, defendido con particular empeño después del Concilio de Trento.

Lo que hoy sabemos acerca de los africanos y afromexicanos de la Nueva España es que pronto conocieron los recursos que la ley les proporcionaba para defender su derecho a tener una vida familiar, y que sin duda fueron muchos los que lograron eludir las presiones de sus amos a la hora de contraer matrimonio. Pocas veces los matrimonios se celebraron entre esclavos pertenecientes a un mismo propietario, como habría sido conveniente para éste y, en cambio, en elevada proporción lograban emparejar con alguien de su mismo origen. Aprovechando su movilidad ocupacional, entablaban relaciones amistosas y familiares y defendían su identidad mediante la selección de un cónyuge afín.

La distancia cultural y afectiva pareció ser característica constante de las relaciones entre los amos y los esclavos. Más dúctil y equilibrado, el trato con los criados libres propiciaba una situación de clientelismo en la que el señor tomaba una actitud patriarcal, intervenía en la elección matrimonial de las sirvientas y todavía mantenía cierta responsabilidad hacia ellas cuando ya habían abandonado su servicio. De este modo el clientelismo estructuraba la vida privada de gran parte de la población y el rango superior de los amos se establecía a partir de cierto compromiso de reciprocidad.

Durante el siglo XIX, ya en el Perú independiente y republicano, la tardía y escalonada abolición de la esclavitud dio lugar a situaciones complejas en las que los negros, pese a su condición de "sujetos sociales en circunstancias de desigualdad extrema", ganaron capacidad negociadora a medida que se convertían en posesiones valiosas y difícilmente remplazables. Frente a ellos, los sirvientes indios se encontraron en inferioridad, ya porque las leyes igualitarias los dejaron desprotegidos, ya porque los prejuicios raciales se agudizaron como consecuencia del cruento alzamiento encabezado por Tupac Amaru. Los acontecimientos políticos no modificaron sustancialmente las condiciones de vida de la población indígena, pero contribuyeron a endurecer posiciones y a dificultar una convivencia armónica que habría podido sustentarse en un racional respeto y en un intento de comprensión.

Muy diferente era el mundo de la élite novohispana del siglo XVIII. A mitad de camino entre el tradicionalismo de la arraigada religiosidad familiar y la modernidad burguesa, los hogares de los comerciantes de origen vasco no terminaban de romper los lazos con su natal Euzkadi, pero ya habían conquistado una posición privilegiada en la sociedad virreinal. Ellos ofrecen, según muestra Cristina Torales, un atisbo de lo que sería el ideal doméstico de las familias acomodadas del siglo XIX. Intereses económicos y lazos afectivos se entrelazaban con toda naturalidad en alianzas de parentesco que consolidarían el poder de grupos oligárquicos, tanto más poderosos cuanto más débil fuera el poder central. Ante momentos decisivos como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, los sentimientos

encontraron expresión en prácticas religiosas y en la compañía de los amigos y parientes. Entrenados en la resignación y la conformidad, los Yraeta proporcionan ejemplos de rutinas familiares más que de grandes afectos. Se daba por sabido que en la vida había momentos de regocijo y de condolencia y se recurría al discurso religioso, que proporcionaba consuelo y disponía ceremonias para cada ocasión. La vida cotidiana incluía matrimonios, no siempre venturosos, nacimientos llenos de riesgos, enfermedades y ausencias. El viejo régimen agonizaba sin sobresaltos y los miembros de la élite colonial se preparaban para mantener sus posiciones en el nuevo orden.

UNA MANERA DIFÍCIL DE VIVIR. LAS FAMILIAS URBANAS NEOGRANADINAS DEL SIGLO XVIII

PABLO RODRÍGUEZ JIMÉNEZ[1]
Universidad Nacional de Colombia

Lejos de constituir una unidad ideal, las familias urbanas neogranadinas de fines del siglo XVIII representaban un conjunto variado y multipinto de formas de vida colectiva. En ciudades como Santa Fe de Bogotá, Cartagena de Indias, Medellín, Tunja y Santiago de Cali, los hogares dirigidos por una mujer soltera o viuda, así como las casas que albergaban adultos sin vínculos cosanguíneos, comprendían un grupo que igualaba a las familias conyugales, las extendidas y las múltiples.[2]

La sociedad urbana neogranadina había adquirido recientemente un patrón cultural mestizo.[3] Las ciudades mencionadas estaban situadas en áreas diferentes del reino y habían vivido procesos distintos de mestizaje. La capital, Santa Fe, y Tunja, enclavadas en la meseta central andina, aún exhibían rastros de un pasado indígena en extinción. Cartagena, Medellín y Cali, fundadas de cara al mar, en regiones carentes de población indígena,

[1] Quiero agradecer a FES y a la Universidad del Valle la colaboración recibida en la elaboración de este ensayo. Asimismo, al Fondo para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología del Banco de la República de Colombia, que posibilitó su lectura en el coloquio Familia y Vida Privada en la Historia de Iberoamérica, El Colegio de México y la UNAM, 3 y 4 de mayo de 1993.

[2] La información estadística presentada aquí forma parte de una investigación en curso sobre estructura, relaciones y sentimientos familiares en la Nueva Granada. Procede principalmente de los Padrones de Población elaborados a fines del siglo XVIII en todas las ciudades neogranadinas: Padrón de Tunja de 1777, Parroquia Mayor AHT, ARB. VIII, legajo 273, ff. 1-33; Padrón de los habitantes de la Parroquia las Nieves (Tunja), 1777, ARB. V, legajo 156, ff. 1-9; Padrón del barrio Las Nieves de Santa Fe de Bogotá, 1780, AGNC, Fondo Milicias y Marina, tomo 141, ff. 151-162; Padrón General de la Población de Medellín, 1786, Archivo Histórico de Antioquia, tomo 340, doc. 6506; Padrón General de Santiago de Cali, Archivo Histórico Municipal de Cali, 1797, libro capitular 31; Padrón de la Ciudad de Cartagena de Indias, 1777, Gethsemaní: Censos Varios, vol. 8, ff. 75-134; San Sebastián: Miscelánea, vol. 44, ff. 945-957; Santo Toribio: Miscelánea, vol, 41, ff. 1004-1079.

[3] Para 1750 la base de la población neogranadina tenía características mestizas, fue enlistada por los funcionarios de la Corona como mestiza; las lenguas indígenas se habían perdido y se habían operado profundas transformaciones en el vestido de la población campesina. Véanse Jaime Jaramillo Uribe, "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Ensayos de historia social colombiana*, Santa Fe de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1968, pp. 163-196; también, Julián Vargas, *La sociedad de Santa Fe colonial*, Santa Fe de Bogotá, CINEP, 1990.

o rápidamente exterminada, fueron pobladas con negros y esclavos al ritmo que lo permitía la suerte del comercio y la minería.

Aunque estas ciudades no poseían un alto volumen de población, y en ese aspecto más parecían aldeas,[4] habían vivido un intenso proceso de mestizaje. Fenómeno ocurrido en la clandestinidad cuando comprometía a los blancos y principales, y en forma más abierta y generalizada entre las castas. Otro tanto había ocurrido con los oficios de los vecinos. Hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, cumplían insospechadas tareas y labores. Todos los oficios del antiguo régimen, lucrativos y espirituales, se realizaban en estas pequeñas ciudades.

Formas familiares

Una rápida mirada a las características de las unidades familiares urbanas neogranadinas de fines del siglo XVIII nos revela un universo complejo. Las familias conyugales, constituidas por parejas de esposos, con o sin hijos, eran la base de la organización familiar.[5] Estas familias, mestizas, blancas y mulatas, habitaban viviendas propias o alquiladas, y formaban un elemento nuevo de la sociedad. Un tipo familiar menos numeroso pero más visible socialmente era el de las familias extendidas. A excepción del caso de Tunja que poseía 17% de familias extendidas, en las demás ciudades de la Nueva Granada no superaban el 8%. No obstante, estas familias habitualmente comprendían el grupo más tradicional y notable de las ciudades, sus casas eran de dos plantas y vivían acompañadas de numerosa servidumbre.

Un hecho que resulta sorprendente de esta observación es la dimensión que tenía la corresidencia de distintas personas unidas por vínculos distintos a los sanguíneos. Estas unidades domésticas estaban conformadas por individuos solitarios, normalmente mujeres que vivían acompañadas de alguna esclava. En Medellín llegaban a constituir 17.3 de los hogares, en Cali 18.24, en Tunja 27 y en Cartagena 26 por ciento.

Junto a éstos, otro grupo de hogares que resulta llamativo es el de las madres viudas cabezas de familia. Viudas jóvenes que no podían contraer nuevas nupcias, se veían abocadas a sortear las contingencias que implicaba sostener una casa. En todas las ciudades estudiadas casi constituían 10% de los hogares.

[4] Santa Fe de Bogotá, la capital del virreinato, poseía en 1778, 16 000 habitantes; Tunja contaba en 1777 con 3 500 habitantes aproximadamente; Cartagena de Indias con 13 000 habitantes; la Villa de la Candelaria de Medellín congregaba en su marco urbano, en 1785, a 3 200 habitantes y Cali en 1797 a 6 700 habitantes aproximadamente.

[5] En Cali constituían 38%, en Tunja 45% y en Medellín, de manera excepcional, 68% de todos los hogares.

Igualmente, en el curso del siglo XVIII pareciera haber surgido un fenómeno nuevo, la convivencia de múltiples familias en una misma residencia. Seguramente intervinieron factores como el crecimiento de la población urbana, la migración a las ciudades y los altos precios de la construcción. Lo cierto es que en los casos de Cartagena de Indias, Tunja y Cali, al menos 10% de las unidades domésticas estaban conformadas por tres o más familias: una propietaria y otras que vivían como agregadas o como inquilinas.

Dos hechos peculiares de las familias urbanas neogranadinas revisten especial significado. De un lado, casi la cuarta parte de las madres de las ciudades eran solteras. Quiere esto decir que no habían legítimado una unión. En Cali, donde había 794 madres de diverso número de hijos, 199 eran solteras, 187 viudas y 408 casadas. Podría observarse que en muchos casos de madres solteras debía existir un hombre que aportaba dinero para el sostenimiento del hijo natural, pero que era ocultado por el temor a la sanción social. No obstante, como veremos más adelante, las uniones no legitimadas corrían por caminos resbaladizos y azarosos; nefastos, casi siempre, para las mujeres.

De otro lado, los primeros análisis de los registros bautismales, hechos recientemente, nos informan de altísimas cifras de nacimientos de hijos naturales, de niños de padres no conocidos y de niños abandonados o expósitos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII. En conjunto, el bautismo de niños ilegítimos llegó a constituir entre 40 y 55 por ciento del total de bautismos efectuados en dos parroquias de Santa Fe de Bogotá de 1750 a 1779, y en Tunja alcanzaron 38.4% de los bautismos efectuados entre 1750 y 1819.[6]

Esta realidad, cosa que hoy no nos sorprende, tenía muchos rasgos en común con la de otras regiones hispanoamericanas.[7]

No obstante, los factores y causas que determinaban esta forma anormal de vivir en familia, las circunstancias que destrozaban la vida conyugal y las limitaciones que hallaban quienes intentaban constituir una pareja, conforman la materia hacia donde se orientarán nuestras preocupaciones.

Este ensayo busca indagar, en las situaciones cotidianas, el juego de fuerzas que intervenían en los proyectos familiares y en sus crisis. Qué papel

[6] Véase Rosa Avendaño, *Demografía histórica de la ciudad de Tunja, 1750-1819*, Tunja, tesis de maestría en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1991; María Himelda Ramírez, "Las mujeres de Santa Fe de Bogotá a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX: la procreación y las relaciones maternofiliales", ponencia presentada al Coloquio Historia de la Familia del VIII Congreso de Historia Colombiana, Bucaramanga, 1992, 15 pp.

[7] Véase el conjunto de ensayos *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo (comp.), El Colegio de México, 1991; también, René Salinas y Eduardo Cavieres, *Amor, sexo y matrimonio en el Chile tradicional*, Universidad de Valparaíso, 1991.

desempeñaba, en el caso específico de las familias neogranadinas, el factor racial como orientador de sus acciones, es decir, ¿decidía absolutamente la aprobación o el repudio a una unión? Desde otro punto de vista, cabría preguntarse sobre la incidencia que tenían las condiciones cambiantes de la economía colonial y las formas de trabajo en la unidad familiar: ¿contribuían a su unidad o, por el contrario, debilitaban sus frágiles cimientos? Y, finalmente, ¿qué factores daban unidad y vida a las familias, por ejemplo, los sentimientos, el respeto y la autoridad o una combinación de ambos con profundas necesidades de sobrevivencia?

La esperanza matrimonial

No hay duda de que el estado matrimonial constituía un ideal y una ambición de la población más hispanizada de la Nueva Granada. Sin embargo, aun dentro de las grandes ciudades, segmentos de población vivían a distancia, y, en ocasiones, apartados de los dictados eclesiásticos sobre el matrimonio monogámico. En cada ciudad un grupo notorio de personas mayores, en edad de contraer nupcias, permanecía soltera: en Medellín, 39.8% de los varones y 43% de las mujeres; en Cali, se vivía una situación más acentuada, 52.7% de los varones y 56.7% de las mujeres se conservaban solteros. Circunstancias similares se registraban en Cartagena y en Tunja.[8]

Contraer nupcias parecería no ser factible para todos. La concertación y realización de un matrimonio, no era asunto exclusivo de las parejas; padres y parientes se sentían comprometidos en estas uniones. No bastaba con el acuerdo de los jóvenes, ni con la percepción de que sus aficiones no violentaban los principios familiares. Si inicialmente, en lo que llamamos "gusto", debían actuar consideraciones sobre la conveniencia económica y social de la unión, en un segundo momento los familiares prestaban mayor atención al significado que tuviera para su estima y su honor.[9] En la búsqueda de cónyuge, muchos jóvenes fracasaban, aumentando el contingente, siempre mayoritariamente femenino, de personas solteras.

En la Nueva Granada un matrimonio normal era el que se realizaba con un par étnico. Aun entre los grupos de "baja esfera" las uniones

[8] En Cartagena de Indias, 46.2% de los hombres y 47.4% de las mujeres en edad de contraer nupcias se conservaban solteros; en Tunja, esta proporción alcanzaba 40.6% en los hombres y 55.3% en las mujeres.

[9] Una amplia reflexión sobre el contenido de estas expresiones lo encontramos en Robert McCaa, "Gustos de los padres, inclinaciones de los novios y reglas de una feria nupcial colonial: Parral, 1770-1814", *Historia Mexicana*, XL:4 (160) (abr.-jun. 1991), pp. 579-614.

legítimas con alguien perteneciente a otro grupo étnico eran muy escasas.[10] En Cali y Tunja la endogamia racial definía las alianzas matrimoniales.

CUADRO 1
Calidad de las uniones legítimas, Cali, 1797

	Peninsular	*Criolla*	*Mestiza*	*India*	*Mulata*	*Negra*	*Esclava*	*Total*
Peninsular	13	2						15
Criollo		59	2					61
Mestizo		2	179		16			197
Indio				2	1			3
Mulato			19		215	2		236
Negro					23	78		101
Esclavo								
Total	13	63	200	2	255	80		613

Fuente: AHMC, Libro capitular 31, 1797.

CUADRO 2
Calidad de las uniones legítimas, Tunja, 1777

	Peninsular	*Criolla*	*Mestiza*	*India*	*Mulata*	*Negra*	*Esclava*	*Total*
Peninsular	15	4						19
Criollo	3	152	4					164
Mestizo		14	10					24
Indio		1	1	1	1			4
Mulato		6	1		2			9
Negro								
Esclavo								
Total	18	177	16	1	3			220

Fuente: AHT, ARB. VIII, legajo 273, ff. 1-33; ARB. V, legajo 156, ff. 1-9.

Excepcionalmente, en Cartagena, puerto de entrada al virreinato de la Nueva Granada, distintos blancos pobres que se desempeñaban como bodegueros o tenderos llegaron a contraer nupcias con pardas y mulatas. En este aspecto, Cartagena muestra una diferencia notable con las demás ciudades colombianas.

[10] Véase el cuadro 1. Igualmente, Susan Socolow encontró en un estudio reciente que en Buenos Aires las uniones interraciales antes de la promulgación de la Real Pragmática de 1776 constituían 23.4%, y luego disminuyeron a 10.1%, véase "Acceptable partners: marriage choice in Colonial Argentina, 1778-1810", en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Asunción Lavrin (comp.), University of Nebraska Press, 1989, p. 235.

CUADRO 3
Calidad de las uniones legítimas, Cartagena, 1777

	Peninsular	*Criolla*	*Mestiza*	*India*	*Mulata*	*Negra*	*Esclava*	*Total*
Peninsular	2	28			33	1		64
Criollo		120			65			185
Mestizo								
Indio								
Mulato	1	5			848	16	1	871
Negro					9	41	6	56
Esclavo					7	23	36	66
Total	3	153			962	81	43	1242

Fuente: AGN, censos varios, vol. 8, ff. 75-134; Miscelánea, vol. 44, ff. 945-957; Miscelánea, vol. 41, ff. 1004-1079.

En las ciudades del interior, la condición racial definía, en forma absoluta, la calidad de las personas. Al observar las disensiones matrimoniales entabladas por padres y otros familiares, resalta la consideración de desigualdad étnica, casi como única motivación de los juicios. En Medellín, único caso neogranadino estudiado con algún detalle, las radicales oposiciones a las nupcias de distintas parejas no reparaban en la condición económica de los jóvenes, ni en posibilidades futuras de encontrar un nuevo pretendiente. Insistían, por el contrario, en que un matrimonio desigual les traería pérdida irreparable en su más preciado capital: el honor racial. Resulta sorprendente que este alegato se presentaba con mayor asiduidad y contumacia entre las familias mestizas y no entre las blancas de la élite.[11] La casi ausencia de oposiciones matrimoniales entre las familias de rango no indica necesariamente la libertad de consentimiento para sus hijos, ni el acuerdo de voluntades de padres e hijos. Probablemente, una cierta armonía familiar se conservaba cuando las iniciativas de los hijos no violentaban sus consideraciones de honor racial o cuando su anuncio de contraer nupcias no venía a entorpecer un arreglo matrimonial entablado previamente por los padres. También sabemos que en estos casos intervenían consejeros, monjas y amigos que en forma discreta, a favor de una u otra familia, intentaban resolver el conflicto. Salvo los casos en los que una de las partes se radicalizaba, las oposiciones no se llevaban ante la justicia.

Por el contrario, entre mestizos y mulatos, las disensiones matrimoniales adquirían desde el inicio un tono dramático. Como ha dicho un historia-

[11] Véase Pablo Rodríguez, "Elección matrimonial y conflicto interétnico en Antioquia", en *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Santa Fe de Bogotá, Simón y Lola Guberek, Colección Historia 2, 1991, pp. 95-124; algunos comentarios en René de la Pedraja, "La mujer criolla y mestiza en la sociedad colonial, 1700-1830", *Desarrollo y Sociedad*, 13, Santa Fe de Bogotá, CEDE, Uniandes, 1984, pp. 199-229, y en Jaime Jaramillo Uribe, *op. cit.*

dor, empezar una oposición matrimonial en la Nueva Granada era abrir una caja de sorpresas. La supuesta "notoria desigualdad" alegada por los padres sobre la familia del pretendiente, normalmente conducía a que, en el curso del proceso, se descubriera aquello que se quería ocultar, o al menos no nombrar: un común origen de mezclas raciales. Acá, el lenguaje directo, hiriente y sin velos, tenía poco de la retórica jurídica de los grupos blancos.

Otro hecho, que al menos indica la dificultad de la constitución de las parejas, lo constituye el debilitamiento que tuvo la promesa matrimonial a lo largo del siglo XVIII. Todas las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial que existen en los archivos neogranadinos fueron entabladas por mujeres. Los argumentos expuestos por las demandantes reclaman celebración de las nupcias para limpiar la virginidad perdida, para exigir obligaciones a causa de un embarazo o para exigir indemnización a un tiempo y unas atenciones perdidas. Constituye un misterio el momento a partir del cual los hombres que parecían entusiasmados y movidos por sinceros afectos, negaban sus promesas y rehuían sus compromisos. Frecuentes, principalmente entre los sectores más pobres, las demandas de las amargadas muchachas no lograban siquiera inquietar la atención de los alcaldes. Entre los sectores medios urbanos, padres con mayor influencia no sólo lograban el cumplimiento del matrimonio, sino que, en muchas ocasiones, recibían las disculpas del don Juanillo y su familia.[12]

Las promesas nupciales no constituían un terreno seguro para intentar un matrimonio. El camino entre las promesas y el altar estaba mediado por múltiples intereses, dudas y presiones. La sexualidad ya satisfecha, los prejuicios y el propio poder patriarcal emergían y, con inusitada frecuencia, dejaban a estas jóvenes desencantadas, para siempre impedidas de conformar una unión satisfactoria.

Asimismo, distintos factores hacían que las familias neogranadinas buscaran unir a sus hijos en su propio marco de parentesco. De la lectura de las 410 dispensas eclesiásticas concedidas en Medellín a lo largo del siglo XVIII, se impone la conclusión de que las familias blancas locales preferían casar a sus hijas con peninsulares; en su ausencia, no se inquietaban en hallar pretendientes entre los jóvenes de la ciudad, pues los tenían en sus extendidas familias. Reiteradamente, los padres se dirigían al obispo protestando la supuesta ausencia de personas de calidad, distintas a sus parientes, para casar sus hijas. Entre 1770 y 1790 estas solicitudes se multiplicaron y llegaron a cubrir a varios hermanos. Distintas dispensas

[12] Véase Pablo Rodríguez, "Promesas, seducción y matrimonio en Antioquia colonial", en *Seducción, amancebamiento y abandono...*, *op. cit.*, pp. 29-72, algunos casos en René de la Pedraja, *op. cit.*

permitieron la unión de dos hermanos con dos hermanas o de un hermano y una hermana con una hermana y un hermano. Hecho que ocurría en un mismo día y en una misma ceremonia.[13]

Tal parece que entre sectores medios de la población llegó a arraigar esta costumbre. En algunos casos la insistencia en una unión con un pariente podía dejar en soltería a los hijos. A doña Bárbara de Flores, que pretendía casar a su hija con un sobrino, le negaron la dispensa por tener sólo 14 años, con la recomendación de que buscara otro pretendiente. En 1780 elevó una nueva solicitud de dispensa, doliéndose de no hallar a otro joven y que entre tanto su hija "[...] ha marchitado sus primeros verdores y lustre a que es anexa la juventud, adoleciendo de enfermedades y hallarse con casi la edad de treinta años". Con su actual edad, suplicaba al obispo, "[...] son muy raras las que encuentran con quien ponerse en el estado del santo matrimonio mayormente si son pobres". Cabe agregar que aun los esclavos se vieron arrastrados a estas uniones endogámicas, obligados por amos que se negaban a permitirles uniones con esclavos de otros propietarios.

En conjunto, las estrategias patriarcales en la búsqueda de conservar los valores e intereses de los grupos familiares terminaban limitando las posibilidades de alianza de sus miembros. Resultado de este apretado juego de fuerzas y presiones, muchos jóvenes quedaban solteros, viviendo una sexualidad clandestina no siempre pasajera ni carente de concepciones.[14]

Conflicto en los hogares

La vida conyugal neogranadina apenas se encontraba en vías de consolidarse bajo los dictados morales cristianos a fines del siglo XVIII. Factores no sopesados suficientemente por la historiografía, como la movilidad forzada o por oficio, tuvieron especial incidencia en favorecer la desunión y en unir a los impedidos. Tunja y Santa Fe especialmente, vieron crecer su población con mujeres de procedencia campesina, que marginadas y contratadas como sirvientas, terminaban concibiendo en silencio la ilegitimidad. En

[13] Véase Pablo Rodríguez, *Cabildo y vida urbana en el Medellín colonial*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1992, pp. 141-155.

[14] En un trabajo anterior reseñé el tiempo de duración de muchos amancebamientos hasta ser denunciados o advertidos por las autoridades. Entre cuatro y 10 años podían transcurrir, en los cuales llegaban a concebir de dos a cuatro hijos. La mayoría argumentaba diferencias raciales insalvables como el motivo principal para caer en la ilegitimidad, otros la pobreza. Pero, todos, sin excepción, querían el estado matrimonial. "El amancebamiento en Medellín", en *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, *op. cit.*, pp. 73-93.

Medellín, Cali y Popayán, innumerables esposas clamaban atención para sus hogares de maridos ausentados en las regiones mineras.

Estas últimas ciudades, cercanas a distritos mineros, obligaban a vecinos propietarios de cuadrillas de esclavos, a capataces y a comerciantes a pasar largas temporadas en los reales de minas. Las ausencias frecuentes y por largas temporadas de los hogares, provocaban distintos conflictos. Uno de éstos surgía cuando los maridos se desentendían de sus obligaciones financieras con la familia. En sus reclamos a la justicia, las esposas pedían que se conminara a sus maridos a aliviar el hambre y las desnudeces, que comentaban con desencanto. Habitualmente estos comportamientos eran asociados con supuestos amancebamientos que los maridos vivían con mulatas y esclavas en sus propiedades. Asimismo, el giro de su afecto era señalado como el causante del mal humor que presentaban en casa.

Es claro que las reiteradas ausencias de los maridos, que podían ser explicadas ante la justicia, provocaban un estado de tensión con sus esposas. Si para las esposas representaba la desprotección y el abandono, para muchos maridos significaba la duda sobre el comportamiento de sus conyuges.[15] La violencia contra las esposas, hecho que veremos con mayor detalle más adelante, surgía casi siempre de los rumores vecinales que hallaban al regreso de sus viajes. Real o inventado, el más leve trato con un vecino o con un pariente daba pie para pensar una infidelidad, desencadenando la agresión física y el escándalo.

Resulta sugerente el hecho de que el abandono esté tan íntimamente asociado en los procesos judiciales con la infidelidad. La supuesta infidelidad de las esposas, antes que una realidad demostrable, constituía la justificación del abandono. En estos juicios, los testigos encargados de demostrar los adulterios no se presentaban o afirmaban sólo tener conocimiento de "oídas" del hecho. Existe evidencia de que muchísimos abandonos ocurrían en silencio, sin intervención de la justicia.[16] Cuando la esposa instauraba una demanda por abandono contra su marido, surgía la acusación de infidelidad. De otro lado, la embriaguez, fenómeno resaltado por los cronistas y las autoridades coloniales en la población indígena, parecería haber tenido particular incidencia en la vida familiar. De hecho, este tópico exige una mayor atención que la que aquí podemos dispensarle. Se

[15] En la elaboración de este ensayo he tenido siempre en mente el inteligente estudio de Richard Boyer, "Women, *la mala vida* and the politics of marriage", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, 1989, pp. 252-286.

[16] Aunque no puedo ofrecer por ahora una estadística de las personas reseñadas en los padrones como separadas de sus consortes, quiero anotar las expresiones con las que eran nombradas: "su marido ausente", "no hace vida con su marido", "no hace vida con la mujer", "separada de su marido", "no vive con ella", "casada y divorciada".

encuentra presente en la mayor parte de las demandas de divorcio de Popayán, Tunja y Medellín, y era señalado como el causante de la "mala vida" que recibían las esposas. Al respecto, en una demanda, doña Isabel Gil del Valle acusaba que su esposo don José Mena "se ha entregado a la lascivia y a la bebida demasiada, de suerte que a efectos de este licor se le ha perturbado el entendimiento haciéndolo salir de los límites de la racionalidad [...] El licor embrutece y entorpece". Los golpes y expulsiones a que la sometía Mena en cada una de sus "borracheras", eran conocidas suficientemente por el alcalde pedáneo y dos curas. Aunque Isabel recibía apoyo moral en cada uno de esos infelices momentos, su marido sólo era amonestado cortésmente. Fue, finalmente, la queja del despilfarro de su dote la que le permitió liberarse de sus penas.[17] La embriaguez masculina no sólo introducía quebrantos emocionales y económicos en los hogares coloniales, con demasiada frecuencia producía también dolorosos resultados. Heridas, contusiones e incluso la muerte, eran descritas con detalle y asombro, en los expedientes, por los galenos locales.

La violencia doméstica parecería haber sido muy frecuente en la época colonial colombiana. El estudio de los procesos criminales de Antioquia ha sugerido que la agresión a las esposas era un hecho antiguo que vino a ser transformado por la persuasión y la prédica emprendida por los abogados "ilustrados" con los esposos enjuiciados.[18] El comportamiento autoritario y violento de los maridos no merecía la recriminación ni la indignación de la comunidad. Hasta mediados del siglo XVIII, el castigo a las esposas era visto como una prerrogativa de los maridos; hechos que las esposas no osaban denunciar ni las autoridades considerar. Cuando la vida de la mujer o los hijos estaba en peligro, los alcaldes intervenían.

Sin embargo, una tradición autoritaria libraba a los esposos de ser considerados como criminales. En justicia, ellos se declaraban ejercitando un dominio. Como decía un vecino procesado por herir a su esposa con un machete: "[...] el marido [puede] castigar a su esposa porque está dispuesto en las sagradas letras y cánones que dan esta mayoría y dominio a los maridos con potestad de castigarla cuando la necesidad lo exigiere".

La noción de autoridad empezó a cambiar cuando un conjunto de juristas, alcaldes y gobernadores borbónicos se empeñaron en civilizar las relaciones interpersonales y en mostrar a la esposa como compañera. De la persecución moralizante emprendida contra concubinatos, amancebamientos, adulterios y bigamias, concluían el razonamiento de que el castigo

[17] Archivo Central del Cauca, Sig. 10.212, 1773, Juicios de Divorcio.

[18] El presente razonamiento sigue de cerca las consideraciones hechas por Beatriz Patiño en "La mujer y el crimen en la época colonial", ponencia presentada a la Comisión Historia de la Familia del VIII Congreso de Historia Colombiana, Bucaramanga, 1992, p. 30.

desmedido a las esposas era uno de los factores que mayor quebranto producían en el orden familiar. En distintos procesos subrayaban que los golpes y los maltratos eran una ofensa a la dignidad del sacramento y un escándalo para la sociedad. En una sentencia, el jurista Ignacio Uribe recomendó que se le explicara al reo "[...] que el título de marido de ningún modo lo autoriza para castigar y afligir a su mujer en los términos en que lo ha ejecutado". En otro caso, el abogado Pablo Pardo dio mayores muestras de esta corriente ilustrada, al señalar que José Pino había castigado a su mujer "[...] con notoria ofensa a la dignidad del sacramento, a la humanidad, al delicado sexo femenil y escándalo de los de primera magnitud para los demás hombres".[19]

Estos factores convirtieron el hogar en el lugar donde los conflictos adquirían un tono más violento. El uxoricidio, muerte del cónyuge, constituye uno de los hechos más complejos de entender de la violencia interpersonal, sin embargo observo que su frecuencia era notable en las regiones santafereña, tunjana y antioqueña.[20]

Las explicaciones de los uxoricidas son ordinarias. No obstante, su carácter inconsciente puede ser advertido en muchos casos. En uno de ellos, Bárbara Ortega, una mestiza de 24 años asesinó a su marido Diego Olivar de cuatro puñaladas. En la mañana del 8 de junio yacía postrada en la cárcel de Santa Fe, sin poderse explicar qué había ocurrido. En su rostro se apreciaban las marcas de una noche de demonios, de alcohol y de violencia. Según su propia declaración y la de los vecinos, la joven pareja no conocía discordias. Sólo que en la noche anterior, después de la oración, habían salido a pasear. Diego se encontró con un amigo de Bucaramanga, y se fueron los tres a celebrar el encuentro en la tienda de Pedro Salcedo. Momentos después, compraron un real de aguardiente y salieron a una fiesta en la plaza. De allí pasaron a la tienda de Pedro Díaz donde compraron más aguardiente y bebieron. También se les vio en la tienda de Alejandro Rojas, comprando aguardiente, bebiéndolo, celebrando y sonriendo. Tarde, muy tarde, se despidieron del amigo y se dirigieron a su casa. Ya en ella, los vecinos escucharon que Bárbara le pedía a gritos a Diego que se acostaran, después hubo estruendos y gritos pidiendo auxilio. Cuando llegaron los primeros vecinos, encontraron a Diego retorciéndose ensan-

[19] Archivo Histórico de Antioquia, *Criminal* B 76, leg. 1790-1796, doc. 4; *Criminal* B 78, leg. 1800-1820, doc. 9; *Criminal* B 33, 2o. leg. 1790-1817, doc. 6, citados en *ibid.* p. 11.

[20] En el Archivo General de la Nación de Santa Fe de Bogotá, Fondo *Criminal, Colonia,* he logrado inventariar 23 uxoricidios cometidos por maridos y 16 parricidios por esposas entre 1770 y 1805, en las jurisdicciones de Tunja y Santa Fe de Bogotá. Beatriz Patiño ha encontrado que en Antioquia, de 15 mujeres víctimas de homicidio, cuatro lo fueron por sus propios maridos, entre 1750 y 1810; asimismo, seis de las 22 mujeres procesadas por homicidio, lo fueron por parricidio. B. Patiño, *op. cit.,* p. 22.

grentado en el piso; entretanto, Bárbara, semidesnuda, estaba acurrucada en un rincón, en una mano sostenía un calabazo de aguardiente y en la otra un cuchillo, mientras susurraba palabras incomprensibles.[21]

En términos generales, la actitud de la justicia hacia la violencia intrafamiliar parecería haber estado orientada a recomponer su unidad. Usualmente los jueces, según la gravedad del delito imponían las penas. Es interesante observar que todas iban acompañadas de recomendaciones para "vivir en paz", "vivir unidos", "vivir cristianamente", etc. Aun en las que habían ocurrido heridas, se proponían reconciliar a las parejas y salvar la unidad familiar. Con este interés buscaron formas de comprometer a los maridos a respetar y tratar con dulzura a sus esposas. Documentos de compromiso eran firmados en las propias oficinas de los jueces por los esposos, antes de abandonar las cárceles.[22] En una de estas reconciliaciones, el agresor, como una forma de desagraviar a su esposa, se comprometía a "[...] tratarla bien y fielmente con amor y cortesía, cumpliendo en cuánto le sea posible con las obligaciones de su estado, dando buen ejemplo a su familia, sujetándose al rigor de las leyes en caso de faltar [...]". Fue, tal vez, en este momento cuando más se habló de comprensión, amor y respeto.

De acuerdo con el estado actual de la investigación, es prematuro evaluar si las autoridades coloniales tuvieron éxito en su cometido o si, por el contrario, el incremento notorio de juicios observado en las últimas tres décadas del siglo tenía relación con la atención que aquéllas prestaron al mundo familiar. No obstante, cabe señalar que las consideraciones de los juristas borbónicos parecerían haber servido de base al discurso republicano sobre la familia.[23]

Un hecho más complejo de evaluar es el de la intervención de la comunidad en la vida familiar. Esta invasión que podía surgir del hecho de convivir varias familias en una misma casa, de formas arcaicas de solidaridad, adquirían expresión en celos y rencores peligrosos. Muchas reacciones violentas de los maridos contra sus esposas nacían de rumores que llegaban a sus oídos acerca de supuestas infidelidades de sus esposas. En ocasiones, nadie se atrevía a dar la cara y acudía a la nota escrita para informar al desorientado marido. En este ámbito se presentaban situaciones insospechadas. En un caso, a las manos del marido de Isidora Orozco llegaron unas cartas de amor clandestino supuestamente escritas por ésta. Isidora montó en cólera; veía en ello la artimaña de un vecino que los odiaba, y reclamaba

[21] Archivo Histórico Nacional, *Colonia, Criminal*, t. 53, ff. 928-962, 1801.

[22] Archivo Histórico de Antioquia, *Criminal* B 46, leg. 1800-1810, doc. 28, ff. 68r-69v.

[23] Véase Susy Bermúdez, *Hijas, esposas y amantes: género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*, Santa Fe de Bogotá, Uniandes, 1992, pp. 153-155.

al alcalde: "[...] haga comparecer al citado Francisco Rojas para que diga de dónde hubo estas cartas, quién se las dio, quién las escribió y con qué fin, no sabiendo yo escribir, como es público en éste sitio [...]"[24]

La circulación de chismes y rumores ponía permanentemente en entredicho la honestidad de las mujeres, y particularmente de las casadas. Para demostrar su "buen proceder, cristiano y virtuoso", debían recurrir a un proceso de vindicta pública. En éste, muchas no sólo se sometían a un largo proceso, sino que desafiaban a los murmuradores a que demostraran su ilicitud, y que en caso de ser cierto estarían dispuestas a recibir el castigo merecido, pero que de lo contrario, se les aplicara "[...] lo que las leyes y el derecho intiman a los deslenguados". Buscaban refugio en casa de sus padres, temerosas de los ataques de ira de sus maridos, mientras reivindicaban su honor. Como lo confesaban las mismas agraviadas, estos rumores motivaban los abandonos de sus maridos, la "mala vida" que recibían, cuando no, una muerte "infame".

No obstante, la comunidad y el vecindario parecerían haber constituido un punto de apoyo imprescindible para las esposas. Eran los vecinos los que primero acudían a sus gritos de auxilio, los que les brindaban refugio y consuelo. Parte de las críticas que recibían de sus maridos se debían a la estrecha amistad que tenían con las vecinas. Algunos se quejaban de que por atender a las visitas abandonaban las obligaciones de la casa. Sin embargo, otros pretendían prohibirles completamente la salida de casa y la comunicación con la comunidad. Como le tocó aceptar en un documento escrito, a un marido acusado de golpear e injuriar a su esposa, para que ésta volviera a casa: "No tratará a su mujer con palabras injuriosas, ni le imputará comunicación infame con algún individuo, ni la ultrajará, ni la golpeará. No le impedirá el cumplimiento de sus obligaciones cristianas como son confesarse, asistir a misa e ir a la Iglesia a los oficios divinos y devociones particulares. No la privará de visitar a todas aquellas personas de su clase y honestidad que la visitaren."[25]

Conclusión

Conformar una pareja y establecer una familia legítima eran ambiciones no siempre realizables en la Nueva Granada del siglo XVIII. La prédica eclesiás-

[24] Archivo Histórico de Antioquia, *Matrimonios*, t. 68, doc. 1819, f. 114, 1792. Distintos casos sobre este mismo tópico son analizados por Bernard Lavallé, en "Divorcio y nulidad en el matrimonio en Lima (1650-1700): la desavenencia conyugal como indicador social", *Revista Andina*, año 4, núm. 2, 1986.

[25] Archivo Histórico de Antioquia, *Criminal*, B 44, leg. 1800-1810, doc. 19, ff. 26r-27v. Diversos casos, en el Archivo Parroquial de Tunja, *Casamiento, Libro de Demandas*, 1779-1799.

tica y civil y, seguramente, la vida misma, enseñaron la necesidad del matrimonio católico. En su búsqueda muchos fracasaron. Otros, con mejor suerte o abandonados a los arreglos tradicionales de las nupcias, iniciaron su vida de familia.

Pero la vida conyugal gozaba de una muy precaria estabilidad. Con frecuencia vivía crisis profundas provocadas por los destinos que la economía colonial imponía a hombres y mujeres, por las desiguales valoraciones de su función en el hogar y por el excesivo autoritarismo masculino. Los hechos relatados han querido mostrar la fragilidad de la vida en el hogar. Quedan por evaluar distintos tópicos. Entre ellos, qué incidencia tenían en la vida conyugal las diferencias tan notables de edad entre los esposos, éstas, ¿acentuaban el autoritarismo de los esposos o las mujeres podían, con inteligencia, sacar partido de su juventud? A lo largo de este ensayo una pregunta ha rondado, y queda sin responder: ¿de qué arcilla estaban hechas las relaciones familiares?, ¿qué conservaba unidas a estas parejas de tan escasa afectividad?

Bibliografía

Avendaño, Rosa, 1991, *Demografía histórica de la ciudad de Tunja, 1750-1819*, Tunja, tesis de posgrado en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Bermúdez, Susy, 1992, *Hijas, esposas y amantes: género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*, Santa Fe de Bogotá, Uniandes.

De la Pedraja, René, 1984, "La mujer criolla y mestiza en la sociedad colonial, 1700-1830", *Desarrollo y Sociedad* (13), pp. 199-229. Santa Fe de Bogotá, CEDE, Uniandes.

Gonzalbo, Pilar (comp.), 1991, *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México.

Jaramillo Uribe, Jaime, 1968, *Ensayos de historia social colombiana*, Santa Fe de Bogotá, Universidad Nacional.

Lavallé, Bernard, 1986, "Divorcio y nulidad en el matrimonio en Lima (1650-1700): la desaveniencia conyugal como indicador social", *Revista Andina*, 4(2).

Lavrin, Asunción (comp.), 1989, *Sexuality and marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press.

McCaa, Robert, 1991, "Gustos de los padres, inclinaciones de los novios y reglas de una feria nupcial colonial: Parral, 1770-1814", *Historia Mexicana*, XL:4 (160) (abr.-jun.), pp. 579-614.

Patiño, Beatriz, 1992, "La mujer y el crimen en la época colonial", ponencia presentada en la Comisión Historia de la Familia del VIII Congreso de Historia Colombiana, Bucaramanga.

Ramírez, María Himelda, 1992, "Las mujeres de Santa Fe de Bogotá a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX"', ponencia presentada en la Comisión Historia de la Familia del VIII Congreso de Historia Colombiana, Bucaramanga.

Rodríguez, Pablo, 1991, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Santa Fe de Bogotá, Simón y Lola Gubérek.

——, 1992, *Cabildo y vida urbana en el Medellín colonial*, Medellín, Universidad de Antioquia.
Salinas, René y Eduardo Cavieres, 1991, *Amor, sexo y matrimonio en el Chile tradicional*, Universidad Católica de Valparaíso.
Vargas, Julián, 1990, *La sociedad de Santa Fe colonial*, Santa Fe de Bogotá, Cinep.

LA VIOLENCIA DENTRO DE LAS FAMILIAS FORMAL E INFORMAL[1]

SONYA LIPSETT-RIVERA
Carleton University

Frecuentemente los sociólogos e historiadores afirman que la violencia contra las mujeres, en general, tiene sus orígenes inmediatos en el poder masculino. Este dominio se deriva de las ventajas sociales, políticas y económicas que la mayoría de los hombres posee dentro de las sociedades. Esto es lo que se justifica y santifica con el concepto de patriarcado.[2] También se asume a veces que este factor patriarcal posee una constante a través de distintas culturas y épocas. Sin embargo, no hay que olvidar que las actitudes del siglo xx en relación con la violencia doméstica difieren de las de las épocas precedentes, y que nuestra concepción de familia –funciones sexuales y relaciones– se han venido transformando con el tiempo. Por tal motivo, la comprensión del significado del concepto *patria potestad* en un lugar y tiempo determinados es fundamental antes de abordar cualquier acercamiento histórico de la violencia entre hombres y mujeres.

La patria potestad, definida en tratados legales y codificada dentro de la propia ley novohispana, daba ciertos derechos de autoridad a los hombres en su trato con las mujeres. Esta potestad negaba a la mujer el derecho de administrar sus propiedades, de escoger su propio asentamiento o, en fin, de poder tomar alguna responsabilidad propia dentro de su vida. En la práctica, sin embargo, estos derechos eran mediados por varios factores, como la necesidad económica que el abandono de los cónyuges imponía a algunas mujeres o en situaciones en que las mujeres actuaban de forma más independiente.[3] Esto hace que la realización social del concepto más popular de patria potestad se haya podido construir fuera de las ceremo-

[1] La investigación para este trabajo fue patrocinada por el Social Sciences and Humanities Council of Canada y el fondo Gr-6 de la Universidad de Carleton. Quiero agradecer a Sergio Rivera Ayala su ayuda en la traducción de este trabajo y, a la vez, su apoyo.

[2] Estudios interesantes sobre el problema son los de Gordon y Pleck. Para América Latina, véanse Boyer, González e Iracheta, y aunque no son estudios sobre este tema, hay también alguna información pertinente en Taylor y Arrom.

[3] Boyer, *passim*; Martin, *passim*.

nias legales del matrimonio. Este punto sale a colación después de examinar los casos de violencia doméstica en México durante el periodo que va de 1750 a 1856. Las disputas domésticas señaladas en los documentos en este periodo y que culminaron en homicidios, muestran que los límites de lo "doméstico" estaban de alguna manera expandidos, ya que dicho concepto es también aplicado a las uniones informales o no consagradas. Al revisar los documentos judiciales, llega a ser claro que, tanto la gente común como los representantes del aparato legal (curadores), tenían una concepción bien estructurada de lo que el término patria potestad significaba dentro de la sociedad. Esta concepción no reproducía tal cual la definición jurídica, ya que se aplicaba tanto a las relaciones matrimoniales como a las uniones libres. Espero que las comparaciones de la violencia doméstica entre las parejas casadas y las no casadas puedan aclarar las concepciones de patria potestad imperantes entonces.

En el mundo hispano, la teoría legal estaba diseñada para apoyar la estructura estamentaria de las instituciones del poder que gobernaban la sociedad, y por extensión, la familia. La mujer, supeditada a tales relaciones de poder, empezaba su subordinación desde niña al deber total obediencia a su padre. Esta sujeción se continuaba y transfería al marido para las que llegaban a la unión matrimonial.[4] Según Silvia Arrom, los hombres podían esperar una obediencia absoluta de sus esposas. En compensación, ellos les proveían "soporte, protección y dirección".[5] De esta relación desigual, la posibilidad de abuso no solamente residía en los hombres, sino que también en las esposas y en la sociedad en general, al aprobar implícitamente el derecho de uno de los cónyuges castigar al otro. Las mujeres reconocían la autoridad de los hombres para disciplinarlas. Sin embargo, en ocasiones éstas se llegaban a quejar cuando los hombres, en el ejercicio de su potestad, usaban medios correctivos sin justificación alguna o fuera de lo que normalmente era aceptado. Hilaria Hernández, al hablar sobre su marido señala que: "me ha dado un mal trato continuado infiriéndome golpes sin darle margen para ello".[6] Richard Boyer y Silvia Arrom dan ejemplos de mujeres que resistieron el alcance de los castigos y golpizas que recibían de los hombres, pero ninguna de ellas intrínsecamente rechazó esta idea masculina de poder y disciplina.[7] En la literatura moral de la época, como los confesionarios, se reforzaba constantemente esta percepción,[8] y la misma sociedad colonial, por lo general, reconocía o aceptaba dichos

[4] Ots Capdequí, p. 96.

[5] Arrom, p. 65.

[6] AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 370, exp. 42, f. 8-8v, 1834. Gordon, p. 251, dice que "The basis of wife-beating is male dominance—not superior physical strength or violent temperament."

[7] Boyer, pp. 263-265, 268; Arrom, p. 236.

[8] Boyer, pp. 252-253, 256-257.

discursos. En los propios códigos legales existe una cierta vaguedad en relación con este supuesto inherente derecho masculino. Pues, aunque la ley española explícitamente otorgaba el derecho a los padres o amos para castigar físicamente a sus hijos, sirvientes o esclavos, el derecho de actuar de la misma manera con las esposas no se encontraba legislado.[9] Sin embargo se asumía dentro del marco cultural.

Las razones que los hombres daban para justificar la violencia contra sus mujeres –claramente explícito en los casos criminales– estaban fundamentadas en la potestad que los maridos poseían de reconvenir a sus esposas. Es muy probable que un gran número de casos de abuso de autoridad se hallen perdidos en el silencio de las víctimas. Posiblemente muchos de ellos no fueron informados a las autoridades o simplemente la documentación es inexistente.[10] Las quejas de violencia doméstica presentadas por las esposas están documentadas dentro de las rúbricas de "malos tratos" y en los de divorcio eclesiástico. Dentro de los casos encontrados, 71 protestaron contra la brutalidad cotidiana de sus esposos, 31 informaron que sus vidas estaban en peligro durante sus matrimonios y 28 documentaron un intento de homicidio a manos de su pareja. Dentro de esos casos, la reacción de las autoridades fue diversa. Por ejemplo, era muy raro que una mujer pudiera ser protegida o separada de su cónyuge para prevenirla de una futura agresión por parte de éste.[11] Los clamores de estas mujeres eran prácticamente ignorados por falta de acciones concretas que pudieran remediar su infortunada situación. Y no era sino hasta la muerte de las querellantes cuando los oficiales se veían forzados a confrontar el problema de la violencia. Cuando la reprimenda masculina llegaba a los límites de lo soportable y la mujer perecía, los oficiales generalmente trataban de reconstruir las circunstancias.[12] Es difícil saber con qué frecuencia ocurrían este tipo de atentados en la sociedad mexicana ya que, hasta el momento mi investigación no es completa. Sin embargo, sospecho que la documentación no lo es tampoco. Desde 1750 hasta 1856, encontré 84 homicidios de mujeres como resultado de la violencia masculina. Pero al examinar los casos durante el periodo comprendido, se encuentra que hay una asiduidad de estos actos de violencia de 1790 a 1830. No me parece factible que esa constante se deba a una repentina explosión de esa clase de homicidios, sino más bien a una posible anomalía en la documentación.

[9] Arrom, p. 72.

[10] Macleod (p. 63) dice que los informes de homicidios de mujeres eran muy inferiores a los hombres.

[11] Véase el trabajo de María Teresa Pita Moreda en este mismo volumen.

[12] Es por esta razón que decidí concentrarme en examinar la violencia "doméstica" principalmente dentro de los casos de homicidio, junto con información proveniente de casos de divorcio eclesiástico, quejas de heridas, golpizas y malos tratos.

Estos actos, aunque no representan la norma, frecuentemente eran la culminación de una historia de violencia entre las parejas. En casi la mitad de los casos en que aparece una información más o menos completa, las autoridades pudieron rastrear antecedentes de violencia de los acusados contra sus esposas o amasias y, además, dentro de la comunidad en donde interactuaban. Por otro lado, no sabemos si las mujeres que llegaron a denunciar a sus cónyuges por maltratos e intentos de homicidio, más tarde hayan pasado a engrosar las listas de uxoricidios. Sin embargo, es claro que las muertes perpetradas por los maridos no surgieron de la nada, sino más bien de un ambiente de violencia. En los casos en que las mujeres salían con vida después de ser atacadas, éstas pudieron dar, *grosso modo,* un testimonio de sus vidas maritales. Muchas veces se quejaban de la "mala vida" y del patrón de abusos de que eran objeto y, con ello, a veces contradecían las historias de amor y buena convivencia que sus parejas declaraban ante las autoridades. Las acusaciones anteriores en contra de los hombres eran utilizadas también para exponer antecedentes de violencia en caso de que la mujer no sobreviviera. Ejemplo de ello es que las autoridades pudieron rastrear dentro de la documentación, que uno de los acusados ya había matado a su anterior esposa.[13] En otros casos, no muchos por cierto, las parejas hablaban del amor que sentían el uno por el otro y enfatizaban, en una forma un tanto verosímil, la muerte ocasionada a la mujer como una aberración.

Cuando los hombres fueron acusados de uxoricidio pocos llegaron a negar el crimen.[14] Más bien trataban de dar una razón que justificara sus extremosos actos. Independientemente de que el testimonio fuera verdad o mentira, las justificaciones de estos hombres estaban tomadas directamente de su experiencia social, ya que sus mismos argumentos los hacían creer en la justicia del castigo infligido. En muchos casos estas explicaciones eran reelaboradas por el curador o abogado de la defensa que las pulía y, a veces, ampliaba. Aun cuando los argumentos de los curadores reflejaban la mentalidad de personas versadas en la ley, revelan una visión del mundo no muy distinta a la de sus clientes.

En general, los medios correctivos utilizados por los esposos que acababan en homicidio, caían dentro de las categorías pertenecientes a la patria potestad. De los 37 uxoricidios, 20 detallaron los móviles y causas del crimen. Cada vez que un marido exponía las razones de su violento proceder, la gran mayoría recurría a explicaciones que caían dentro del

[13] AGN, *Criminal,* vol. 147, exp. 1, ff. 1-108, 1802, Tenango del Valle.

[14] Encontré solamente dos casos en los cuales los hombres acusados de uxoricidio negaron su responsablidad: AGN, *Criminal,* vol. 530, exp. 3, ff. 49-111, 1820, México y AGN, *Criminal,* vol. 46, exp. 14, ff. 342-395, 1810, Cuernavaca.

umbral de la patria potestad. Las únicas excepciones a esta regla se dan cuando la pareja o sólo el marido estaban tan ebrios que él no recordaba lo que había pasado o argüía que definitivamente no era responsable de sus acciones.[15] Otra de las excepciones ocurre cuando el hombre declara que actuó en un "ataque de frenesí", es decir, de locura. Dentro de los subgrupos, las declaraciones muestran una falta de sumisión por parte de las esposas, aun cuando tal insubordinación variara en muchos casos. Por un lado, tenemos a las esposas que rehusaban dar dinero a sus cónyuges borrachos;[16] en el otro, las que insultaban y maldecían a sus maridos con "palabras denigrativas", y aun llegaban a golpearlos, aunque por lo general en defensa propia.[17] Frecuentemente, los maridos mostraban arrepentimiento porque sus procedimientos correctivos hacia tan "indignas" esposas se habían extendido hasta la muerte, por lo que ofrecían tales razones a la corte para justificar sus acciones.[18] Los abogados argumentaban también los mismos motivos, incluso declaraban tenazmente que cualquier esposa que violara la patria potestad con dicho comportamiento, acarreaba para sí los resultados de su conducta.

En el caso contra Francisco Gerónimo, el que su esposa lo hubiera desafiado y alzado la voz, fueron razones suficientes para sostener el caso. Según la defensa, ella transgredió los límites del comportamiento aceptado en las esposas. Esto sucedió cuando, después de que Francisco Gerónimo y su esposa habían regresado de tomar un baño en el río, encontraron que la molendera no había terminado de hacer las tortillas para la comida. Cuando él empezó a regañar a su sirvienta, su esposa le pidió que la dejara en paz, ya que podría provocar que la molendera renunciara y, puesto que ella se encontraba enferma, estaba imposibilitada para realizar las tareas de la molendera. Aunque esta actitud nos parezca poco desafiante, para el

[15] AGN, *Criminal*, vol. 29, exp. 6, ff. 59-113, 1795, Xochimilco; AGN, *Criminal*, vol. 712, exp. 1, ff. 3-27, 1805, México; AGN, *Criminal*, vol. 203, exp. 10, ff. 404-432, 1816, Cuernavaca; AGN, *Criminal*, vol. 2, exp. 2, ff. 31-69, 1791-1792. Chalco; AGN, *Criminal*, vol. 46, exp. 3, ff. 89-125, 1806, Cuernavaca; AGN, *Criminal*, vol. 137, exp. 6, ff. 77-120, 1808. Xochimilco. Las autoridades no aceptaban la excusa de borrachera como tal, pero examinaban testigos para establecer cuánto y cuándo el acusado hahía bebido y a veces no aceptaban que el acusado estaba realmente ebrio en el momento del crimen.

[16] AGN, *Criminal*, vol. 29, exp. 6, ff. 59-113, 1795, Xochimilco; AGN, *Criminal*, vol. 402, exp. 6, ff. 140-148, 1801, México.

[17] AGN, *Criminal*, vol. 29, exp. 6, ff. 59-113, 1795, Xochimilco; AGN, *Criminal*, vol. 262, exp. 11, ff. 160-201, 1803, Cuernavaca; AGN, *Criminal*, vol. 118, exp. 5, ff. 158-183, 1808, Actopan; AGN, *Criminal*, vol. 119, exp. 7, ff. 85-95, 1815, Actopan; AGN, *Criminal*, vol. 235, exp. 12, ff. 82-148, 1802, Coyoacán; AGN, *Criminal*, vol. 2, exp. 2, ff. 31-69, 1791, Chalco; AGN, *Criminal*, vol. 63, exp. 8, ff. 376-443, 1804, Tulancingo; AGN, *Criminal*, vol. 108, exp. 10, ff. 265-277v, 1815, Tulancingo.

[18] Varios autores afirman que no sólo los hombres sino también las mujeres parientes querían imponer la sumisión de las esposas. Véase González Montes e Iracheta Cenegorta, p. 128; Arrom, p. 232; Boyer, p. 263.

abogado de Francisco Gerónimo, sin embargo, no lo fue. El comportamiento de la esposa fue suficiente para describirla como una "muger probocatiba que se buscó a si misma su ruina queriendo probocar y yrritando a su marido de propócito".[19] Aunque el testimonio saca a la luz los problemas alcohólicos de Francisco Gerónimo, su defensor lo describe como un hombre "de genio quieto [y] sosegado, nada probocativo", sin tomar en cuenta el hecho de que su esposa ya lo había acusado de intentar matarla en por lo menos dos ocasiones.[20] Si bien el abogado de Francisco Gerónimo no trajo a colación el alcoholismo de su cliente, lo más importante aquí es que la esposa traspasó los umbrales de la patria potestad al interferir en los derechos del amo para corregir a su sirvienta. Dentro de este conjunto de circunstancias, cuando una esposa violaba las líneas de la autoridad, era muy común esperar la reacción del marido/amo. Al cruzar estas líneas, automáticamente la esposa estaba desafiando los derechos del poder que su marido poseía por ley.

En el caso de José Thomás Mendoza, al tratar de explicar el asesinato de su cónyuge, éste declara que la occisa osó interferir en el momento de castigar a su hija. Esto lo enfureció tanto que volvió los golpes hacia ella. Su abogado enmarcó dichos eventos a la luz de la patria potestad de su cliente y reforzó la demanda de José Thomás Mendoza al declarar "¿qué motivo más justo, para que mi parte se hubiese irritado hasta este último estremo? que verse golpeado de su muger, que por todo derecho está subordinada al marido".[21] Es evidente cómo la actitud de la esposa quebranta las estructuras del poder al mostrar una conducta que va en contra de lo esperado por su condición de subalterna. A pesar de que el abogado reconoce que su cliente debía "estimar a su consorte", al no conducirse la esposa en lo que él llama "términos regulares", por injuriar al "marido de palabra u obra como se verificó en nuestro caso", es de esperarse que el marido reaccionara "con algún castigo moderado, y esa era sin duda la intensión de Mendoza [y] no el de quitarle la vida".[22] El hecho de que José Thomás se haya violentado primero y que su esposa lo haya golpeado para defender a su hija y defenderse ella misma, no fue tomado en consideración dentro del litigio. El caso fue reducido al hecho de la esposa respondona que merecía el castigo.

El enojo que producían los casos de mujeres que golpeaban a los hombres es un tema que aparece con alguna frecuencia en los documentos criminales. Ante los ojos de los abogados defensores dichos actos se tomaban como una provocación de la esposa, aunque ésta sólo actuara en

[19] AGN, *Criminal*, vol. 262, exp. 11, ff. 190-193, 1801, Cuernavaca.
[20] AGN, *Criminal*, vol. 262, exp. 11, ff. 165v-166, 1801, Cuernavaca.
[21] AGN, *Criminal*, vol. 712, exp. 1, ff. 18-19, México.
[22] AGN, *Criminal*, vol. 712, exp. 1, ff. 18-19, 1805, México.

defensa propia. Cuando Camilo José intentó violar a una viuda que vendía pulque en la puerta de su casa, la vendedora, en su intento por defenderse de su atacante, lo recibe con algunos golpes. Esto hace que Camilo se enfurezca y la mate. El abogado del acusado enfatiza que no se debería responsabilizar a su cliente ya que la mujer había propiciado en él un terrible enojo al golpearlo con un mísero palo.[23] Aun cuando Camilo José estaba quebrantando las leyes civiles y eclesiásticas con su comportamiento, y por lo tanto no pudo justificar el intento de violación, pudo por lo menos alegar que la muerte de la mujer fue debido al enojo que ella misma había provocado en él.

Esta supuesta provocación dirigida a la autoridad masculina no era el único motivo argüido por los maridos y sus abogados. Otros argumentos se centraban en la manera de comportarse la mujer domésticamente. En otras palabras, si realmente asumía la esperada domesticidad ideal (esta idea no está definida en los casos estudiados ni por las recientes investigaciones en la materia), su desempeño como esposa, madre y ama de casa.[24] A veces los hombres se quejaban de negligencia hacia los hijos, de la falta de comida a la hora del trabajo o cuando regresaban a sus hogares, es decir, la causa que argumentaban algunos maridos era una total despreocupación de las esposas en sus tareas domésticas.[25] Bernardino Antonio, por ejemplo, se puso furioso cuando al llegar a casa se encontró con los niños llorando. Su primera reacción fue golpear al primero que encontró. Pero cuando su esposa trató de defender a su hijo, él la acusó de no darles de comer y, consecuentemente, la asesinó.[26] Aquí, Bernardino argumenta un desafío a su autoridad como la razón del castigo infligido. Además, destaca particularmente el pobre desempeño de su esposa en su papel de madre y ama de casa, por lo que ese indigno comportamiento debía ser corregido y guiado por él. Otra forma de desaliño era la embriaguez que, en algunos casos, fue presentada aislada y en otros fue considerada la razón fundamental para desatender la casa y los hijos.[27] La visión idealista de las mujeres dentro del utópico ámbito doméstico, realmente entra en boga hasta mediados del siglo XIX con la mentalidad victoriana.[28] Sin embargo, ya existía

[23] AGN, *Criminal*, vol. 25, exp. 1, ff. 21-22, Huichapan.

[24] González Montes e Iracheta Cenegorta (p. 129), encontraron que durante el porfiriato los maridos de Tenango golpeaban a sus esposas si no tenían la comida lista, si la mujer les había servido con insolencia o si ella se quejaba de su borrachera.

[25] AGN, *Criminal*, vol. 118, exp. 5, ff. 158-183, 1808, Actopan; AGN, *Criminal*, vol. 206, exp. 1, ff. 1-29, 1819, Tenango del Valle; AGN, *Criminal*, vol. 218, exp. 7, ff. 298-316, 1818, Toluca; AGN, *Criminal*, vol. 42, exp. 15, ff. 426-519, 1802, Pachuca; AGN, *Criminal*, vol. 262, exp. 11, ff. 160-201, 1803, Cuernavaca.

[26] AGN, *Criminal*, vol. 118, exp. 5, ff. 158-183, 1808, Actopan.

[27] AGN, *Criminal*, vol. 189, exp. 7, ff. 308-329, 1808, Malinalco; AGN, *Criminal*, vol. 206, exp. 1, ff. 1-29, 1819, Tenango del Valle; AGN, *Criminal*, vol. 131, exp. 38, ff. 425-480, 1802, Xochimilco.

dentro del ambiente de la sociedad colonial la idea de que las madres y esposas cargaban ciertas responsabilidades y que, de no cumplirlas, los maridos estaban capacitados para corregir sus comportamientos.

Si bien la teoría legal en relación con la patria potestad o autoridad masculina ha sido una guía para entender las relaciones entre maridos y esposas en la época colonial, los supuestos culturales que van más allá de los codicilos de la ley son aceptados no sólo por la sociedad sino también por las mismas autoridades, cuyo juicio pudo haber tenido gran relevancia en la realidad cotidiana. Así, las uniones libres, es decir, las no consagradas por el santo matrimonio, eran comunes en la sociedad del México colonial. Dentro de esta clase de uniones, hombres y mujeres, así como las estructuras sociales que las rodeaban y presenciaban, construían un tipo informal de patria potestad que tanto los sujetos participantes como sus abogados clamaban a las autoridades oficiales. Las parejas no necesitaban una ceremonia matrimonial para que el hombre involucrado en este tipo de relaciones sintiera que la mujer estaba bajo su jurisdicción. Como los casos entre marido y esposa, las reprimendas infligidas a las amasias eran raramente notificadas, a menos que terminaran en asesinato. Aun así, estos pocos ejemplos revelan cómo la sociedad mexicana concebía la relación de las parejas en unión libre.

En teoría, los hombres acusados de asesinar a sus amantes no podían caer dentro de la categoría legal de los esposos. Sin embargo, esta ausencia de lazos legales no les impidió alegar las mismas razones y motivos que los esposos. Por ejemplo, en dos casos los acusados alegaban cómo la desobediencia de sus amasias los había encolerizado tanto que no pudieron evitar sus muertes.[29] A pesar de la ausencia legal de tales relaciones, el abogado representante de José Cristóval de Ortega argumentaba que la relación sexual que su cliente mantenía con la viuda Rosalía Manuela Romero le daba ciertos derechos. La parte acusada declaraba que como "sostenía ilícito trato con Rosalía Manuela, [ésta] estaba en cierto modo subordinada a él".[30] Y cuando ella rehusó irse con José Cristóval, esto lo hizo irritarse a tal extremo que la mató. En este ejemplo se puede ver que una relación sexual podía significar, no sólo ante los ojos de la comunidad, sino ante los letrados, que la mujer que aceptaba un amasiato sobrentendía su subordinación al amante.[31] Dentro del contexto de estas prerrogativas masculinas,

[28] Arrom, pp. 259-261.

[29] AGN, *Criminal*, vol. 47, exp. 4, ff. 106-185, 1813, Cuernavaca; AGN, *Criminal*, vol. 147, exp. 1, ff. 1-108, 1802, Tenango del Valle.

[30] AGN, *Criminal*, vol. 147, exp. 1, ff. 86-88, México, mayo 17 de 1805, Juan José Monroy, procurador de indios.

[31] Socolow ofrece datos de unos casos similares en la Argentina colonial.

las amasias esencialmente tenían que comportarse con la misma prudencia y sumisión que se esperaba de una esposa.

Esta racionalización de la violencia masculina contra sus concubinas no sólo era astutamente manipulada por los curadores, sino además considerada válida, tanto por algunos acusados como por las mismas autoridades. José Antonio Bonilla, un soldado de 19 años, asesinó a su amante por dos razones: primero, porque la vio con otro hombre, y segundo, porque cuando quiso corregirla, ella desafió su autoridad. Los oficiales le preguntaron: "¿Qué dominio o autoridad tuvo para haberle dado el grito que le dio por su nombre?, ¿por qué convenios tenía facultad para haberlo hecho?"[32] Puesto que José Antonio Bonilla no estaba casado con ella ante las leyes, no tenía ningún derecho para corregirla. Sin embargo, aun cuando los jueces sabían que la occisa no era su esposa, sus preguntas implicaban que reconocían, en cierta forma, la posible existencia de la patria potestad construida dentro de la unión libre. El acusado no titubeó en responder "que era su amiga, y le dió zelo haberla visto con otro hombre pues, él que expone, le daba todos los días lo que necesitaba para su manutención".[33] Además, el joven soldado añadía que, al mismo tiempo que proveía a su esposa e hijo con los requerimientos necesarios, mantuvo a su amante durante un periodo de dos meses. Es interesante señalar la analogía que el acusado hace de ambas relaciones pues, como él mismo infiere, el mantener a ambas mujeres le daba iguales derechos de autoridad sobre las dos. Es decir, la ayuda financiera le daba acceso a la patria potestad. La autoridad que dicha ayuda monetaria daba fue puesta en juego también por doña Luisa Ayala cuando, en su petición de divorcio eclesiástico, argumentaba: "¿Quál es la autoridad de un marido sobre una muger que no mantiene? Donde no hay refectorio no hay obediencia".[34]

Las razones que los hombres daban cuando cometían asesinatos, ya sea de sus esposas o amasias, se ajustaban al concepto de patria potestad. Los maridos asesinaban a sus esposas por celo, desobediencia, desafío a su autoridad o descuido en las tareas del hogar. Por otro lado, las amasias no solamente podían ser asesinadas por las mismas razones, sino algunas lo eran por tratar de romper la relación con sus amantes. De los motivos de asesinato dados por los amantes, sólo este último no aparece en los argumentos de los uxoricidas. Las similitudes tan notables en las razones individuales parecen reforzar la noción de que la sociedad mexicana reconocía de alguna manera la construcción informal de la patria potestad fuera de las uniones consagradas. El estado civil del hombre no parecía

[32] AGN, *Criminal*, vol. 459, exp. 5, ff. 237-238v, 17 de noviembre de 1810.
[33] *Ibid.*
[34] AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 874, exp. 7, 1833, Ixtacalco, divorcio de Doña Luisa Ayala y Don José María Coria.

tener gran importancia, puesto que el número de maridos que asesinaban a sus amantes es similar al de los solteros. La autoridad sobre la mujer estaba socialmente aceptada y no estaba directamente ligada a las instituciones o a las leyes.

Aparte de los celos, la razón más común por la que los hombres atacaban a sus amantes era el intento de éstas de romper la relación. A primera vista, esto parecería una simple cuestión de rabia. Sin embargo, más allá de esa acrimonia se dilucida otra explicación para tan fuerte reacción: el intento de las mujeres por despojarse de las redes de la patria potestad, lo cual constituía un desafío a la autoridad masculina. El factor detonante en varios de los homicidios parece haber sido que la mujer, en su decisión de romper la relación, dejaba de obedecer a su amante, incluso lo llegaba a retar. En el caso de Pablo Durán, casado, asesina a Ysidora Velásquez con quien había tenido una relación. En su testimonio, el acusado explica que al tratar de sacar a Ysidora de la casa de sus padres para continuar con la relación, ella y su madre le impidieron consumar su objetivo.[35] Éste fue el motivo que él dio para justificar el fatal desenlace. El soldado Roque Molina se enfureció cuando su amante rehusó salir de la casa de su madre para irse con él. Antes de apuñalarla, le gritó: "Pues no la he de gozar yo: no la ha de gozar otro".[36] Estos hombres, como los otros, creyeron que una vez que habían tenido relaciones sexuales con una mujer, aun sin haberse casado con ella, éstas le debía obediencia. La actitud reacia por parte de las amasias no era aceptada por los hombres, aun cuando ellas enmarcaban su rechazo como un seguimiento de los preceptos de la Iglesia para ganar conciencia y moralidad.

Si bien los argumentos masculinos que trataban de justificar la actitud violenta hacia sus esposas o amasias eran virtualmente similares, muchas de las circunstancias que giraban alrededor de los casos eran disímiles. Por ejemplo, las esposas estaban de alguna manera mucho más protegidas por sus familiares o vecinos. En casi la mitad de los casos de uxoricidio reportados, una persona o varias trataron de intervenir en las agresiones del marido. En contraste, era poco probable que alguien interviniera en las riñas violentas dentro de las uniones libres. De los 14 ejemplos de este tipo, sólo en tres casos un tercero intentó interponerse entre la pareja. Curiosamente, en las uniones libres, la gente que trató de intervenir fue descrita en dos casos como sirvientes y en otro como un compadre. Aquí, la familia y los vecinos no aparecen como agentes protectores, lo cual evidencia la

[35] AGN, *Criminal*, vol. 583, exp. 14, ff. 321-324v, México, 15 de noviembre de 1803.

[36] AGN, *Criminal*, vol. 530, exp. 5, ff. 159v-160v, México, 7 de marzo de 1820, declaración de María Josefa Esparza.

falta de esa red protectora de que disponían las esposas contra la violencia doméstica.

Sin embargo, aun cuando las esposas podían esperar alguna intervención o protección ante un ataque de sus cónyuges, sus hogares no dejaban de ser lugares peligrosos. Esto se corrobora por el hecho de que las mujeres casadas eran frecuentemente atacadas dentro del hogar, a diferencia de las mujeres en unión libre que lo eran en la vía pública. Parte de la actitud patriarcal consistía frecuentemente en reducir la movilidad de las esposas e hijas con el propósito de poseer un control de su sexualidad.[37] Esto se puede ver en las peticiones de divorcio eclesiástico, en donde los maridos mostraban un afán de vigilar el movimiento de sus cónyuges dentro de los espacios domésticos tradicionalmente asignados a la mujer. Se llegaba a veces al extremo de prohibirles la salida de sus hogares, incluso para ir a misa. En otras ocasiones las encerraban en cuartos o incineraban sus prendas de vestir.[38] En lo concerniente a las amasias, los hombres se frustraban cuando perdían el control sobre ellas. Esto está claramente simbolizado cuando, con frecuencia, éstos trataban de sacar a las mujeres de sus casas y llevarlas a un lugar controlado por ellos. Algunas mujeres reconocían este patrón y trataban de buscar lugares donde esconderse y evitaban a toda costa los lugares públicos. Antes de su muerte, María Michaela Corona, viuda, describía cómo José Lorenzo la persuadió para que fuera su amante, y sólo le bastó una semana de vivir con él para que le diera una "mala vida". En su intento por cortar la relación, la señora Corona tomó algunos trastos y se escondió en la casa de una vecina. Para su desgracia, José Lorenzo la pudo encontrar para después matarla.[39] Otras mujeres en su intento por finalizar sus amasiatos, con frecuencia se recluían en lugares donde el amante no podía encontrarlas. Desafortunadamente, al verse obligadas a salir de sus aposentos llevadas por necesidades de la vida diaria, como ir a buscar agua, algunas de ellas eran asesinadas.[40] Por el contrario, para las esposas el lugar más peligroso era el hogar y era poco probable que fueran atacadas en los lugares públicos. La ironía de esta delimitación espacial era que dentro de la cultura hispánica, las mujeres

[37] González Montes e Iracheta Cenegorta, p. 129.

[38] AGN, *Criminal*, vol. 577, exp. 7, ff. 140-191v, 1783, México; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 76, exp. 21, 1854, México; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 292, exp. 30, 1790, México; AGN, *Civil*, leg. 92 parte 2, sin núm., 1848, México (divorcio de doña Josefa Carrera y don José Espinosa); AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 470, exp. 17, 1836, México; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 470, exp. 19, 1836, México; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 717, exp. 56, 1852, Tochimilco; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 717, exp. 83, 1853, Atotonilco el Grande; AGN, *Bienes Nacionales*, leg 854, exp. 4, 1807, México; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1128, exp. 1, 1788, Mextitlán.

[39] AGN, *Criminal*, vol. 339, exp. 1, ff. 2-2v, Puebla, 6 de diciembre de 1788.

[40] AGN, *Criminal*, vol. 116, exp. 11, ff. 202-220, 1803, México; AGN, *Criminal*, vol. 147, exp. 1, ff. 1-108, 1802, Tenango del Valle; AGN, *Criminal*, fol 375, exp. 3, ff. 77-171, 1809, Puebla; AGN, *Criminal*, vol. 693, exp. 11, ff. 303-319, 1811, Puebla.

idealmente permanecían aisladas de la sociedad como parte del mecanismo protector del patriarcado. Pero en realidad este aislamiento del mundo exterior podía aumentar la vulnerabilidad de las mujeres.

Si bien los abogados y sus clientes constantemente reiteraban los derechos de patria potestad dentro de las dos formas de uniones, las sentencias no reflejaban el mismo criterio para ambas. Los maridos recibían regularmente penas mucho más leves que las impuestas a los amantes. De los 17 casos de uxoricidio, en los cuales la sentencia se da a conocer, 10 de ellos recibieron indulto. En comparación, de los ocho casos de amasias asesinadas, sólo dos de los acusados fueron indultados. Uno de ellos encontró a su amante haciendo el amor con otro; el otro arguyó la posible infidelidad de la mujer.[41] Estos casos entraban en el ámbito de crímenes ejecutados en defensa del honor varonil. Esta racionalización de la violencia era muy aceptada dentro de la sociedad mexicana.[42] Entre los hombres que no fueron favorecidos con el indulto, las penas para los amantes eran más severas que para los esposos. Los maridos recibían sentencias que iban desde el exilio de su pueblo hasta 10 años en presidio. Dentro de los casos aquí estudiados, esta última pena parece fuera de lo normal. Los castigos más comunes eran de cinco a siete años en trabajos públicos. En el caso de la condena de 10 años, el marido fue acusado de ahorcar a su esposa. Si bien éste negó su culpabilidad, las autoridades no creyeron su versión de que la occisa se había suicidado. Más bien les pareció un crimen premeditado y a sangre fría, no como en los otros casos, en donde la pasión había provocado el crimen. Por lo tanto manifestaron una completa repugnancia a dicho acto, y como tal lo juzgaron.[43] Los hombres que mataban a sus amantes, en contraste, recibían sentencias más largas, que iban desde los siete y medio años de trabajos en el camino a Perote, hasta los 10 años de presidio, además del exilio permanente de sus pueblos.

La disparidad en el rigor y aun la aplicación de los castigos parece indicar que las autoridades no aceptaban del todo las razones que los amantes insistentemente intentaban suscribir bajo la patria potestad. Sin embargo, este contraste podría ser explicado de otra manera. Los maridos generalmente asesinaban a sus esposas dentro del hogar, por lo que podían argumentar que las circunstancias del momento los habían empujado a cometer un crimen no deseado. Las autoridades judiciales encontraban

[41] AGN, *Criminal*, vol. 47, exp. 4, ff. 106-185, 1813, Cuernavaca; AGN, *Criminal*, vol. 64, exp. 3, ff. 60-64, 1821, Tulancingo.

[42] Para estudios sobre el honor dentro de la sociedad de herencia mediterránea, véase Pitt-Rivers, 1965. Para estudios sobre el honor en la sociedad mexicana, véase Seed, 1988; Gutiérrez, 1988.

[43] AGN, *Criminal*, vol 46, exp. 14, ff. 342-395, 1810, Cuernavaca.

tales argumentos menos repugnantes que los actos premeditados, que con frecuencia cometían los hombres que atacaban a sus amantes, ya que, por lo regular, éstos se veían obligados a buscarlas, por estar fuera de sus alcances; por esa razón, tales crímenes parecían más bien deliberados que nacidos de las circunstancias. En los dos casos en que los amantes fueron perdonados, el descubrimiento de la traición amorosa implicaba una reacción inmediata por parte de los acusados, por lo que sus actos no fueron considerados "alevosos". El ejemplo más típico de ello es el de Felipe Guardia, quien al ver a su amasia con otro hombre de regreso a su casa a las seis y media de la mañana, esperó fuera de la accesoría hasta las ocho y media, para asesinarla cuando ella salía de su casa para buscar agua. El acusado y su defensor trataron de hacer aparecer este crimen como un acto provocado por la pasión. Sin embargo, los jueces dictaminaron que después de dos horas, la ceguedad causada por sus celos fue remplazada por la premeditación. Fue condenado a diez años de servicio en los batallones de la Marina.[44] La diferencia entre las sentencias por uxoricidio y homicidio de amantes no parece reflejar la aceptación del argumento de patria potestad, sino más bien, sus distintas coyunturas. La naturaleza menos espontánea de los crímenes contra las amasias y las acusaciones de alevosía que ello implicaba, eran más sujeto de oprobio y, por ello, provocaban condenas mucho más duras dentro de la concepción jurídica de entonces.

La resistencia femenina se manifestaba normalmente por medio de quejas ante las autoridades. Las mujeres demandaban la censura o el encarcelamiento de los cónyuges agresivos. Pero cuando éstos les colmaban la paciencia, ellas tenían la posibilidad de buscar el divorcio eclesiástico. Los historiadores Richard Boyer y Silvia Arrom han revisado estas fuentes y encontraron que las mujeres trataban de evitar abusos considerados demasiado rigurosos. Aun cuando las mujeres hacían uso de tales instancias, aceptaban que sus esposos tenían el derecho de castigarlas, aunque no a grados tan violentos.[45] Es difícil juzgar hasta qué punto las demandas hechas por mujeres contra sus maridos podían prevenir futuros abusos. Una solución comúnmente tomada por las mujeres de las clases populares era la de abandonar a los maridos abusivos.[46] En dos casos, por ejemplo, las mujeres optaron por envenenar a sus maridos, pues no aguantaron los excesos de éstos. Las acusadas explicaron sus actos como un medio de escapar de los atropellos de la vida marital. Una de ellas, Lorenza

[44] AGN, *Criminal*, vol. 693, exp. 11, ff. 309v-310, y 317v-318v, 1811, Puebla.

[45] Boyer, pp. 263-265, 268; Arrom, p. 236.

[46] Arrom, p. 227. Lugarda Telles, por ejemplo, explica que se fugaba del hogar de su marido porque la trataba mal dándole ningún alimento o ropa y maltratándola. AGN, *Civil*, leg. 87, parte 1, sin exp., ff. 3-4, 1831, México.

Juliana, había dejado a su esposo tres veces. Cuando la acusaron del asesinato de éste dijo que el occiso le daba una "mala vida", y que un vecino, Juan Thomas, que tenía noticia de ello, "le ofreció *una yerba para que se sosegara, y no le diera tan mal trato*, pretendiendo, al mismo tiempo, amistad ilícita con ella".[47] La otra acusada, Josefa María, dio la misma explicación, incluso contrastó el comportamiento de su amante con el despotismo del finado: "que es cierto vivía en mal estado con Mathías de Santiago porque no la aporreaba, como su marido, pues [este último] hasta le rompía la cabeza".[48] Ruth Behar señala que ciertas mujeres utilizaban magia y alianzas con el Diablo con el fin de controlar el abuso de sus esposos.[49]

Los casos de divorcio eclesiástico revelan que algunas mujeres asumían actitudes violentas hacia sus maridos. Ellas mismas argumentaban que a veces esta hostilidad se debía al comportamiento de sus esposos. En siete casos de divorcio eclesiástico, los maridos se quejaban del mal trato que recibían de sus esposas. Se quejaban de araños, golpes y hasta intentos de quitarles la vida.[50] Cuando Josef de Roxas pretendía disciplinar a su hija, su esposa lo llamó "Xitano Yndigno Gurumete", después de corretearlo hasta afuera de la casa, en donde, junto con la vecina, le quitaron los calzones y le agarraron "las partes".[51] Esta escena, aunque parezca un poco insólita, puede mostrar las situaciones humillantes que algunos hombres vivían, sobre todo si consideramos el ambiente machista de la sociedad colonial que esperaba del hombre comportamientos totalmente contrarios al analizado arriba. Para el señor Roxas probablemente fue muy difícil dar más notoriedad de tal humillación pública, e ir a denunciar su caso ante las autoridades. ¿Cuántos hombres como Josef Roxas pudo haber habido que, ante el miedo al ridículo, prefirieron callar abusos de violencia femenina que denunciarlos? El rastreo de las quejas de los maridos víctimas puede arrojar luz sobre diferentes situaciones de violencia y resistencia femenina que, aunque no cotidiana, existían en la sociedad mexicana.

[47] AGN, *Criminal*, vol. 140, exp. 6, ff. 177-178v, 1799, Malinalco, 17 de mayo de 1800.

[48] AGN, *Criminal*, vol. 29, exp. 13, ff. 349-349v, Xochimilco, 20 de febrero de 1790.

[49] Behar, *passim*.

[50] AGN, *Civil*, leg. 92, parte 2, sin núm., 1848, México, divorcio de José María Arce y Manuela Velásquez; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 292, exp. 26, 1790, México, divorcio de Josef de Roxas y doña María Camila Rodríguez; AGN, *Civil*, leg. 92, parte 2, sin núm., 1848, México, divorcio de don Francisco Coste y doña Guadalupe Manrera; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 717, exp. 102, 1853, México, divorcio de don Teófilo del Pozxo y doña Guadalupe Varela; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 905, exp. 24, 1777, México, divorcio de don Joseph Lis y doña María Masaforno; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1128, exp. 1, 1788, México, divorcio de don Pedro de Orta y doña Juana de Ysla; AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1090, exp. 14, 1776, México, divorcio de don Augustin de Mesa y doña Manuela Villavicencio.

[51] AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 292, exp. 26, 1790, México, divorcio de Josef de Roxas y doña María Camila Rodríguez.

Así, tanto la práctica social como los comentaristas jurídicos daban a los maridos una supuesta licencia para corregir a sus esposas. Esta sanción se interpretaba no solamente como un permiso para golpearlas sino también para corregir a todas aquellas que se encontraban bajo el dominio de la autoridad masculina. Algunos historiadores han examinado el problema de la violencia doméstica, sin embargo sus estudios se reducen al ámbito de las uniones reconocidas oficialmente. Por supuesto, la violencia entre hombres y mujeres no se limitaba a esos parámetros. Dentro de la sociedad colonial, los hombres agredían a sus parejas —esposas o amasias— porque desafiaban su autoridad de muy distintas maneras. Si bien el modo de justificar tales agresiones no varía mucho cuando se comparan las uniones libres con las consagradas, las similitudes no llegan a ser exactas. Los espacios más peligrosos para las esposas eran los lugares más seguros para las amasias y viceversa. Esto influye de algún modo para que las penas aplicadas fueran distintas. Así, el estudio de la violencia dentro de la familia formal e informal nos permite adquirir una nueva percepción social del concepto de patria potestad y del modo en que afectaba la vida de las mujeres novohispanas.

Bibliografía

Arrom, Silvia, *The women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, 1985.

Behar, Ruth, "Sex and sin, witchcraft and the Devil in late-colonial Mexico", *American Ethnologist*, 14:1(1887):34-54.

Boyer, Richard, "Women, *la mala vida*, and the Politics of Marriage", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Nebraska, 1989.

González, Soledad y Pilar Iracheta, "La violencia en la vida de mujeres campesinas: el distrito de Tenango, 1880-1910" en *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, 1987.

Gordon, Linda, *Heroes of their own lives. The politics and history of family violence, Boston, 1880-1960*, Nueva York, 1988.

Gutiérrez, Ramón, *When Jesus came, the Corn Mother went away. Marriage, sexuality and power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, 1988.

Macleod, Murdo, "Death in Western Colonial Mexico: Its place in village and peasant life", en Mark D. Szuchman (comp.), *The middle period in Latin America. Values and attitudes in the 17th-19th centuries*, Boulder, 1989.

Martin, Cheryl E., "The ethos and limits of patriarchy in eighteenth-century Chihuahua", ponencia presentada en la reunión del Rocky Mountain Council on Latin American Studies, Vancouver, 1993.

Ots Capdequí, José María, *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

Pitt-Rivers, Julian, "Honour and social status", en J.G. Peristiany, *Honour and shame, the values of mediterranean society*, Londres, 1965.

Pleck, Elizabeth, *Domestic tyranny, the making of american social policy against family violence from colonial times to the present*, Nueva York, 1987.

Seed, Patricia, *To love, honor and obey in colonial Mexico. Conflict over marriage choice, 1574-1821*, Stanford, 1988.
Socolow, Susan M., "Women and crime in colonial Buenos Aires", *Journal of Latin American Studies*, 12, pp. 39-54, 1980.
Taylor, William, *Drinking, homicide, and rebellions in colonial Mexican villages*, Stanford, 1980.

CONFLICTOS FAMILIARES Y TRIBUNALES DE JUSTICIA A FINALES DE LA COLONIA: ALGUNOS CASOS NOVOHISPANOS

MARÍA TERESA PITA MOREDA
University of Evansville

Este trabajo se centrará, mediante el análisis de diferentes casos, en el papel de los mecanismos institucionales a los que se recurría como mediadores en los conflictos familiares. En este sentido, los tribunales de justicia actuaron más frecuentemente como agentes de protección de la estabilidad familiar que como sistema de justicia retributiva. En este contexto, recurrir a los tribunales de justicia desde la familia tuvo, en principio, el objetivo de restaurar "la normalidad" cuando ésta resultaba amenazada por situaciones de recurrente conflicto doméstico.

Las causas reales de la discordia doméstica pueden reducirse a dos razones fundamentales. Primero la imposibilidad, ya fuera teórica o real de controlar los comportamientos individuales de los miembros de la familia, sobre todo de las mujeres, y en segundo lugar, la situaciones de sevicia y malos tratos del cabeza de familia hacia su cónyuge. Estas dos razones podían o no superponerse y, por supuesto, en cada unidad doméstica adoptaban una fisonomía distinta, aunque las causas de fondo se redujeran a las ya mencionadas. En cualquiera de estas circunstancias la mujer aparece con un claro protagonismo, ya fuera como "delincuente" o como "víctima".

Para la historia de la mujer, el análisis del conflicto doméstico ilumina la vida cotidiana de las partes en discordia, las expectivas que de las mujeres en general tenía la sociedad, los mecanismos de poder en el interior de la unidad familiar, y el margen de libertad o confinamiento dentro de cada casa. Cuando se apelaba a las autoridades para restaurar la paz familiar se hacía por medio de la denuncia del individuo perturbador del orden doméstico. Evidentemente, en ellas se pretendía captar la simpatía del juez y las autoridades mediadoras en el conflicto. Por supuesto, las circunstancias expresadas en la denuncia quedaban realzadas o mitigadas según favoreciera o no su coincidencia con el sistema de valores de los grupos sociales que componían los tribunales.

Veamos una de ellas: José Lis, incapaz de poner "orden" en su propia casa, se vio "obligado" a recurrir a los tribunales para imponer autoridad a su problemática cónyuge, María Mazajorno.[1] Como no había delito concreto, en su denuncia tuvo que recrear el "infierno doméstico" en el que vivía. El discurso utilizado es casi más explícito que el contenido:

> Cuando mi parte contrajo matrimonio con la susodicha, bien supo ésta que era viudo, que tenía tres hijos que era preciso tenerlos consigo para su buena educación... La compañía de los hijos no ha sido para otra cosa que para una continua guerra, de tal modo que se vio don José en la necesidad de separarlos y ponerlos en casa de una comadre suya, de donde asi mismo los quitó porque dio su mujer en que estaba en incontinencia con la tal comadre, sin más razón que su genio díscolo e inquieto, como que jamás probaría semejante cosa.
>
> No parando en esto la intrepidez de doña María, sino que llega a tanto su desvergüenza que en las continuas historias que tiene le grita ser un (hablo con el respeto debido) alcahuete, cornudo y otras palabras de sumo improperio. No bastando para contenerlas a ella y a una hermana y madre suya, la prudencia de don José, pues ha llegado el caso de hincarse de rodillas y ellas tan lejos de amainar que a cada rato le aporrean y señalan la cara a araños (sic). Agravándose la licencia... que todo el día anda en la calle, sin cuidar de si mi parte come o no come, no atendiendo ni aun al cuidado de su ropa.
>
> De manera, que no le queda a mi parte otro arbitrio que el presente....y que se pase a doña María al recogimiento...

La situación presentada es tan dramática que no deja de inducir a compasión hacia el pobre marido. En este caso, la denunciada es presentada como antítesis de lo que debía ser una mujer, definiéndola incluso con atributos masculinos como la intrepidez. Se le niegan también características definitorias femeninas como la vergüenza y sutilmente se la pone fuera de la protección que la ley proporcionaba a las mujeres "honestas", al decir que estaba todo el día en la calle.[2] Las razones que ella podría alegar quedaban neutralizadas al hablar de su genio díscolo e inquieto y se pasa muy por encima la posibilidad del adulterio de él.

El contraste en la pareja es puesto de relieve comparando la supuesta actitud conciliatoria del marido con la de su esposa, la cual, además de utilizar adjetivos infamantes por ley, recurría a la violencia física, negando así la supuesta debilidad femenina. Incluso la apostilla de hablar "con el respeto debido", no hacía más que resaltar la falta de éste en su relación con los demás de que la denunciada hacía gala.[3]

[1] AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 205, exp. 24, 1776-1777. A esta referencia se remite toda la información y citas textuales pertinentes a este caso.

[2] Partida VII, títulos XVII-XIX.

[3] La legislación consideraba como injuria la utilización de epítetos como "cornudo" y otros similares a los contenidos en la denuncia. Cf. *Novísima recopilación*, libro XII, título XXV, ley I.

Parte del honor masculino estribaba en poder controlar el comportamiento de su esposa e hijos.[4] José Lis estaba poniendo de manifiesto la imposibilidad física y moral de poder hacerlo. Ante este panorama no es de extrañar que tuviera que recurrir a las autoridades para hacerse imponer y, de paso, librarse de su cónyuge. Su procurador realizó bien su trabajo y el provisorato ordenó la reclusión de María Mazajorno en el recogimiento de la Misericordia. Evidentemente, María no se conformó y utilizó todos los recursos a su alcance para salir de allí.

María y otras como ella tuvieron que responder de su supuesta conducta delictiva ante los tribunales de justicia. Las historias personales de cada una son muy distintas, las acusaciones muy similares. Los denunciantes fueron sus mismos esposos. Los motivos que llevaron a las querellas criminales variaron, pero coincidieron en la dificultad de hacer cumplir a sus mujeres con los códigos de comportamiento que como maridos y cabezas de familia sentían que tenían el derecho de demandar. Siempre se hizo referencia a una conducta social y sexual indebida, combinándose con frecuencia la acusación de estar en la calle con la de adulterio.[5] Podría incluso plantearse la pregunta de si no fueron sus personalidades las que ocasionaron los problemas. Tradicionalmente, a la mujer, independientemente de su grupo social, se le exigía una conducta "plácida" y "sumisa" que en estas protagonistas no se dio. De hecho, las dificultades cotidianas para negociar los comportamientos femeninos en términos aceptables para ambas partes de las parejas, fue lo que realmente provocó el recurso a los tribunales. En muchos de los adulteriós femeninos que se trajeron ante los tribunales, se observa que las razones que llevaron a las denuncias no se debieron tanto al delito en sí, como a ser el último intento de imposición de la autoridad patriarcal que la sociedad les reconocía, pero que en la vida diaria les resultaba imposible ejercer.

De entre los delitos privados más comunes en la mujer, el adulterio era el mejor tipificado y al que cualquier mujer casada resultaba más vulnerable. Sobre el papel sus penas eran muy duras, pudiendo incluir hasta la muerte de ambos involucrados a manos del marido ofendido.[6] La realidad era muy distinta. Si el adulterio llegaba a denunciarse a las autoridades

[4] La evidencia aportada por W. Taylor demuestra que el hombre mexicano respondía muy emocionalmente cuando se cuestionaba su masculinidad o su habilidad para controlar el comportamiento de su esposa. Cf. William Taylor, *Drinking, homicide and rebellion in colonial Mexican villages*, Stanford, Stanford University Press, 1979, pp. 93-95.

[5] Véase entre otros AGN, *Clero Regular y Secular*, 203, exp. 7, 1783 y *Clero Regular y Secular*, 145, exp. 1, 1784-1785; AGN, *Criminal*, 582, exp. 1, 1802 y *Criminal*, 454, exp. 6, 1802; AGN, *Historia*, 158, exp. 11, 1777-1780, entre otros.

[6] Un marido ofendido recordó al tribunal la vigencia de esas leyes por no estar expresamente derogadas, aunque reconoció que ya no estaban en uso. Cf. AGN, *Criminal*, 367, exp. 3, 1797.

municipales, a menudo se resolvía en audiencias informales y procedimientos sumarios, a no ser que el ofendido quisiera específicamente recurrir a más alta instancias. Veánse algunos casos: Ramón Antonio Cuevas no quiso denunciar a su esposa a pesar de haberla sorprendido *in flagrante delicto.*[7] Por su lado, don Antonio Casado de Miranda perdonó el adulterio de su consorte y no hizo gestión legal alguna hasta que la reincidencia en el mismo delito lo obligó a tomar medidas más drásticas y a presentar una querella criminal.[8]

En otro nivel, la proliferación de situaciones de adulterio entre las clases populares se rastrea no tanto por el número de denuncias presentadas, como por el de arrestos por amancebamiento. Casi la mitad de las personas arrestadas por amancebamiento entre 1794 y 1807, había entrado en esa relación viviendo su cónyuge del que se había separado por abandono de cualquiera de las partes.[9] El delito de adulterio se descubrió a posteriori y nunca había sido previamente denunciado por la parte ofendida. En el lado opuesto, las omnipresentes razones de honor explican el escaso número de denuncias de adulterio contra mujeres pertenecientes a la élite o a grupos medios-altos, aunque por supuesto, siempre hay excepciones.[10] Teniendo en cuenta las consideraciones establecidas, parecería

[7] AGN, *Historia*, 146, exp. 9, 1794.

[8] AGN, *Criminal*, 566, exp. 5, 1789. Aunque el libre uso de la sexualidad femenina se consideraba como delictivo, simultáneamente existía una paralela lenidad en este aspecto. Recuérdese en este sentido la condonación y ocultación del libre uso de la sexualidad femenina si se hacía de forma discreta: la existencia de un departamento de partos reservados, la adopción de falsos expósitos, las legitimaciones que llegaron hasta el Consejo de Indias, las dispensas de "adulterio con pacto nubendi", las de "pública honestidad" y, finalmente, el papel de la familia y las instituciones para salvaguardar la honra familiar. Cf. Juan N. Rodríguez San Miguel, *Pandectas Hispano-Megicanas*, París, Librería de Rosa Bouret y Cía., 1852, núm. 2515. Prospecto de la nueva forma de gobierno político y económico del Hospicio de Pobres de México (1806); Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, p. 59; Anne Twinamm, "Honor, sexuality and illegitimacy in colonial Spanish America", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, University of Nebraska Press, 1989, pp. 127-133, y Silvia Arrom, *The women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 319. Cf. también AGN, *Bienes Nacionales*, 911, exp. 61, 1792, 93, exp. 365, 1789, y 93, exp. 368, 1789. La persecución oficial y formal de los delitos que implicaba el libre uso de la sexualidad femenina se dio de forma mucho más laxa que la prescrita en la teoría legal y social. La rigidez en la persecución de estas "delincuentes" dependería así de la presión que para ello pusieran los denunciantes como principales afectados de la ofensa. A esto se añadiría la represión familiar que nunca se filtró al exterior y que podía ser mucho más rígida que la impuesta por las autoridades eclesiásticas o civiles.

[9] Michael Scardaville, "Crime and the urban poor: Mexico City in the late colonial period", tesis doctoral, University of Florida, 1977, p. 167.

[10] Uno de los casos más llamativos es el que involucró a doña María Ignacia Rodríguez, también conocida como la Güera Rodríguez y a su marido el capitán Villamil. Cf. AGN, *Criminal*, 582, exp. 1, 1802, y 454, exp. 6, 1802. Selecciones tomadas de *Criminal*, 582 están reproducidas en Silvia Arrom, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico*, México, SepSetentas, 1976, pp. 63-107.

que los delitos privados femeninos llegaron en contadas ocasiones ante los tribunales. La premisa no es del todo falsa, y es imposible calcular los que realmente se produjeron y nunca se vieron en corte. Con todo, los casos que se presentaron ante los jueces son indicativos de las circunstancias que los provocaron, de los motivos reales por los que se denunciaron e incluso de las diversas variantes que el tema del honor podía adquirir. Son situaciones que ponen de manifiesto los mecanismos de manipulación del tribunal para negociar comportamientos privados y, sobre todo, del papel de mediador de los tribunales intentando siempre proteger a la familia.

Recurrir a los tribunales podía producirse por condicionamientos sociales externos y aun a pesar de la voluntad de los involucrados. La historia que se presenta a continuación ejemplifica alguna de estas circunstancias. En 1796 Pedro Benavides estaba preso en la cárcel pública de México y había sido condenado a dos años de trabajos forzados por "vago, vicioso y mal entretenido", además de por estupro. La vida cotidiana de la cárcel ponía a los reos en frecuente contacto con la familia de su alcaide, cuya mujer, doña Gertrudis Contreras, había sido hasta entonces, en palabras de su mismo esposo, "un exemplo de honestidad, fidelidad y religión".[11] Benavides sedujo a dicha señora y las relaciones entre ambos eran abiertamente comentadas en la cárcel. Todo el mundo sabía lo que sucedía, excepto, como sucede en las novelas, el marido. Finalmente, fueron los mismos reos de la cárcel quienes informaron a su alcaide, don Gregorio Eslava, de lo que estaba sucediendo a sus espaldas. Eslava justificó en su "mala vista" su falta de perspicacia y su ignorancia. Sin embargo, una vez informado oficialmente del adulterio y de la publicidad de éste, su honor exigía que se hiciera algo al respecto. La única manera de recuperar de alguna forma su perdida honra era con el público castigo de los adúlteros. Al ofendido esposo no le quedó más opción "honrada" que proceder a denunciar el hecho y completar todas las fases del sistema procesal.

En el desarrollo de los acontecimientos, resulta un tanto contradictorio la supuesta situación de publicidad general del adulterio y la confesada ignorancia del marido. El reiterado énfasis de Eslava en las virtudes de su cónyuge antes del adulterio, y en su "falta de vista" cuando estaba a cargo de controlar la cárcel, parece implicar que la denuncia no se hubiera producido de no haber sido por la intromisión de elementos extraños que lo forzaron a tomar medidas legales. En este caso nos encontramos ante una clara situación del doble modelo de moralidad femenina. Doña Ger-

[11] AGN, *Criminal*, 367, exp. 3, 1797. Todos los detalles de este caso se remiten a esta referencia. Las palabras entre comillas están sacadas directamente del texto documental original.

trudis en sus apariencias externas había siempre cumplido con sus obligaciones y por lo tanto había mantenido el honor de su familia. Su desviación de la norma la había mantenido en el círculo doméstico, donde sus cómplices fueron su madre y la hermana de Benavides.

El verdadero problema fue que dicho círculo, por muy interno que fuera, era también la cárcel, donde, no cabe duda, se daban distintos niveles de relaciones humanas. Eslava se sintió doblemente afectado, primero por el adulterio en sí, pero sobre todo porque "pasé a constituirme en irrisión de todos los presos". La situación personal con su esposa pasó a un segundo lugar, porque lo más importante no era el adulterio como tal, sino su posición pública.

Como marido ofendido, Eslava presentó su denuncia y los testigos pertinentes probaron la querella. Doña Gertrudis después de intentar inútilmente negar la evidencia, se justificó en su reputación previa y en que a pesar de ésta, le parecía "que su marido no la estimaba lo suficiente, ni le daba lo necesario". Con este argumento, doña Gertrudis indicó que habiendo ella cumplido con las expectativas propias de su condición de mujer casada, se había visto privada del reconocimiento público que se merecía.

La justificación de doña Gertrudis, fuera cierta o no, sugiere que había mujeres que se sentían libres de utilizar su sexualidad fuera de los límites del matrimonio, cuando consideraban que su consorte había roto alguna regla de comportamiento. La esposa de don Juan Alejandro Infante utilizó el mismo argumento. Después de varios años de ser testigo del adulterio de su esposo con su propia hermana, relación de la que incluso había prole, se sintió libre de hacer lo mismo.[12] María Loreto Pérez fue procesada a petición de su marido por abandono conyugal seguido de amancebamiento adúltero. Según ella, la razón que había tenido para adoptar esta conducta era que su marido la obligaba a que fuera ella la que mantuviese a la familia con su trabajo y que si no lo hacía así, la maltrataba.[13] María Dolores Peña también acusada de lo mismo responsabilizó a su esposo contra quien había múltiples acusaciones de maridos ofendidos por seducir a sus mujeres. La explicación sólo sirvió para que a él también lo condenaran a prisión, pero esto no evitó la suya.[14]

El proceso contra doña Gertrudis Contreras se resolvió en tres meses. En él, una vez probado y confesado el adulterio, el tema que adquirió prioridad y agravó el delito de forma considerable, fueron las responsabilidades que la acusada había asumido con respecto a la comida y ropa del reo. A la usurpación de la sexualidad, se añadía la apropiación de fuerza de

[12] AGN, *Historia*, 157, exp. 15, 1794.
[13] AGN, *Criminal*, 715, exp. 8, 1780.
[14] Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática novohispana*, México, UNAM, 1974, pp. 127-128.

trabajo y de labores domésticas, de las que sólo el marido y la familia podían ser recipientes a no ser que se recibiera salario por ello.[15]

Las obligaciones laborales domésticas de la mujer formaban parte del contrato matrimonial. Las infracciones a estos deberes fueron tema recurrente en los procesos que involucraron a la mujer ante los tribunales de justicia, pero siempre acompañadas de otro delito. Si se recuerda, María Mazajorno también fue acusada de incumplir sus obligaciones laborales en la unidad doméstica y María del Rosario Miranda vio agregada a la lista de sus delitos el ser una manirrota y el desconocer como hacer las más mínimas tareas del hogar.[16] Las acusaciones de malos tratos contra Francisco Figueroa se vieron minimizadas cuando se demostró que la esposa estaba "loca" porque no asistía a la casa como era debido, y por ello era él quien tenía que asistir a una hija de ambos que estaba inválida.[17]

La inversión de responsabilidades también se percibe en este terreno, pues cuando dentro de la denuncia por malos tratos contra los maridos se incluía la tacañería, la defensa más común del acusado era intentar demostrar la incapacidad administrativa de la esposa. En la querella judicial que incriminó a don José de Roxas y a su esposa doña María Camila Rodríguez, la raíz principal de los problemas domésticos fue el poco dinero con que doña María Camila tenía que hacer frente a los gastos de la casa. Ni doña Camila estaba dispuesta a reducir la compra de artículos que ella consideraba básicos, ni su marido se prestaba a aumentar la asignación, forzando a su cónyuge a comprar de fiado.[18]

Volviendo al caso de María Gertrudis Contreras, ésta había infringido las dos normas básicas del contrato matrimonial al haber utilizado su sexualidad y su trabajo fuera de él. Una vez puesta en funcionamiento la máquina del sistema procesal, el marido ofendido tenía dos opciones: llegar hasta la sentencia o perdonar y proceder a la reconciliación con su cónyuge. Aunque a lo largo del caso se vislumbra el amor del marido por su esposa, los acontecimientos estaban demasiado cerca y el "perdonarla" hubiera sido una muestra de debilidad. Para demostrar su deseo de llegar

[15] Esta concepción del trabajo femenino encaja con la teoría formulada por Christine Delphy sobre la subordinación femenina en el contexto patriarcal. Con una orientación claramente materialista, Delphy sostiene que la posición de la mujer como colectivo, e independientemente de la clase social a la que perteneciera, debe ser entendida también en términos de clase y dentro de la institución del matrimonio. Según esta interpretación, el matrimonio constituye un contrato laboral en el cual la apropiación del marido de la mano de obra no remunerada de su esposa es un sistema doméstico de producción y un modo de explotación patriarcal. Para una discusión sobre el patriarcado como sistema de explotación, véase Christine Delphy, *The main enemy*, Londres, Women's Research and Resources Centre, 1977.

[16] AGN, *Criminal*, 705, exp. 25, 1798.

[17] AGN, *Historia*, 169, exp. 22, 1773.

[18] AGN, *Bienes Nacionales*, 292, exp. 26, 1788-1790.

hasta el final, Eslava solicitó y obtuvo una de las sentencias más largas para casos de adulterio, la reclusión por diez años en el recogimiento de Puebla, haciéndose él responsable de los gastos de mantenimiento.[19]

La dureza de la sentencia tiene visos de ser ejemplificadora. Aunque aquí entremos en el terreno de la pura especulación, podría pensarse que el tribunal previó que pasado un tiempo Eslava perdonaría y se procedería a la reunión del matrimonio, como efectivamente sucedió.

Excepto cuando había intereses creados o presiones externas como en el caso anterior, los procesos por delitos contra la familia: adulterio, abandono conyugal, malos tratos y otros similares, rara vez llegaban hasta la sentencia. Éstos casi siempre quedaron inconclusos, por la tendencia de las autoridades civiles y eclesiásticas a reunir a los matrimonios. En asuntos de familia, las autoridades procuraban ejercer más como mediadores que como agentes del orden. La preocupación por mantener la unidad familiar intacta implicaba que en todos los casos de intentos de separación que llegaban a las autoridades, indiferentemente del motivo, lo primero que se iba a intentar era la reunión del matrimonio en litigio. En este contexto, situaciones como adulterios, ya fueran masculinos o femeninos, malos tratos, amancebamientos adúlteros y abandonos conyugales fueron condonados en aras del mantenimiento de la "sagrada" unidad de la familia "legalmente" establecida.

La presión oficial para reunir matrimonios podía llegar a extremos ilegales y a la manipulación del poder depositado en las autoridades. El caso de doña María Luz Trillanes tipifica perfectamente cómo la voluntad de compromiso de una mujer podía alterar el resultado de un delito de comportamiento sexual. Vuelve a demostrar cómo en la base de todo recurso a tribunales y en la actuación de éstos, lo que en el fondo estaba latente era la negociación de los comportamientos femeninos.

Doña María Luz Trillanes, vecina de Puebla, denunció a su marido el tejedor don Vicente Romero por la sevicia y malos tratos que había sufrido a lo largo de 28 años de matrimonio. La denuncia la presentó ante las autoridades municipales. A los cargos añadió el de adulterio continuado con la misma mujer, Josefa Caro, durante 18 años. A su vez, Josefa Caro también estaba casada con un arriero, Antonio Aguilar, el cual, según doña María Luz, no quería saber nada de ella. Aguilar nunca había denunciado el adulterio de su esposa, demostrando así su nulo interés en la vida y las actividades de su cónyuge. En virtud de los cargos presentados y de la

[19] Benavides obtuvo la misma sentencia en un presidio ultramarino, y los cómplices diez años de destierro de la ciudad de México. La media de las sentencias por adulterio era de unos dos años. Cf. AGN, *Presidios y Cárceles*, 13, ff. 57-90, 1791 y *Criminal*, 385, exp. 15, 1796.

información que los probó, las autoridades municipales arrestaron a Vicente Romero y a Josefa Caro.

Hasta aquí todo era normal. El problema surgió cuando estas mismas autoridades trataron de persuadir a doña María Luz a la reunión y ésta rehusó. En vez de intentarlo con "suavidad", como era lo recomendado, se intentó forzar la decisión internándola en un recogimiento o "colegio de casadas" y negándole los autos del proceso para evitar que siguiera adelante con los procedimientos legales contra su esposo. Josefa Caro, por el contrario, fue puesta en libertad en cuanto su marido, Aguilar, una vez localizado, la "reclamó" y ella se declaró dispuesta a volver con él. Para facilitar la reunión, las autoridades ocultaron al marido de Josefa Caro las verdaderas razones del arresto ya que él dijo ignorarlas.[20]

De esta forma se condonaba un adulterio continuado a lo largo de 18 años en favor de la estabilidad de la familia. En este caso se invirtieron las culpabilidades: la adúltera fue puesta en libertad al estar dispuesta a cumplir con su obligación y volver con su marido. En cambio, la víctima de los abusos y malos tratos fue condenada a reclusión por las mismas autoridades a quienes había acudido en busca de protección.[21]

En el interés por garantizar la estabilidad del matrimonio también se ignoraron, en algunas ocasiones, leyes canónicas. Aun sin llegar a los extremos de violencia física del caso anterior y también ese mismo año, doña María Josefa Borda vio cómo su solicitud de anulación de matrimonio era rechazada sólo por el temor a crear precedentes.[22]

El objetivo de mantener la unidad familiar explica la condonación de situaciones tan frecuentes en la ciudad de México como eran el adulterio y los malos tratos. Explica también los esfuerzos de las autoridades por "convencer" a los ofendidos que perdonaran, por tergiversar las leyes y hasta por manipular situaciones familiares y personales. Con este fin también sacaron de la unidad familiar a los miembros que voluntaria o involuntariamente fomentaban las discordias en su seno.

El mismo año que doña María Josefa presentaba su petición, otra mujer, María Lorenza Sánchez era presionada por las autoridades para que perdonara y se reuniera con su marido, el cual llevaba un año en la cárcel por adulterio con su hijastra, hija de María Lorenza. El provisorato consideraba que con el tiempo de cárcel ya se había purgado la culpa y había de

[20] AGN, *Presidios y Cárceles*, 13, ff. 91-11, 1791.

[21] Doña María Luz logró apelar al virrey quien encargó al fiscal de la Audiencia una revisión del caso. A la vista de las obvias ilegalidades en el exceso de celo de las autoridades de Puebla, se falló en favor de la libertad de doña María Luz, autorizándola a proseguir las gestiones contra Vicente Romero. También se ordenó que las gestiones para la reunión de los matrimonios debían de hacerse con "suavidad".

[22] AGN, *Bienes Nacionales*, 292, exp. 18, 1790.

procederse a la reunión. Para facilitarla, se propuso a María Lorenza que sacara a su hija de la casa y la pusiera en otra hasta que tomara estado. Así, se evitaba que el esposo reincidiera en el delito.[23]

Hubo maridos que con la sanción de las autoridades denunciaron sólo a los amantes de sus esposas pero no a ellas. Esto se hizo a pesar de que la ley especificaba que en casos de denuncia de adulterio por parte del esposo, había de castigarse a los dos miembros de la pareja.[24] Alejo García fue condenado a seis años de servicio en la Real Armada, debido a las asiduas gestiones del marido de su amante. Contra ella nunca se llegaron a presentar cargos.[25]

Ante las leyes civiles el adulterio masculino no era delito y por eso en las denuncias que incluían ese cargo se añadían los de sevicia y malos tratos. En ocasiones, también se presentaba una petición de divorcio eclesiástico ya que el adulterio sí era delito ante la ley canónica y como tal, motivo de divorcio.[26] La decisión de denunciar a los maridos no solía ser precipitada y en su mayoría se presentaron al cabo de un cierto tiempo que, como en el caso de doña María Luz Trillanes, fueron 18 años. No todas las querellantes esperaron tanto, pero siempre tardaban algunos años en decidirse a presentarse ante los tribunales: doña María Soroa esperó cinco años y doña María Antonia de Herrero, siete.[27]

Por sevicia y malos tratos se entendía la falta del cumplimiento en las obligaciones del marido de sostener, vestir y alimentar a la esposa y a la familia. Indica también los abandonos esporádicos y los atentados contra la integridad física de las personas que componían la familia. La violencia doméstica en la ciudad de México estaba muy extendida en todas las clases sociales incluida la aristocracia: el marido de la Güera Rodríguez, don José de Villamil y el conde de Miravalles también fueron acusados de lo mismo.[28] Los índices de arrestos lo demuestran asimismo para las clases populares: 48% de todas las denuncias hechas por esposas contra sus maridos lo fue por sevicia y malos tratos.[29] Las historias son todas muy similares, relatan una situación de continuos abusos físicos, económicos y hasta psicológicos y el porcentaje de denuncias es demasiado alto como

[23] *Idem.*, exp. 9, 1790.

[24] Esta ley de origen medieval, estaba todavía vigente y hubo jueces que sí la tomaron en cuenta. Cf. AGN, *Criminal*, 367, exp. 3, 1797. Aunque también es cierto que en este caso se tomaron medidas "legales" para poder perdonar a la esposa adúltera y castigar al "seductor", tergiversándose el espíritu de la ley. Cf. *Novísima Recopilación*, libro XII, título XXVIII, ley III que recoge la ley 80 de Toro.

[25] AGN, *Historia*, 146, exp. 9, 1794.

[26] Arrom, *The women of Mexico City...*, p. 209.

[27] AGN, *Bienes Nacionales*, 292, exp. 29, 1790 y *Clero Regular y Secular*, 76, exp. 4, 1789.

[28] AGN, *Historia*, 158, exp. 3, 1795 y *Criminal*, 582, exp. 1 y 454, exp. 6, 1802.

[29] Scardaville, "Crime and the urban poor...", pp. 158 y 186.

para restarle importancia. Es evidente que el recurso del tribunal era también para las mujeres la última instancia para volver a instaurar la "normalidad" en sus casas y se recurría a él con frecuencia.

El uso de la violencia para "corregir" comportamientos no era en sí delictivo. Un procurador recordó a un tribunal que el marido tenía autoridad para "corregir con alguna aspereza".[30] Lo que realmente provocaba la apelación a la mediación de los tribunales era la recurrencia abusiva y peligrosa de la disciplina doméstica, sobre todo cuando se producía bajo los efectos del alcohol, o cuando alguna otra circunstancia la intensificaba. Por ejemplo, la esposa de un maestro botonero, doña Lorenza de Medina, denunció a su marido por malos tratos al cabo de 30 años de matrimonio. Doña Lorenza dijo que siempre había soportado los malos tratos por sus hijas, pero que cuando se produjo la denuncia, él las estaba intentando echar de la casa para que trabajaran.[31] En este punto, doña Lorenza antepuso sus deberes de madre a los de esposa y se negó a apoyar a su marido.

Las razones esbozadas ante el tribunal pueden ser la punta del iceberg de un problema más complejo y que afecta no sólo a la familia de doña Lorenza sino a muchas familias artesanas. El hecho de que las esposas e hijas de los artesanos trabajaban en los talleres de éstos es de sobra conocido.

Que el artesanado de la ciudad de México se fue progresivamente proletarizando en la segunda mitad del siglo XVIII tampoco resulta novedoso.[32] Es posible que los problemas familiares de doña Lorenza se derivaran de las dificultades para reconciliarse con una situación económica más deteriorada de lo habitual, situación que estaba forzando al cabeza de familia a buscar ingresos adicionales mediante el trabajo de sus hijas fuera de la casa o del taller. Los problemas económicos de las familias artesanas, que se agudizaron al final de la Colonia, tuvieron que crear situaciones de tensión que fácilmente derivaban hacia la violencia.[33] De hecho, el mayor número de arrestos por malos tratos entre 1795 y 1807 se dio entre los

[30] AGN, *Bienes Nacionales*, 205, exp. 24, 1776-1777.

[31] AGN, *Clero Secular y Regular*, 192, exp. 2, 1760.

[32] Cf. Jorge González-Angulo Aguirre, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 235-242 y Felipe Castro Gutiérrez, *La extinción de la artesanía gremial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 129-130.

[33] Para un mayor análisis sobre el incremento de la violencia doméstica en periodos de crisis económicas, véase, entre otros, R.J. Gelles y M.A. Strauss, "Determinants of violence in the family: toward a theoretical integration", en W. R. Burr *et al.* (comps.), *Contemporary theories about family*, Nueva York, Free Press, 1979; D. Dutton, "Wife assault: social psychological contributions to criminal justice policy", *Applied Psichology Quarterly* 7, 1986; M. A. Strauss, "A general sistems theory approach to a theory of violence between family members", *Social Science Information*, 12 junio de 1973, pp. 105-125.

artesanos. Este grupo llegó a representar 54% sobre el resto de los detenidos por el mismo delito.[34]

Problemas económicos fueron los que llevaron a situaciones de violencia en el matrimonio compuesto por don Juan Hidalgo y doña Inés Araus, que también acabó reuniéndose a pesar de la resistencia inicial de la mujer. Los testigos presentados indicaron que los malos tratos se producían cuando él se embriagaba, que era con mucha frecuencia. Sin embargo, los mismos testigos acusaron a doña Inés de provocar los intensos celos de su marido y lastimar su orgullo, al decirle continuamente que era pobre y que no le daba nada.[35] Como en tantos otros casos, la inseguridad y frustraciones personales encontraron su mejor expresión en la violencia, canalizada hacia la persona más cercana y teóricamente más débil.

Según los datos aportados por Michael Scardaville, al estudiar los índices de arrestos de las clases populares en la década de los noventa, la proyección de la violencia física en los hombres se producía sobre todo hacia los miembros de su familia: esposa (45% de los casos) y otros familiares (13%). En total, los miembros de la familia fueron los receptores de la violencia masculina en 58% de los casos. El resto se reparte entre personas dentro de su círculo, ya fuera doméstico o laboral.[36]

La violencia doméstica era condonada social y oficialmente excepto cuando implicaba riesgo de la vida. Juan Francisco Solano fue condenado a seis años en el presidio de Veracruz por haber tratado cruelmente a su mujer golpeándola y sobre todo, porque debido a sus malos tratos había resultado muerto un hijo de ambos.[37] Casos como éste son excepcionales. Normalmente, las autoridades consideraban las amenazas hechas contra la vida de las esposas como retóricas y propias del acaloramiento de la discusión, lo cual en la mayoría de los casos sería cierto, pero no necesariamente en todos. La aristocrática Güera Rodríguez tuvo suerte cuando a su marido le falló la pistola con la que le disparó.[38] Desgraciadamente, las pruebas efectivas de que la vida de la mujer o de los miembros más indefensos de la familia corrían un peligro real se producían a posteriori. A no ser que la evidencia demostrara contundentemente lo contrario, los jueces daban siempre el beneficio de la duda a los implicados, esperando que el arresto les sirviera de castigo y aviso frente a futuras ofensas.

[34] Scardaville, "Crime and the urban poor...", pp. 159 y 195.

[35] AGN, *Criminal*, 682, exp. 6, 1780-1782.

[36] Cf. Scardaville, "Crime and the urban poor...", p. 196.

[37] AGN, *Presidios y Cárceles*, 17, ff 183-184 y 217-218, 1800. La lenidad contra los uxoricidas ha sido también puesta de manifiesto por la información de Sonya Lipsett-Rivera y Juan Javier Pescador presentados en este mismo volumen. En ambos estudios se coincide en señalar que la mayoría de las sentencias a los uxoricidas, por duras que fueran, solían quedar anuladas por un indulto posterior.

[38] Arrom, *La mujer mexicana...*, p. 65.

Esta esperanza resultó vana para mujeres como doña Gertrudis Castrejón quien, después de recurrir a los tribunales en tres diferentes ocasiones, decidió que no lo intentaba más y que se quedaba a vivir con su madre.[39] Doña María Ferrete, por el contrario, accedió por segunda vez a reunirse con su marido, quien había vuelto a reincidir en sus malos tratos.[40] Otras esposas, como Joaquina Ramos, ignoraron la orden de reconciliación del tribunal, ya que estaban temerosas de que las repetidas amenazas contra sus vidas llegaran a cumplirse.[41] Para poder sobrevivir física y económicamente, Joaquina se fue a vivir con otras "fugitivas" y durante dos años logró mantenerse devanando y torciendo cabos de velas por encargo.

La reacción masculina a la querella por malos tratos era tratar de demostrar que había intereses ocultos por parte de la mujer. Concretamente, se las acusaba de querer buscar su "libertad". En opinión de las autoridades esta insinuación tomaba visos de certeza cuando al mismo tiempo que se denunciaban los cargos, se solicitaba que a los maridos se los destinara a unidades militares fuera de la ciudad o a la Marina. Esta petición la hacían frecuentemente aquellas mujeres cuya situación de abandono financiero las había obligado a ganarse la vida y que, a su manera, eran económicamente independientes. Por ejemplo, la esposa de Manuel Rivera, acusado además de los malos tratos, de ser un vicioso y un alcohólico, se mantenía a base de barrer y hacer pequeños recados para sus vecinos. Evidentemente, esta mujer no debía esperar nada bueno de su marido cuando solicitó que lo condenaran a cuatro años en los bajeles de la Real Armada o a ocho en el regimiento fijo de Manila.[42]

A los ojos de las autoridades, sobre todo de las seculares que fueron las encargadas de estos casos al final de la Colonia, las peticiones de arresto de maridos resultaban altamente sospechosas. Aun cuando se procedía a las detenciones si se probaban los cargos, la cárcel se utilizaba a modo de aviso y escarmiento. Jamás se pensó que sirviera para separar familias, más bien todo lo contrario. Por esta razón, los intentos de las mujeres maltratadas por "eliminar" a sus esposos haciéndolos enviar fuera de la ciudad fueron fallidos. Hacia finales de siglo, desde algunos tribunales se insinuaba

[39] AGN, *Clero Regular y Secular*, 76, exp. 6, 1780.

[40] AGN, *Inquisición*, 1024, ff. 77-79, 1768.

[41] AJ, *Penal*, V, exp. 46, 1791-1792. Reproducido por Gabriel Haslip, "Crime and the administration of justice in colonial Mexico City, 1696-1810", tesis doctoral, Columbia University, 1980, p. 140.

[42] AGN, *Criminal*, 556, exp. 10, 1798. Cf. también *Criminal*, 456, exp. 6, 1783, y 716, exp. 13, 1765, e *Historia*, 158, 1777-1780. Pero incluso cuando no se solicitaba un destino en el ejército, los esposos encarcelados tenían a su favor el argumento de que mientras ellos estaban presos, sus mujeres quedaban "a su albedrío". Marcelino Ruiz, arrestado por malos tratos y adulterio probado, alegó que la demanda se debía a que su mujer quería quedar "en libertad de hacer lo que quiera".

la idea de que el número de procesos contra maridos por malos tratos estaba creciendo desproporcionadamente y que parecía ser una artimaña de las denunciantes.[43]

En unos años, como los de finales de la Colonia, en que se observa el reforzamiento institucional de la autoridad del cabeza de familia, si la conducta masculina no excedía demasiado los límites permisibles, se prometía rectificación y se estaba dispuesto a la reunión, las autoridades no aprobaban la petición de la esposa. Más aún si se sospechaba que el objetivo real de la denuncia era la "desaparición" del cabeza de familia. De hecho, las autoridades sí solían acceder a las peticiones de los padres para "corregir" a sus hijos enviándolos a unidades del ejército. Por ejemplo, María de la Encarnación pidió y obtuvo que se condenara a su hijo a servir en la Marina acusándolo de vago, incorregible y vicioso.[44] Es decir, no había ningún problema en dar ese tipo de sentencias, pero sí lo había en subvertir el orden de autoridad en las familias.

La defensa de los acusados por malos tratos solía coincidir. Normalmente acusaban a sus esposas de querer deshacerse de ellos, o bien, las contradenunciaban por delitos contra la familia, e incluso recurrían a ambas tácticas simultáneamente. La pareja compuesta por María Loreto Caballero y José Leandro Ochoa estuvo desde 1788 hasta 1798 entrando y saliendo de la cárcel a donde iban previa denuncia o contradenuncia de la otra parte. Una vez que estaban ambos en prisión, siempre decían estar dispuestos a reunirse y perdonarse, con toda seguridad para que los liberaran porque pocos meses más tarde volvían a aparecer ante las autoridades con los mismos cargos y contracargos.[45]

En mayo de 1788 y a los 17 años de edad, María Loreto denunció por primera vez a su marido por sevicia y malos tratos que fueron confirmados por el cirujano del cuartel que la examinó. Ninguno de los dos tenía una reputación intachable, sin embargo la de él era bastante peor que la de ella: vago, vicioso, perdulario, seductor de mujeres casadas y un largo etcétera, además del incumplimiento de sus obligaciones con respecto al mantenimiento de su esposa. Aunque Ochoa, desde la cárcel, acusó a su cónyuge de adulterio y de no cumplir "bien" con sus obligaciones domésticas, no lo pudo probar suficientemente y María Loreto, con la ayuda de un procurador de pobres, consiguió mantenerlo en la cárcel hasta julio de 1790. Es decir casi dos años. Evidentemente, en ese punto las autoridades consideraron que Ochoa había ya pagado bien su culpa y presionaron a María Loreto para que perdonara y accediera a la reunión. Ochoa fue puesto en

[43] AGN, *Criminal*, 456, exp. 6, 1783.

[44] AGN, *Criminal*, 393, exp. 12, 1795.

[45] AGN, *Criminal*, 340, exp. 6, 1788; 340, exp. 6 bis, 1790; 393, exp. 13, 1795 y 354, exp. 1 y exp. 2, 1797-1798.

libertad con apercibimiento de que si reincidía se le enviaría a un presidio ultramarino.

La historia no terminó aquí y al año siguiente Ochoa volvió a la cárcel por una doble querella. Una presentada por su mujer y otra por un marido ofendido. María Loreto pretendió que se le enviara a un presidio ultramarino por reincidencia, pero fue en vano. Por el contrario, Ochoa después de estar seis meses en la cárcel, la acusó a ella de "querer estar a su libre albedrío y solicitó que se la pusiera en la cárcel, donde a petición de su marido se le hizo un reconocimiento médico y se observó que estaba embarazada. Este hecho reforzó el argumento del marido y se la mantuvo en prisión. Finalmente, ambos accedieron a perdonarse de nuevo y a reunirse. Obviamente, era la única forma de salir de la cárcel.

Sucesivas denuncias y contradenuncias llevaron a ambos a la cárcel en 1795 y 1797. La pareja llevaba ya una vida completamente separada, aunque "sin legítima autoridad". Por cada intento oficial por reunirlos, María Loreto presentaba una querella criminal contra su marido por los delitos de siempre, a los que una vez añadió el de intento de bigamia, que también se probó; Ochoa contratacaba con denuncias por adulterio y hasta prostitución, cargos que mandaban a ambos a la cárcel, de donde siempre salían con la promesa de reunirse y perdonarse. En ningún caso la amenaza de presidio ultramarino, la cual era reiterativa, se hizo realidad. Lo verdaderamente importante para las autoridades era reunir al matrimonio, y mantener intacta la unidad familiar.

La historia de María Loreto Caballero y Leandro Ochoa es un caso exagerado de la manipulación del sistema por ambas partes de la pareja. Sin embargo, la defensa de los maridos acusados por malos tratos era muy similar a la observada por Ochoa. Cualquier pequeña excusa servía como base de una denuncia contra sus cónyuges. Simultáneamente a la presentación de la querella, los maridos exponían ante las autoridades su opinión de que el verdadero objetivo de la denuncia femenina era evitar el control masculino, lo que evidentemente era "contra natura".

María Loreto Caballero y Leandro Ochoa se identificaban, socialmente, con los grupos populares, que por regla general eran bastante reacios a recurrir a los tribunales.[46] Sin embargo, entre las clases medias los argumentos de los maridos acusados eran los mismos. Cuando doña Ana Prieto denunció a su esposo y pretendió que se lo alistara en la bandera de Filipinas, éste promovió un expediente para poner en evidencia la "mala vida" de su cónyuge. En concreto, intentó demostrar que hacía una vida social demasiado activa en bailes y paseos. Vida social que era la normal

[46] Robert Cope, "The limits of racial domination: plebeian society in colonial Mexico-city, 1660-1720", tesis doctoral, University of Wisconsin-Madison, 1987, pp. 117-118 y 143-144; también Scardaville, "Crime and the urban poor...", pp. 141-142.

entre la gente de su clase. Para reforzar más la acusación, a doña Ana también se le achacó el querer seguir los pasos de su madre y abuela, las cuales también se habían separado de sus maridos. Si era o no su intención es difícil de saber, pero aunque doña Ana consiguió mantener a su marido en la cárcel durante dos años y medio, al final tuvo que acceder a la reunión. Las razones para hacerlo fueron varias: primero, la amenaza latente de ser encerrada en un recogimiento a petición de su marido; segundo, éste le revocó la autorización para la administración legal de sus bienes; finalmente, doña Ana también perdió la custodia de sus hijos, a quienes su padre les asignó un tutor de su elección.[47]

Los reos acusados de malos tratos salían de la cárcel una vez que sus esposas los perdonaban. Estas gestiones podían tardar días, meses y hasta años, dependiendo de los intereses y necesidades de cada denunciante. María Josefa Álvarez tardó 20 días en solicitar la libertad de su marido, a quien ella misma había denunciado por adulterio y malos tratos: la familia necesitaba el sueldo del reo.[48] Los maridos de doña Ana Prieto y de María Loreto Caballero no tuvieron tanta suerte.

Si las mujeres tardaban mucho en perdonar a sus abusivos consortes, las autoridades los podían poner en libertad cuando consideraban que ya habían cumplido suficiente castigo. Con todo, antes de que esto sucediera tenían que haberse agotado todos los intentos de convencimiento de la esposa para que lo perdonara. Previamente a su puesta en libertad, los reos quedaban advertidos de una represalia mayor si se repetían los hechos. Sin embargo, este hecho rara vez se produjo.

Dependiendo de la benevolencia de las autoridades, algunos maridos fueron liberados una vez que afianzaron los alimentos de sus consortes.[49] La puesta en libertad no obstaba para que los trámites judiciales prosiguieran adelante si alguna de las partes así lo decidía. A pesar de ello, las autoridades seguían presionando para que se procediera a la reunión del matrimonio. Por ejemplo, se requería de los liberados la promesa de no reincidir en los malos tratos para que así no hubiera excusas por parte de la mujer para negarse a volver al hogar conyugal. Las autoridades recordaban que la prisión era sólo a modo de escarmiento para garantizar la no reincidencia. El objetivo final debía ser únicamente la restauración de la normalidad en el seno familiar.

Los casos que se han expuesto abren una ventana para iluminar parte de la experiencia histórica de la mujer en el seno de la familia. El recurso a los tribunales de justicia pone en evidencia cómo la "protección" de la ley podía depender considerablemente de la voluntad de compromiso de la

[47] AGN, *Historia*, 158, exp. 11, 1777-1780.
[48] AGN, *Clero Regular y Secular*, 197, exp. 20, ff. 354-367, 1768.
[49] Cf. AGN, *Presidios y Cárceles*, 13, ff. 91-111, 1791 e *Historia*, 157, exp. 23, 1793.

mujer a la hora de negociar su comportamiento dentro de la familia. De entrada, las autoridades siempre estuvieron dispuestas a proteger a las víctimas de los malos tratos. Con todo, la unidad y el carácter "sagrado" de la familia "legalmente" constituida nunca se puso en entredicho. Aún más, las autoridades, ya fueran eclesiásticas o civiles, tenían muy claro que en estos casos su papel era el de mediadoras y garantes de la estabilidad de la familia "legal".

Es en este contexto donde se explica la condonación de una serie de situaciones como el adulterio femenino y los malos tratos. El caso de doña María Luz Trillanes es un ejemplo extremo de cómo, en nombre de la familia, se invirtieron las responsabilidades legales. Todos aquellos, fueran hombres o mujeres, dispuestos a volver a asumir sus "obligaciones familiares", incluso habiendo sido los causantes de los problemas, fueron perdonados. Al perdón tenía que seguir la incorporación a la unidad familiar y la reanudación de la vida cotidiana como si nada hubiera sucedido. Por el contrario, aquellas víctimas de los malos tratos que se negaran a dar una "nueva oportunidad", podían convertirse en culpables. Las palabras del sacramento matrimonial: "en lo bueno y en lo malo [...] hasta que la muerte los separe" adquirían así su más profundo significado.

Bibliografía

Arrom, Silvia, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico*, México, SepSetentas, 1976.

——, *The women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, 1985.

Castro Gutiérrez, Felipe, *La extinción de la artesanía gremial*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Cope, Robert, "The limits of racial domination: plebeian society in colonial Mexico-City, 1660-1720", tesis doctoral, University of Wisconsin-Madison, 1987.

Delphy, Christine, *The main enemy*, Londres, Women's Research and Resources Centre, 1977.

Dutton, D., "Wife assault: social psychological contributions to criminal justice policy", *Applied Psichology Quarterly* 7, 1986.

Gelles, R. J. y M.A. Strauss, "Determinants of violence in the family: toward a theoretical integration", en W.R. Burr *et al.* (comps.), *Contemporary theories about family*, Nueva York, Free Press, 1979.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, 1987.

González-Angulo Aguirre, Jorge, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Haslip, Gabriel, "Crimen and the administration of justice in Colonial México City, 1696-1810", tesis doctoral, Columbia University, 1980.

Muriel, Josefina, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problématica novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

Rodríguez de San Miguel, Juan N., *Pandectas Hispano-Megicanas,* París, Librería de Rosa Bouret y Cía., 1852.

Scardaville, Michael, "Crime and the urban poor: Mexico City in the late colonial period", tesis doctoral, University of Florida, 1977.

Strauss, M. A., "A general systems theory approach to a theory of violence between family members", *Social Science Information* 12, pp. 105-125, junio de 1973.

Taylor, William, *Drinking, homicide and rebellion in colonial mexican villages,* Stanford, Stanford University Press, 1979.

Twinamm, Anne, "Honor, sexuality and illegitimacy in Colonial Spanish America", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America,* University of Nebraska Press, 1989.

MISTERIOS DE LA "FRAGILIDAD HUMANA": EL ADULTERIO FEMENINO EN BRASIL EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

ENI DE MESQUITA SAMARA*
Population Research Center
Universidad de Texas en Austin

En Brasil, durante los siglos XVIII y XIX, muchas mujeres se involucraron en casos de adulterio, a pesar de la rigidez de las costumbres en la época y del aparente aislamiento en que vivían. ¿Qué razones habrían llevado a esas mujeres a infringir la norma y romper los "santos lazos conyugales"? ¿Al igual que la Iglesia, el Estado portugués y la propia sociedad legislaban, castigaban e intentaban evitar estas desviaciones y atentados al orden establecido?

Más que provocadoras, estas preguntas resultan decisivas para el mejor entendimiento de las relaciones familiares y del papel reservado a los sexos en sociedades patriarcales como la brasileña.

De acuerdo con la legislación portuguesa vigente, durante la Colonia (1500-1822), el adulterio era considerado una falta grave para ambos cónyuges y también era motivo de divorcio según la norma eclesiástica. Así, "si la mujer comete adulterio contra el marido, o el marido contra la mujer, por esa causa se podrán separar para siempre en cuanto al lecho y la mutua cohabitación".[1] Esta regla aparentemente simple e igualitaria implicaba, sin embargo, desde la perspectiva de la acusación, realizar en el proceso y en el grado de punición distinciones entre los sexos, colocando a la esposa, desde el punto de vista jurídico en una situación inferior.

En el siglo XIX, después de la Independencia en 1822, el Código Criminal del Imperio (1822-1889), que absorbió los principios de la legislación portuguesa, mantuvo la misma diferencia, en cuanto que para la mujer bastaba una desviación y para el marido era necesario probar que tenía concubina de pública y notoria fama.

*Profesora del Departamento de Historia, Universidad de São Paulo. Este trabajo fue escrito como becaria del FAPESP (Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo) y académica visitante del Population Research Center, Universidad de Texas, Austin.

[1] *Normas del Reino de Portugal*, libro I, título LXXII, p. 312.

Ciertamente, no es fácil penetrar en los "misterios de la fragilidad humana", en especial si consideramos los límites impuestos por los documentos históricos contemporáneos. Teniendo en cuenta estas dificultades y asumiendo los riesgos de tratar un tema tan polémico, este trabajo pretende recuperar las razones confesas de las esposas adúlteras y la concepción misma del adulterio en la época. La idea es justamente comparar y contraponer testamentos manuscritos y procesos de divorcio con las legislaciones eclesiástica y civil, utilizando también los manuales de orientación para los matrimonios. Con base en estas evidencias, buscamos dar cuenta de parte de las indagaciones y presupuestos sobre la condición femenina y la vida privada en la colonia y en el imperio de Brasil.

Los castigos del pecado

Hablar de lujuria y de los pecados predominantes en los trópicos puede parecer un lugar común, si pensamos que el asunto siempre suscitó innumerables comentarios. Al ser así, a los comportamientos desviados, a las concubinas y a los hijos ilegítimos se les dedicaban muchas páginas en los códigos de leyes y compendios normativos, en especial a partir del siglo XVII. Preocupados por la moral y las buenas costumbres de súbditos y fieles, la Iglesia y el Estado, con pequeñas diferencias en cuanto al tenor, siempre permanecieron unidos a este respecto. Para la salvaguarda del matrimonio cristiano no faltaban leyes y consejos que en la época eran siempre seguidos de castigos.

En las historias relatadas en textos de la época, las esposas adúlteras estaban por lo general sujetas a graves crisis de conciencia y a muertes trágicas.[2] Los solteros en amasiato y los maridos permisivos también eran personajes constantes en ese escenario. Pero, finalmente, ¿de quién era la culpa?, ¿de la vida en los trópicos?, ¿de las esposas adúlteras o de los maridos traicionados?

Bastante ilustrativo al respecto es el *Compendio narrativo del Peregrino de América*, escrito en el siglo XVII por Nuno Marques Pereira, en el que relata los casos que vio suceder por causa del pecado del adulterio. Concluyentes y trágicos, estos relatos terminan rematados con el siguiente corolario: "Los hijos de Lisboa nacen en la Corte, se crían en la India y se pierden en Brasil."[3] A las mujeres se les reserva el papel de seductoras y a los hombres el de preservar la propia honra.

[2] Véase al respecto Ronaldo Vainfas, "A condenação de adultério", en Lana Lage Gama Lima (comp.), *Mulheres, adúlteros e padres*, Río de Janeiro, Dois Pontos, 1986, pp. 33-55.

[3] Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, Río de Janeiro, Academia Brasileira de Lêtras, p. 181.

Sin embargo, el objetivo de Marques Pereira no era por lo visto el castigo del adulterio, sino las formas de evitarlo, y para eso construyó un modelo de reglas e intimidaciones. Para Vainfas, que analizó su obra en el contexto de la legislación portuguesa, ésa era su máxima, muy próxima a la de la Iglesia en el periodo colonial, que procuraba el equilibrio de los matrimonios y la integridad física de las esposas.[4]

No sucede los mismo, sin embargo, al examinar la cuestión en el Código Filipino u Ordenaciones y Leyes del Reino de Portugal, que se hallaban en vigor en Brasil hasta el principio del siglo XIX, siendo incluso todavía muy citadas en los códigos posteriores vigentes durante el Imperio. En este conjunto de documentos las disposiciones son muy claras y precisas, dirigidas a las diferencias de sexo y a la condición social de los involucrados. Véamos que en el título XXV, "Del que duerme con mujer casada", reza lo siguiente:

> Ordenamos que el hombre que duerme con mujer casada, y que en fama de casada estuviese, muera por ello.
>
> Sin embargo, si el adúltero fuese mayor de condición que el marido de ella, así como si el tal adúltero fuese hidalgo, y el marido caballero, o escudero, o el adúltero caballero o escudero, y el marido peón, no harán los justicias en él ejecución, hasta que no se lo hagan saber, y vean sobre esto nuestra orden.
>
> Y toda mujer que haga adulterio contra su marido muera por ello.[5]

Cuando se consideraba que no merecían pena de muerte, los adúlteros estaban sujetos a otras innumerables penalidades. En el caso del "adulterio simple", la esposa podía ser perdonada por el marido y, por tanto, salvarse. En situaciones más complejas que involucraban no sólo la moral sino también las diferencias étnicas, de clase y parentesco, la intervención del Estado era precisa:

> Y esto tendría lugar solamente cuando fuere acusada de adulterio simple. Y estando ella no solamente acusada de adulterio, sino de que pecó con moro, judío, pariente o cuñado de afinidad en tal grado que deba haber pena de justicia, si el marido perdona, sea relevada de la pena que debería haber por adulterio, y que haya la pena que debe haber por pecar con judío, moro o pariente.[6]

Simple en apariencia, la legislación filipina es rica en descripciones de las normas reguladoras para los individuos involucrados en circunstancias de adulterio. El perdón del marido significaba la reconciliación de la

[4] Vainfas, *op. cit.*

[5] *Código Philippino ou ordenações e leis do Reino de Portugal, recopilada por mandado dél rei D. Philippe I, Instituto Philomático, 1869, p. 1176.*

[6] *Ibid.*, libro quinto, título 25, p. 267.

pareja, pero incumbía al Estado evitar el escándalo público. En este caso, el adulterio no podía ser castigado con la muerte, pero según la ley debía pagar con el destierro de por vida de Brasil, en caso de que el ofendido no retirase la acusación. Perdonado también el compañero de la mujer, aún quedaba el destierro temporal de diez años en África.[7]

Al Estado le incumbía no interrumpir los procesos, incluso en caso de muerte del marido. La esposa, a su vez, perdía todos los bienes, incluso los adquiridos por dote, que pasaban al acusador y a sus legítimos herederos. Al final del proceso y en los casos de no comprobación del adulterio, se garantizaba a la mujer la obtención de los bienes del marido.

Nada sabemos de la práctica de las ejecuciones de ley, pues desconocemos el destino de estos documentos y la rigidez con que las normas eran aplicadas. Sabemos, sin embargo, que hombres y mujeres de diferentes estratos sociales fueron acusados de vivir en adulterio en diversos momentos de la historia de Brasil. Para ello basta verificar el volumen de procesos de divorcio y anulaciones de matrimonios que pasaron por la justicia eclesiástica desde 1700 y por el tribunal civil a partir de la instauración de la República en 1889, en los que el adulterio era el motivo de la separación.[8]

Momentos confesos de "fragilidad humana" aparecen también en los testamentos. Esas mujeres tenían el coraje de asumir públicamente los hijos ilegítimos nacidos durante el matrimonio. Dicha confesión pública reconocía el delito de relación extraconyugal y colocaba frente a la ley al hijo como "espurio", excluyéndolo del derecho a la herencia. Por ello son raros los testamentos en los que se relatan esas situaciones. Entre las razones confesadas por las esposas, la ausencia o el abandono del marido era la más frecuente para justificar "un mal paso". Al sentirse frágiles y abandonadas, decían, había sido difícil resistir las tentaciones de la carne. Las viudas alegaban los mismos motivos para el tiempo durante el cual había vivido el marido, y la "fragilidad humana", después de su muerte.[9]

Como se puede percibir, la problemática del adulterio es compleja e involucra numerosas cuestiones vinculadas con el comportamiento de los matrimonios y con la moral que se imponía a la sociedad. Además de eso, sirve para explicar la existencia de concubinas e hijos ilegítimos que eran mantenidos a distancia de sus casas, en general por el propietario blanco.

Son innumerables las quejas de las esposas en los siglos XVIII y XIX sobre las actitudes de los maridos que tenían asuntos amorosos y que muchas

[7] *Idem.*

[8] Archivo de la Curia Metropolitana de São Paulo, Procesos de divorcio y anulaciones de casamientos (MSS), 1700-1899; Archivo del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Contencioso de casamientos (MSS), 1889-1899.

[9] Véase Eni de Mesquita Samara, *As mulheres, o poder e a família*, São Paulo, Marco Zero, 1989.

veces resultaban en concubinas "tenidas y mantenidas". De las relaciones con las esclavas nacieron también muchos hijos bastardos, en parte absorbidos en el seno de las propias familias. Como mestizos e hijos del dueño con la esclava, se volvía más fácil el camino de la libertad y el derecho a la herencia, especialmente a falta de herederos legítimos.[10]

Aunque fuese prácticamente usual en la época, no siempre las esposas fueron complacientes con las desviaciones del marido o con el abandono momentáneo del hogar. Ello era motivo para iniciar un proceso de divorcio y muchas mujeres traicionadas siguieron ese camino, derecho asegurado tanto por la legislación eclesiástica como por la civil.

Para la Iglesia, los hombres y mujeres adúlteros eran pecadores, y siendo imposible la reconciliación, constituía una fuerte causa de separación del matrimonio. El texto de la ley preve castigos para esos casos, pero no otorga prioridad a la honra masculina ni, por lo tanto, autoriza a dar muerte a la esposa. En las primeras constituciones del Arzobispado de Bahía, aprobadas en el Sínodo Diocesano del 12 de junio de 1707, el tratamiento era más igualitario para ambos sexos.

> Otra causa de separación perpetua será la fornicación culpable de cualquier género, en la cual alguno de los casados se deja caer incluso una sola vez, cometiendo formalmente adulterio carnal contra el otro. Por lo que si la mujer comete este adulterio contra el marido, o el marido contra la mujer, por esta causa se podrán separar para siempre, por lo que se refiere al lecho y a la mutua cohabitación...[11]

El Estado portugués, a su vez, trataba de castigar a los hombres casados que vivían públicamente con "barraganas". Los castigos preveían el destierro durante tres años en África y la devolución de los bienes que pertenecían a la esposa. Las concubinas, además del destierro de un año en Castro-Marim, debían ser azotadas por el pueblo con "látigo y pregón".[12] El código, sin embargo, no consideraba la pena de muerte para el varón, manteniendo la distinción entre los sexos. La excepción se hacía con el compañero de la mujer y con los alcahuetes:

> Cualquier persona, sea hombre o mujer, que alcahuetee a mujer casada, o consienta que en su casa se haga maldad con su cuerpo, muera por ello, y pierda todos sus bienes.[13]

[10] *Idem.*

[11] *Constituições Primeiras do Arcebispado de Bahia*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

[12] *Ordenações...*, libro quinto, pp. 273-274.

[13] *Ibid.*, p. 279.

Según la ley del reino, hacer un pacto para el pecado era considerado una falta grave, y ésta estaba sujeta a castigo público. Durante la Colonia en Brasil, nada sabemos sin embargo sobre la ejecución de estas normas en la práctica. Durante los siglos XVIII y XIX son más comunes en los documentos históricos las quejas de los maridos y esposas sobre el mal comportamiento del compañero y las reclamaciones de los habitantes sobre actitudes escandalosas de los hombres y mujeres en los pueblos y ciudades.

Los casos de concubinato público también aparecen en las indagaciones clericales y en los libros de las visitas que los párrocos realizaban a sus feligreses durante la Pascua. Preocupados por la moral y por las buenas costumbres de los fieles, castigaban a los pecadores pertinaces y que vivían públicamente en desorden con la *não-desobriga* (no desobligación) o excomunión.[14]

No obstante, a pesar de estos ejemplos que hacen evidentes los intentos de controlar comportamientos considerados escandalosos para ambos sexos, en Brasil la muerte y la honra siempre estuvieron relacionadas con el adulterio femenino. Recurso utilizado hasta el día de hoy por los maridos traicionados, "los crímenes pasionales" se tramitan ante la justicia con un salvoconducto para los hombres como garantes de los bienes y de las vidas de las mujeres. Las esposas siempre fueron enseñadas a actuar con cautela, sumisión y resignación. Siendo así, ¿por qué traicionaron a sus maridos corriendo todos los riesgos?, ¿por qué los traicionaron sabiendo incluso que el delito flagrante podía significar la muerte inmediata?

El título XXXVIII de las normas filipinas –"Del que mata a su mujer por hallarla en adulterio"– es bastante incisivo en cuanto a ese derecho irrefutable del marido:

> Hallando el hombre casado a su mujer en adulterio, lícitamente podría matarla tanto a ella como al adúltero, salvo si el marido fuese peón, y el adúltero hidalgo, o nuestro *desembargador**, o persona de superior cualidad. Sin embargo, cuando matase a alguna de las personas mencionadas, por hallarla con su mujer en adulterio, no morirá por eso, mas será desterrado a África con pregón y audiencia por el tiempo que a los jueces les parezca, según la persona a quien mató, no pasando de tres años.
>
> Y no solamente podrá el marido matar a su mujer y al adúltero que halle en adulterio, mas incluso los puede lícitamente matar, siendo cierto que le cometieron adulterio; y entendiéndolo así probar, y probando después el adulterio por prueba lícita y bastante conforme al derecho, será libre sin pena alguna, salvo en los casos mencionados, en los que serán castigados según lo antes dicho.[15]

[14] Véase Eni de Mesquita Samara, *A família brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 4ª ed., 1993.

* Antiguo magistrado supremo del Consejo Real en Portugal. [N. T.]

[15] *Ordenações...*, quinto libro, p. 287.

Ese derecho sobre la vida de la mujer no está presente en la legislación del periodo independiente; sin embargo, permanece como un principio arraigado, casi como una herencia moral que se preservó desde la época de la conquista.

Resulta más difícil conocer durante el tiempo del Imperio las verdaderas reglas de juego que establecían las relaciones marido-esposa. Los códigos de leyes tenían lagunas y todavía se legislaba mucho con base en el Código Filipino; las obras de los juristas de la primera mitad del siglo pasado muestran muy bien esta problemática situación.

Las cuestiones morales cedieron terreno al derecho de las sucesiones, al parecer una de las mayores preocupaciones de los jurisconsultos hasta el final del siglo XIX. Con el advenimiento de la República en 1889, el divorcio pasó a ser también materia de Estado y ello centralizó un amplio debate en la época.

En el centro de esas discusiones y desarrollo de los procesos civiles, el adulterio continuó siendo el principal motivo de separación de las parejas. Los castigos persistieron, pero ya no aparecían expresados con tanto vigor y riqueza de detalles en las descripciones de situaciones posibles de involucramientos. En concreto, sólo encontramos el Código Criminal del Imperio de Brasil de 1830, que considera el adulterio un crimen que la mujer pagaba con la pena de la prisión y trabajo forzado durante un periodo de uno a tres años. Al compañero se le reservaba idéntico castigo, y el marido traicionado tenía que probar, siempre, que nunca había hecho pacto para llegar a esa situación.[16]

La mujeres prohibidas siempre fueron seductoras a los ojos de los hombres insensatos. En la tradición oral, en proverbios y relatos populares, esas historias tenían finales trágicos en el intento de cohibir los abusos de la población. Mientras tanto, a pesar de alertas y castigos, las "amistades ilícitas" proliferaron, resultando la separación de parejas, un alto índice de ilegitimidad y mezcla de razas y grupos sociales. Como figuras de la vida cotidiana, las concubinas y los mestizos bastardos fueron de algún modo absorbidos por la sociedad brasileña de la época, a pesar de las presiones de la Iglesia y del Estado. Y si el pecado y el castigo andan siempre juntos, en los misterios de la "fragilidad humana" está muy presente la cuestión del adulterio. Si no fuese así no habría mucho que revelar...

Frente a este cuadro, ¿cómo queda el historiador, tan distante y al mismo tiempo tan próximo a los secretos del alma? Con base apenas en los códigos de leyes y en las evidencias encontradas en las fuentes manuscritas de la época, ¿cómo entender o incluso explicar el comportamiento humano?

[16] *Código Criminal do Imperio do Brasil*, 1830, art. 250, p. 76.

Por tratarse de un tema delicado y polémico, las razones confesas de las esposas aparecen sobre todo en los procesos de divorcio. En los testamentos, ya próxima la muerte, las descripciones son más abundantes. Era más fácil también hablar del marido, quejarse de la vida monótona, del abandono y asumir los hijos naturales.

Al ser así y con tantas acusaciones y evidencias para contabilizar, todo indica que por "misterios de la fragilidad humana", por ineficacia de los recetarios escritos para garantizar la fidelidad conyugal o tal vez por dificultades para aplicar en la práctica la legislación, las reglas tuvieron muchas excepciones.

Razones confesas y situaciones de hecho

Uno de los estereotipos más comunes sobre la mujer brasileña en el pasado se refiere a su confinamiento y reclusión. De modo que poco podían hacer las mujeres además de obedecer al marido y cuidar la casa y los hijos. Según muestra la investigación histórica, también eran escasas las oportunidades de vida social, y las raras ocasiones en que salían a la calle era para ir a la iglesia los domingos o asistir a fiestas religiosas, lógicamente siempre acompañadas por el marido o por el padre. Vivían, por lo tanto, en los llamados "espacios permitidos" y eran obedientes y sumisas.

Investigaciones recientes, sin embargo, apuntan otros perfiles para las mujeres brasileñas del periodo colonial. Las evidencias de que una proporción significativa de mujeres, especialmente de las clases ricas, vivían recluidas o entregadas a la indolencia, generaron como contrapunto a la mujer trabajadora que invade el sector público y se halla a la cabeza de la familia y de los negocios contribuyendo con recursos propios al mantenimiento de la casa.[17]

No es fácil separar y oponer mitos construidos a lo largo del tiempo con situaciones concretas de la vida cotidiana. Significa entender los valores ideológicos presentes en el proceso de colonización y la fuerza de penetración de los mismos en los diversos grupos sociales. La representación de la familia patriarcal brasileña, asentada en el matrimonio legítimo y en la división armónica de papeles para ambos sexos, es el ejemplo más claro de que en la práctica eso podía no suceder. Las parejas optaban por

[17] Al respecto, véase Elizabeth Kuznesof, *Household economy and urban development: São Paulo, 1765-1836*, Boulder, Westview Press, 1985; Maria Odilia Silva Dias, *Quotidiano e poder, São Paulo, século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984, y Eni de Mesquita Samara, *As mulheres..., op. cit.*

otros tipos de uniones de "uso acostumbrado" o vivían en concubinato, no siempre legitimando situaciones de hecho.[18]

Por otro lado, muchas veces no era posible mantener ilesos los sagrados vínculos del matrimonio como mandaba la Iglesia y deseaba el Estado. Al contrario de lo que se esperaba, las esposas se rebelaban contra los maridos, se mostraban insatisfechas con la unión y llegaban a asumir públicamente relaciones de adulterio. No les faltaron ocasiones, en las ausencias de los maridos y hasta en las visitas a la iglesia. En los manuales de orientación para las parejas, todo estaba previsto y todo el cuidado era poco tratándose de escoger a la novia y de apartar los futuros peligros. Había que vigilar siempre a la mujer, a los huéspedes y a las visitas en la casa. También los eclesiásticos entraban en la lista para evitar el "mal mayor", los escándalos y la separación de la pareja.[19] Cuando el remedio ya no era posible, el camino era el divorcio perpetuo y muchos matrimonios se deshicieron de común acuerto o mediante litigio.

En Brasil, el proceso de divorcio más antiguo del que se tiene noticia data de 1700 y forma parte del acervo de la Curia Metropolitana de São Paulo, porque los juicios de estos casos eran competencia de la Iglesia hasta la proclamación de la República en 1889. Eso significa que incluso durante el Imperio (1822-1888) el tribunal eclesiástico decidía sobre dicho asunto.

La reglamentación civil llegó con el decreto 181 del 24 de enero de 1890, y los procesos podían ser litigiosos o amistosos. Sin embargo, a pesar de la incorporación de la ley a la Constitución de 1891, los lazos del matrimonio continuaron siendo indisolubles debido a las presiones de la Iglesia, de los jurisconsultos y de una parte de la población, que apenas aceptaba la separación de los cuerpos y de los bienes, y no abría posibilidad de segundas nupcias, al igual que en siglos anteriores.

Los procesos de anulación y de separación que utilizamos en este trabajo se refieren específicamente al área paulista —la capitanía y después provincia de São Paulo. Para esa región, en el periodo de 1700 a 1800 la justicia eclesiástica registró 75 peticiones, y 583 entre los años de 1801 y 1899. Después del advenimiento de la República —o sea, desde 1889 hasta el final del siglo XIX—, se tramitaron por el Tribunal Civil 123 procesos más, siendo éste entonces el foro legítimo para la separación de los matrimonios. El divorcio por la Iglesia continuó solamente para aquellos que lo deseaban y sin ninguna obligación, como sucede hasta el día de hoy.

[18] Eni de Mesquita Samara, *A família..., op. cit.*

[19] Véase Angela de Almeida Mendes, "Os manuais portuguêses de casamento dos séculos XVI e XVII", en Eni de Mesquita Samara (comp.), *Famílias e grupos de convivio*, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, 1989, pp. 191-208; Eni de Mesquita Samara, *A família..., op. cit.*, y Lana Lage Gama Lima (comp.), *Mulheres, adúlteros e padres, op. cit.*

En este conjunto de documentos compilados y analizados, gran parte de las acciones fueron tomadas por mujeres. Véase, por ejemplo, en el último decenio del siglo XIX: 46.4% de los acusadores eran mujeres; 19.5%, hombres y 34.1% eran solicitudes de mutuo acuerdo.[20]

Estos datos estadísticos no estiman, sin duda, el total de peticiones que se tramitaron en Brasil, pero se trata de una muestra significativa del cómputo general. Además, es preciso considerar que incluso el volumen total de procesos no es una expresión real de los matrimonios que vivían separados y que nunca llegaron a los tribunales. No obstante, permite advertir que la separación o anulación la pidieron individuos pertenecientes a diversas clases sociales, siendo disueltos tanto los matrimonios de esclavos y libertos como los de personas ricas provenientes de familias tradicionales.

Los motivos alegados eran diversos y parecían ser independientes de la época o de la categoría social de los quejosos. Además de razones de naturaleza religiosa se alegaba incompatibilidad de caracteres, abandono del hogar, sevicias, injurias graves y enfermedades infecciosas. Entre ellas, lógicamente el adulterio parecía siempre la acusación más fuerte y frecuente. Pecado u ofensa, las relaciones extraconyugales eran criticadas por la sociedad y constituían un punto grave de discordia en la pareja.

Al ser así, esposas obedientes y cumplidoras de sus deberes conyugales rápidamente se transformaban en acusadoras crueles de sus maridos clamando justicia. Del mismo modo, maridos traicionados se enfurecían en los tribunales y aportaban testimonios "honestos" para comprobar el "mal paso" dado por la mujer. Muchos de estos casos acababan en acusaciones mutuas de adulterio, en los que el acusador pasaba a ser el acusado y viceversa. Éste es uno más de los misterios que se ciernen sobre la cuestión. En fin, al verdadero culpable jamás lo conoceremos con certeza, a despecho de los testimonios y del parecer final del juez.

La ausencia prolongada del marido era siempre una disculpa alegada por las esposas para el "pecado de adulterio". Al encontrarse abandonadas a la propia suerte durante meses consecutivos y sin saber del paradero del compañero, caían en las celadas armadas por la "fragilidad humana". Otras, hábilmente, aprovechaban los viajes para tomar nuevos rumbos en la vida.

Son numerosas las historias de mujeres condenadas por adulterio en esa situación. Es lo que sucedió a un italiano, naturalizado brasileño y domiciliado en la ciudad de São Paulo en la segunda mitad del siglo XIX. Casado legalmente en 1855 con una mujer nacida en Italia, tuvo el demandante, como consecuencia de una molestia en virtud de recomendaciones

[20] Eni de Mesquita Samara, *As mulheres..., op. cit.*, pp. 116 y ss.

médicas, que ausentarse hacia su país de origen, donde debía permanecer en tratamiento y tomar baños de mar en Castellamare, por lo que

> [...] dejó a su dicha mujer en esta capital, al frente del Hotel Jardim de Europa de su propiedad, con facultad completa y general para negociar, dirigir y administrar todos lo bienes de su matrimonio, manifestando así el requiriente que depositaba total confianza en su dicha mujer. Al regresar, sin embargo, al final del año próximo, de Italia y llegando a esta capital, se quedó el requiriente sorprendido al no encontrar su Hotel Jardim de Europa funcionando, por haber hecho su mujer subasta del mismo, o un simulacro de subasta, hallando a su mujer en una casa de pensión, declarada propiedad de un individuo de nombre Michel Marzo, con quien se hallaba y aún se halla la mujer del requiriente en franco, público y notorio concubinato, como en ocasión oportuna evidentemente se probaría. Ahora, como por los hechos expuestos se constituyó entre el requiriente y la mujer la separación inmediata, de hecho, concurriendo para el divorcio legal, con la separación de cuerpos y bienes por sentencia judicial, el adulterio que es una injuria grave contra el requiriente, éste, como le faculta el artículo 80 del decreto 181 de 24 de enero de 1890 [...], viene por medio de ésta a proponer contra su mujer la acción competente de divorcio, por medio del cual, probando todo lo alegado, deberá ser por sentencia decretado el divorcio con la separación legal de los cuerpos, la partición de los bienes del matrimonio, que se hallan en posesión de la requerida, siendo ella condenada a costos [...][21]

Los recursos interpuestos por la mujer, que siguen a esta petición, nada añaden y, en la ejecución final del proceso, ésta fue condenada con base en las pruebas de que disipó los bienes matrimoniales en provecho del amante.

No existen reglas fijas para explicar el comportamiento humano. Lo mismo sucede cuando se trata de las relaciones de pareja. El proceso de separación, a su vez, es un momento muy tenso en el que el amor, por lo general, cede lugar al odio. Esas parejas, sin embargo, nunca expusieron públicamente sus emociones. Se hablaba sólo de obediencia y cumplimiento de los deberes conyugales. La sensualidad era dominio de lo extraconyugal, en el cual no debía haber espacio para las mujeres honestas y de linaje. Para la Iglesia y los moralistas, las tentaciones estaban en cada resquicio y había que "prevenir antes que curar".

Así, en 1836, Antonia Joaquina Panteado, casada con Antonio Joaquim da Siveira desde hacía más o menos 18 años, solicitaba la separación frente al tribunal eclesiástico, justificando que durante todo este tiempo había obedecido al marido como le competía, no siendo correspondida, pues él,

[21] Archivo del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Contencioso de casamientos (MSS), Capital, 1891, s/n, caja 64.

> [...] se distraía totalmente en su casa, y se entregaba a placeres sensuales, incluso embriagándose con frecuencia, y en ese estado la golpeaba y ponía en peligro su vida con las sevicias.[22]

En este caso no se expresa claramente la mayor preocupación de la esposa. ¿Se trata del adulterio o de las sevicias? Pero, en fin, lo importante en esta situación es percibir que se rebeló contra el propio destino, al contrario de lo que se esperaba de las mujeres en esa época.

Otros documentos que contienen testimonios también revelan la insatisfacción femenina sobre su propio matrimonio y vida conyugal. En una época de opciones restringidas para las mujeres, es sorprendente observar que el divorcio era el recurso utilizado incluso después de muchos años de matrimonio. De modo que los matrimonios eran deshechos por justificaciones lacónicas —"y como no pude vivir más con mi marido me separé de él"—,[23] injurias graves contra la honra de la mujer, adulterio y riesgos para la propia vida. En este último caso estaban los golpes, las amenazas físicas y las enfermedades infecciosas.

El proceso promovido por Jesuina Luiza dos Santos en 1828 contra su marido implica la cuestión del derecho natural en favor de la integridad física del acusador. La requiriente, que se dice matrona seria, honesta y de reconocida probidad, justifica la petición alegando que el marido vivía en concubinato con una "Francisca de tal", de esta misma ciudad, y que estaba contagiado de lepra, motivo por el cual "no se había resuelto tener ayuntamiento carnal con el dicho marido". Continúa diciendo que no tenía conocimiento, antes de casarse, de que el esposo se hallaba infectado e ignoraba el hecho de que incluso viviese en concubinato, y "que si tal supiese ciertamente no se casaba con él".[24]

El desconocimiento de una situación de hecho era un presupuesto básico para el buen desarrollo del proceso y, en general, era fundamentado en motivos jurídicos. Eso significa que por el tenor de las acusaciones resulta difícil discernir con claridad los verdaderos puntos de tensión en las relaciones marido-esposa, o sea, cómo separar razones concretas de las consideradas legítimas por ley.

Además de lo anterior, las acciones eran morosas, de tramitación difícil y con declaraciones de innumerables testimonios de ambas partes. En los casos no litigiosos, todo era aparentemente más simple, siempre que el cuidado de los hijos se realizase de común acuerdo y la división de los

[22] Archivo de la Curia Metropolitana de São Paulo, Procesos de divorcio y anulación de matrimonios (MSS), Capital, 1836, núm. 362.

[23] Archivo del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo, Testamentos (MSS), Capital, 1850, núm. 1184.

[24] Archivo de la Curia Metropolitana de São Paulo, Procesos de divorcio y anulación de matrimonios (MSS), Capital, 1828, núm. 301.

bienes fuese igualitaria. Cuando había pactos prenupciales debían ser respetados.

En la legislación civil del Imperio y de la República, el adúltero era siempre castigado si se probaba la acusación y normalmente pagaba los costos del proceso. En ese sentido, hombres y mujeres tenían una posición igualitaria, pero aún pesaba sobre la mujer la condición de tutelado. Eso significa que durante la tramitación de la acción debía quedar bajo el cuidado de alguien, o "depositada" en casa de una persona considerada honesta a los ojos del marido.

La cuestión de la honra masculina, en la forma como aparece en las normas filipinas, no se manifiesta en las leyes del siglo XIX ni incluso en los procesos criminales existentes en el acervo del Tribunal de Justicia, donde sin duda encontraríamos más elementos para los ya famosos "crímenes pasionales" en Brasil. Se trataría de historias verdaderas y trágicas como para causar envidia a los cuentos del Peregrino de América.

Mujeres que se arrojaban por las ventanas por conciencia culpable, maridos traicionados y trastornados que disparaban tiros a cualquier extraño sospechoso que corriese por el patio exterior y solteros insensatos que querían a la mujer del prójimo, fueron personajes constantes de los relatos literarios, en los cuales la ficción y la realidad encuentran la simbiosis perfecta, o casi. Si se toma en cuenta la preocupación del Estado portugués por legislar sobre las desviaciones de las normas, el alma humana tenía muchos secretos que revelar.

Pero, en fin, ficción o realidad, pecado o delito, los inculpados tenían que pagar por ello y de algún modo. Las mujeres y sus amantes con la vida, según los principios de la ley portuguesa. El destierro, la vergüenza pública y los azotes estaban reservados para las concubinas "tenidas y mantenidas" y para los hombres casados o con "tal fama". Para salvaguardar el matrimonio, la Iglesia castigaba con la excomunión y procuraba aplacar la ira de los maridos traicionados abogando por la integridad física de la mujer. En los tiempos del Imperio, el código criminal rezaba que las mujeres adúlteras debían cumplir pena de trabajo forzado, pero nada aparece en relación con los hombres. Sin embargo, queda claro que la mujer también tenía su propia honra y derechos —desde el momento en que era considerada matrona honesta y cumplidora de sus deberes conyugales. Con la República, al final del siglo XIX, la igualdad en la división de los bienes es un ideal que debe perseguirse y las esposas obedientes pasan a tener un nuevo estatuto en la jurisprudencia, a pesar de que aún permanecen en la condición de tuteladas.

Sin duda, un largo transcurso de tiempo trae a la superficie cambios y continuidades. Con la Independencia las distinciones referidas al sexo se suavizan y desaparecen las diferencias por categoría social explícitas en las

leyes del reino. Del mismo modo, no se habla más del pecado con el infiel, que era razón de pauta propia en la médula de la ley. Los eclesiásticos, a su vez, continuaron "viviendo en tentación", pero se regían por otros tribunales. Clasificados como "licenciosos y turbulentos", fueron considerados en la Colonia como de comportamiento "natural con la sociedad de su tiempo".[25] Así, las mujeres e hijos de un cura, según todo indica, eran perfectamente identificables y aceptados por la población. Lo que realmente causaba violencia era el adulterio de una mujer casada con el sacerdote de la iglesia local, y ello no parece haber cambiado con el tiempo. Para quienes "duermen con sus parientes y afines", el título XVII del código filipino reservaba la hoguera en los casos más graves. La legislación posterior preveía la prisión del acusado.

La muerte, figura constante en los códigos del reino, prácticamente desaparece en las leyes del periodo subsiguiente. Ello no significa, sin embargo, que hubiese habido un alejamiento de las prácticas de violencia comunes en las sociedades coloniales y esclavistas como la brasileña. Y si lo que imperaba era el "desorden", como decían los mismos contemporáneos, ¿qué se podía esperar de la aplicación de esas leyes?

Al investigador y lector poco atento todo esto debe parecerle contradictorio y complejo. También hay que tener la sensibilidad de entender que los valores ideológicos y los modelos no siempre llegan a la totalidad de la población. En la vida monótona de los pequeños pueblos y ciudades brasileños, aparentemente tranquilos, se vigilaban los comportamientos por las rendijas de las ventanas. El interior de esas casas escondía también muchos misterios que, causados por la "fragilidad humana", ni los confesores ni las indagaciones clericales conseguían descubrir. Y siendo así ¿qué puedo decir yo, una pobre historiadora?

[25] Véase Ida Lewkowicz, "A fragilidade do celibato", en Lana L. Gama Lima (comp.), *Mulheres, adúlteros e padres, op. cit.*, pp. 53-68.

DEL DICHO AL HECHO: UXORICIDIOS EN EL MÉXICO CENTRAL, 1769-1820*

JUAN JAVIER PESCADOR
Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano
El Colegio de México

En 1769 junto a la cruz del cementerio de Jesús Nazareno, a unas cuantas calles de la Plaza Mayor, dos hombres de la familia Zazorena, padre e hijo, emboscaron a una mujer y, sin darle tiempo de abandonar la silla de manos en que viajaba, la apuñalaron gravemente.[1] Ella murió poco tiempo después, no sin antes identificar plenamente a sus victimarios: su esposo y su suegro.

El ataque tuvo lugar cuando la víctima era trasladada a la nueva casa de depósito[2] que le había sido asignada mientras su pleito matrimonial era resuelto. Tras el atentado, los Zazorena buscaron asilo eclesiástico y se acogieron en la iglesia de Jesús Nazareno, para después huir de la ciudad. Este uxoricidio dio bastante que hablar en la ciudad y las autoridades finalmente atraparon a los fugitivos, quienes dos años después fueron ejecutados públicamente en un tablado negro.[3]

Más de 30 hombres a fines de la época colonial fueron formalmente acusados en la Audiencia de Mexico de asesinar a sus esposas o compañeras. El presente ensayo tiene como objetivo destacar el distanciamiento que había entre ley y práctica cuando se enjuiciaba al uxoricida. Más que interpretar las diferencias entre normas y hechos como producto de la impreparación y laxitud por parte de las autoridades, o bien como resultado de inercias ciegas, mi intención es destacar los principios implícitos en el ejercicio regular de los jueces que decidían el destino legal de los maridos victimarios.

En sí mismo el proceso criminal por uxoricidio presentaba un dilema para los valores en los que se cimentaba la sociedad patriarcal colonial. Por un lado suscitaba casi de manera inevitable un conflicto entre la preemi-

* Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda, comentarios y estímulos de la doctora Pilar Gonzalbo, a quien, una vez más agradezco su generosidad.

[1] Sedano, *Noticias...*, vol. III, p. 93.

[2] Sobre la institución del depósito para mujeres, véase Kanter, *Hijos del pueblo...*, cap. 7.

[3] Sedano, *Noticias...* vol. III, p. 93.

nencia real, representada personalmente por los magistrados y funcionarios de la Sala del Crimen, y la autoridad marital del homicida en cuestión. Así, los representantes de la Corona se veían forzados a juzgar los actos del padre de familia, cuya autoridad se reputaba como conferida por leyes divinas y naturales.

En todo proceso de uxoricidio el monarca, por medio de sus ministros y delegados, juzgaba a su símil y aliado tradicional: el jefe de familia. El rey, en sí, era igualmente un *pater familiae,* y como tal debía decidir si el uxoricida había obrado conforme a las facultades que el derecho natural y divino le conferían o si había cometido un crimen dentro de su propio grupo familiar. La autoridad marital del jefe de familia era, por otro lado, concebida como soberana y natural (como la del rey), lo que implicaba que el *pater familiae* (como el rey mismo) en el papel tendría que rendirle cuentas de sus actos solamente a Dios.[4] ¿Cómo entonces podía un padre juzgar a otro sin detrimento de la autoridad patriarcal en sí misma?

Aunque muy importante, no era ésta la única contradicción intrínseca a las causas criminales por uxoricidio ni la más evidente. La muerte de la esposa a manos de su marido representaba igualmente una fatal ilustración de la potencial inestabilidad del matrimonio cristiano, cuyo principal presupuesto, desde el siglo XIII, era que su consagración como sacramento, junto con el aval de la autoridad real, constituirían la mejor vía para reproducir y proteger a la familia y al patrimonio.[5] El matrimonio estaba ideado para que ambos cónyuges alcanzaran la salvación, y uno de sus fines explícitos suplementarios era el sostenimiento y protección (física y espiritual) de la mujer, quien por naturaleza estaba inclinada a la perdición, por parte de su marido y señor. Pero, mientras que las nupcias cristianas estaban cuidadosamente ideadas para erigirse en antídoto contra los desórdenes morales, el uxoricidio (con adulterio o sin él) mostraba que los matrimonios mal avenidos podían degenerar trágicamente en pecados mortales y crímenes. ¿Cómo podía ser posible que una mujer fuese victimada por quien estaba a cargo de su protección y salvación? ¿No era el uxoricida una prueba de que el matrimonio podía convertirse en un camino a la perdición?

Tales contradicciones ocuparon la mente de funcionarios civiles y moralistas eclesiásticos desde el siglo XIII sin que se pudiese llegar a un acuerdo entre las posiciones de ambas autoridades, principalmente en la discusión del *jus occidendi.*

Desde sus primeras apariciones como figura jurídica en el derecho castellano del siglo XIII, la prerrogativa del marido sobre la vida de su esposa

[4] Flandrin, 1979, p. 1.
[5] Pescador, 1988, pp. 291ss.

quedó reconocida como una forma de desagravio frente a la afrenta del adulterio. En sus orígenes, el uxoricidio quedó plasmado en las leyes medievales españolas como una forma de venganza privada cuyo objetivo primordial era *lavar*, si no resarcir, el honor del marido víctima de infidelidad conyugal.

Tanto *Las Siete Partidas* como el *Fuero Juzgo* reconocieron en el uxoricidio una legítima defensa del honor patriarcal, aunque para ello tuvieron que marginar las opiniones de teólogos y canonistas occidentales sobre la materia. Tales definiciones generales de ambos códigos contaron con el aval y refuerzo de ordenanzas y fueros a nivel municipal, los que, además de abundar en las circunstancias, ampliaron las facultades atribuibles al desagravio familiar y en ocasiones llevaron la legislación sobre venganza privada a posiciones más radicales.

Con todo, leyes y fueros en Castilla garantizaban impunidad en los procesos de uxoricidio siempre y cuando el crimen fuese precedido por la ofensa de adulterio o, por lo menos, cuando el marido pudiese acreditar su proceder como producto de "vehementes sospechas" de infidelidad.

Las Siete Partidas brindaban un meticuloso conjunto de situaciones en las que esposos, padres, hermanos y otros parientes cercanos masculinos, podían tomar la vida de esposas, hijas y hermanas, con vistas a reparar el honor mancillado. La primera responsabilidad recaía sobre el padre agraviado, quien en caso de hallar en su casa a su hija cometiendo adulterio podía matarla in situ pero debía matar al adúltero también. Bajo ninguna circunstancia podía tomar venganza matando solamente a uno de los ofensores y dejar al otro vivo.[6] Tal privilegio se extendía a todos los varones de la familia dentro del segundo grado de parentesco.

El esposo, por su lado, sólo podía tomar la vida del transgresor (siempre y cuando éste no fuese noble) pero no estaba autorizado a matar a su mujer; de acuerdo con este código, el marido engañado debía poner a su mujer bajo la férula del juez civil y denunciarla formalmente con el aval de vecinos honorables.[7] Por su parte, el hombre hallado culpable de adulterio debía ser ejecutado, mientras que la mujer adúltera podía ser azotada públicamente para luego vivir en reclusion conventual. Tras dos años de recogimiento quedaba en condiciones de ser perdonada y volver a su casa.[8] La ofensa del adulterio recaía principalmente en los familiares varones; sólo ellos estaban facultados para denunciar la infidelidad, lo que no es de extrañar, máxime si se toma en cuenta que, para *Las Siete Partidas*, la nobleza sólo podía ser transmitida por la línea paterna.[9]

[6] *Las Siete Partidas...*, partida 7, tit.17, ley, 14.
[7] *Las Siete Partidas...*, partida 7, tit.17, ley, 13.
[8] *Las Siete Partidas...*, partida 7, tit.17, ley, 14.
[9] Madero, *Manos violentas, palabras...*, p. 108.

El *Fuero Juzgo* permitía igualmente a padres, hermanos y tíos tomar venganza por propia mano contra los adúlteros, sin embargo, a despecho de lo instituido en *Las Siete Partidas*, autorizaba al marido a victimar in situ a la esposa infiel junto con su amante; de no hacerlo así seguía aún contando con el privilegio de la venganza, y, pasado el juicio, podía disponer de los adúlteros como quisiere.[10] Sólo en caso de que la mujer pudiese probar que el adulterio había sido cometido contra su voluntad prescribiría el *jus occidendi* marital.[11] Tratando de favorecer la parte cuyo honor había sido injuriado, la regulación de este código no requería que el adulterio fuese comprobado por testigos y admitía como evidencia "sospechas y presunciones". Apelando a una "ley antigua", cuando el adulterio era cometido por el marido, el *Fuero Juzgo* otorgaba a la esposa el derecho de venganza sobre la mujer adúltera, aunque en ningún caso sobre el esposo infiel.[12]

No fueron estos cuerpos jurídicos los únicos en garantizar el *jus occidendi* patriarcal en las leyes castellanas. Siguiendo un tenor semejante, ordenanzas y fueros municipales de distintas poblaciones admitieron como válido este acto de venganza privada.[13] Aunque había diferencias de matiz, la ordenanza más común no toleraba que el padre o el marido matara solamente a uno de los adúlteros. En el caso contrario, algunos fueros municipales llegaban incluso a garantizar el derecho de venganza patriarcal a los familiares del único adúltero(a) victimado(a).[14] Una *fazaña* atribuida al rey Fernando III relata cómo el soberano ordenó colgar a un noble por haber castrado al amante de su esposa sin infringir a su cónyuge el castigo correspondiente.[15] Sin embargo, en la mayoría de los casos, los fueros municipales imponían para los infractores que dejaban vivo a uno de los trangresores únicamente penas pecuniarias. El *Fuero de Cáceres*, por ejemplo, ordenaba que el marido verdugo de un adúltero debía en castigo pagar trescientos maravedíes a la familia del difunto.[16] En otros casos, los

[10] *Fuero Juzgo...*, lib. III, tit. IV, ley IV, p. 57.

[11] *Fuero Juzgo...*, lib. III, tit. IV, ley I, p. 55.

[12] *Fuero Juzgo...*, lib. III, tit. IV, ley IX. "Si la mujer libre faze adulterio con marido ajeno sea metida en poder de la mujer de aquel marido con quien hizo el adulterio, que se vengue en ella como quisiere."

[13] *El Conquense*, cap. XI, p. 23; el de *Heznatoraf*, ley ccl; *El Fuero de Zorita de los Canes*, rub. 252; el *Placentino*, ley 68; el de *Coria*, tit. 59; el *Fuero de Cáceres*, cap. 62.

[14] El *Fuero de Cuenca* (ley xxviij), por ejemplo, establecía:

[...] Quiqumque uxorem suam cum aliquo adulterantem inuenerit, et eam occiderit, non pectet calumpniam, nec exeat inimicus. Similiter si adulterum occiderit, aut ipse adulter uulneratus euaserit. Si aliter eam occiderit, pectet caumpnias, et exeat inmicus. Similiter si adulterum occiderim aut uulnerauerit, et uxorem non, utique calumpnias pectet [...]

[15] Madero, *Manos violentas...*, p. 111.

[16] Lumbreras, *Los fueros municipales de Cáceres...*, p. 195.

ayuntamientos rescindían o abolían las restricciones de circunstancia incluídas en *Las Siete Partidas*; así sucedió en Segovia en 1347.[17]

Si bien distintos en forma y rigor, fueros y códigos españoles coincidían en reconocer en el adulterio una grave afrenta a los varones miembros de una familia, redimible sólo mediante la venganza personal. El adulterio aparecía como una causa legítima de uxoricidio y un crimen contra la propiedad simbólica o espiritual del padre o esposo. En los *Castigos del Rey Don Sancho* no sólo se retomaba la definición ambrosina de adulterio como "hurto", sino que se definía la infidelidad como el peor de los robos.[18] Las leyes compiladas en el *Especulo*, por otra parte, no vacilaban en definir a la adúltera como "triple traidora" que, inspirada por la lujuria, mentía a su esposo, a la Iglesia y a Dios.[19]

La Iglesia occidental desarrolló una visión distinta, y a la postre opuesta, a la mantenida por las leyes castellanas. Aunque canonistas y teólogos coincidían con la ley civil en que el matrimonio y la consanguinidad eran las bases de la institución familiar, a partir del siglo XIII mostraron una creciente oposición a la venganza privada en favor del patriarca. Aunque la Iglesia definía la infidelidad marital como un pecado mortal que contenía la mentira y la concupiscencia, y que atentaba directamente contra las tres propiedades que San Agustín había encontrado en el matrimonio *(proles, fides y sacramentum)*, los expertos eclesiásticos nunca vieron en el adulterio una causa justificante de ningún tipo de homicidio. Lo que las leyes castellanas definían como una afrenta contra el linaje y los miembros varones de la familia, la Iglesia lo concibió desde el siglo XII como un pecado individual contra la fidelidad y las obligaciones conyugales.

En su *Decretum* (*ca.* 1140), Graciano establecía que el adulterio atentaba contra el débito conyugal al que estaban igualmente obligados tanto el hombre como la mujer.[20] Contrariando radicalmente las leyes civiles, Graciano, apoyándose en San Pablo, no encontraba distinciones de género en el adulterio y sostenía que el castigo para ambos no podía ser sino el mismo.[21] Para el discurso eclesiástico la infidelidad conyugal constituía una falta sexual, aunque no la más grave; de hecho el *Decretum* consideraba peor

[17] Madero, *Manos violentas...*, p. 112.
[18] Madero, *Manos violentas...*, p. 113.
[19] Madero, *Manos violentas...*, p. 113.
[20] Sobre el débito conyugal, véanse Noonan, 1965, Dalarun, 1992, Casagrande, 1992 y Pescador, 1988.
[21] Brundage, 1987, pp. 241ss, comenta al respecto que la posición de Graciano se derivaba: [...]ultimately upon St. Paul's demand (1 Cor.7:3-4) that husbands and wives pay each other what is due and Paul's further observation that the husband had power over his wife's body, just as the wife has power over his husband's. The right of one spouse to demand the conjugal debt and the obligation of the other to comply with the demand led Gratian to construct an elaborate theory of marital obligations[...]

el sexo "contra natura" que el adulterio, sin considerar las consecuencias que este último podría eventualmente acarrear a la descendencia familiar legítima. Además, según Graciano, los derechos del marido no incluían en ningún momento el *jus occidendi* ni consideraban en caso alguno las prerrogativas de la venganza privada. Para la Iglesia occidental el adulterio como falta civil requería de la reprensión por parte de las autoridades, aunque ésta no debía ir más allá de castigos materiales (pérdida de dote, multas, azotes, separación, deshonor). Graciano finalizaba prohibiendo a los maridos engañados cobrar la afrenta con mano propia, para culminar su argumento citando a San Agustín, en cuya opinión era preferible para un hombre volverse bígamo que matar a la cónyuge infiel.[22] Siguiendo tales conceptos, los canonistas fueron distanciando sus posiciones al respecto cada vez más de aquellas inspiradas por la tradición romano-germánica y negaron rotundamente la venganza privada y el *jus occidendi*. Para la Iglesia, desde el siglo XIII fue muy claro que la pena de muerte contra mujeres infieles había sido abolida cuando el mismo Jesucristo impidió que la adúltera fuese lapidada, y algunos tratadistas, buscando conmover a los cristianos, no vacilaron en exagerar y llegaron a sostener que para un marido burlado era peor matar a su esposa[23] que a su propia madre.

La Iglesia no solo debía, teóricamente, reprobar con energía venganzas familiares, sino también impedir que la parte ofendida llegase a enterarse. De ahí la recomendación por la cual las penitencias para adúlteros debían ser asignadas en tal forma que el cónyuge no se enterase de la falta. Un adúltero sólo debía ser castigado públicamente si rehusaba enmendar su conducta y, en casos extremos, la peor sentencia espiritual debía concretarse a excomulgar al adúltero mientras no rectificase su proceder.[24]

Desde el siglo XVI las doctrinas eclesiásticas, siguiendo a los confesores y especialistas en casos de conciencia, establecieron que la Iglesia debía brindar protección a la mujer adúltera de la potencial amenaza de muerte por parte del marido. El canonista Martín de Azpilcueta incluso sostenía que la esposa infiel tenía permitido ocultar su falta al marido con miras a impedir que éste atentara contra su vida.[25]

La creciente intervención de la Iglesia católica en los asuntos matrimoniales a partir del siglo XVI produjo una idea del adulterio y el uxoricidio abiertamente contraria a la propuesta por las leyes castellanas. Al conferir al esposo el control y la dirección de la familia y, en resumidas cuentas, la obtención de la salvación espiritual para todos los miembros bajo su

[22] Brundage, *Law, sex, and christian...*, p. 248.
[23] Brundage, *Law, sex, and christian...*, p. 388.
[24] Brundage, *Law, sex, and christian...*, p. 389.
[25] Brundage, *Law, sex, and christian...*, p. 520.

custodia, los especialistas en moral no vacilaron en identificar al marido engañado como igualmente culpable de las faltas de su mujer, por descuido, negligencia o poca prudencia en el manejo de la autoridad marital.[26]

Tratando de ser consistente con su concepto sobre la obediencia marital y sujeción de la mujer al marido, la visión eclesiástica no podía sino ligar el adulterio con fallos en el ejercicio de la autoridad del esposo. De ahí que los canonistas llegaran a repudiar abiertamente cualquier justificación que pudiese eximir de responsabilidades a los uxoricidas.

Uxoricidios en el México central: ni obedecer ni cumplir

El estudio de los procesos criminales por uxoricidio pone al descubierto la complejidad de las relaciónes entre la Corona y la familia en la sociedad colonial. Por un lado la justicia real no dudó en poner bajo su jurisdicción el destino de los victimarios ni en procesarlos formalmente, dejando en claro que, en delitos cometidos dentro de la unidad doméstica, la familia quedaba igualmente bajo su férula. Por otra parte, sin embargo, la "mano blanda" con que la justicia real trató a los infractores y la laxitud con que en general se ventilaron los juicios, reflejan que los jueces coloniales reconocían en los jefes de familia una "autoridad natural" cuyos derechos en ningún caso quedaban proscritos por el uxoricidio.

A fines del siglo XVIII, José Antonio Ferrón, indio hilandero del pueblo de Calimaya, apuñaló a María del Carmen, su mujer, cuando ella supuestamente se había negado a darle medio real para comprar alcohol y seguir bebiendo en la feria del pueblo vecino.[27] En su declaración, José Antonio alegó no recordar nada de lo sucedido y atribuyó al alcohol la tragedia, agregando que nada tenía contra su esposa-víctima, a quien por lo demás amaba. A despecho de que el crimen había sido perpetrado con un arma prohibida y enfrente de múltiples testigos, José Antonio recibió el indulto después de pasar tres meses en prisión, no sin antes escuchar la recomendación de no embriagarse ni portar armas blancas en lo sucesivo.

Un indulto semejante le fue otorgado en 1806 a Miguel Gerónimo, indio carpintero de Xochimilco, quien se había declarado incapaz de recordar nada sobre el día en que victimó a Petra Antonia, su esposa, con un cuchillo para cortar zacate. Aparentemente Miguel se había enfurecido con su mujer luego de que ésta tuvo un altercado verbal con su suegra, a quien acusó de solapar las infidelidades de Miguel. El perdón real llegó dos

[26] Brundage, *Law, sex, and...*, p. 519.
[27] AGN, *Criminal*, vol. 277, exp. 5, ff. 96-126.

años después del crimen, en atención a que las autoridades consideraron que Miguel había actuado en estado de "demencia temporal".[28]

Ambos casos representan fielmente la suerte que los tribunales civiles deparaban normalmente a los maridos victimarios. Los uxoricidas mostraban en sus alegatos una fuerte insistencia en presentar el origen de la tragedia como un producto de la insubordinación por parte de la esposa, combinada con la temperamental pérdida de control por parte de ellos. Casi invariablemente los acusados y sus representantes presentaban una defensa fincada en la cólera desatada por desobediencia, falta de respeto o infidelidad conyugal. En 1815, Mariano Mendoza golpeó fatalmente a su esposa María Antonia cuando ésta aparentemente se negó a dejar de tejer. Mariano sostuvo que durante su matrimonio nunca antes le había puesto la mano encima a María y que, a no dudar, el "genio colérico" era el único responsable. Las autoridades no vacilaron en concederle el indulto, entre otras cosas por considerar que "su mayor castigo sería vivir sin su mujer que tanto amaba y cuidaba".[29]

A despecho de las diferencias eclesiásticas y civiles entre casados y amancebados, los tribunales admitían como uxoricidio el homicidio dentro de las uniones consensuales, sin mostrar ninguna preocupación por castigar el amancebamiento.[30]

En algunos casos el uxoricidio se producía a resultas de repetidas palizas; así aconteció en 1815 cuando Juan Oropeza, indio vecino de Actopan, ocasionó la muerte de Petra María, después de propinarle repetidas golpizas. Aunque el gobernador de indios había intervenido ante la solicitud de Petra, ésta falleció más tarde. A la postre Juan Nepomuceno fue indultado y puesto en libertad.[31]

Los casos que menos obstáculos presentaban a las autoridades para indultar al acusado eran sin duda aquellos vinculados con adulterio, el cual —siguiendo las leyes castellanas— no requería plena comprobación y fácilmente se le sustituía en los alegatos por simples "pruebas vehementes". Así sucedió con la muerte de María Concepción a manos de Máximo Antonio, quien la halló peinando en su casa a un huérfano adolescente. El presunto adúltero había sido previamente reconvenido por Máximo de no entrar en la casa. Mientras que Máximo obtuvo el indulto, su pretendido rival fue igualmente puesto en libertad, en vistas de que "no sabía lo que era pecar".[32]

[28] AGN, *Criminal*, vol. 137, exp. 6 y 7, ff. 77-124. Otro caso semejante fue el de Juan Manuel Méndez, quien declaró haberle quitado la vida a su mujer "enmedio de un frenesí", en 1808. AGN, *Criminal*, vol. 113, exp. 2, ff. 51 ss.

[29] AGN, *Criminal*, vol. 108, exp. 10, ff. 263-277.

[30] En varios casos los uxoricidas no estaban formalmente casados, lo que no impidió que recibieran un trato en general similar al de quienes habían asesinado a sus legítimas esposas.

[31] AGN, *Criminal*, vol. 119, exp. 8, ff. 84-94.

[32] AGN, *Criminal*, vol. 50, exp. 16, ff. 254-274.

Menor resistencia al indulto presentaban los jueces cuando el adulterio había sido fehacientemente demostrado.[33]

El caso de Máximo Antonio y María Concepción trae a la luz el abismo que a finales del siglo XVIII existía entre las normas y la práctica judiciaria. El marido cornudo, no obstante la expresa prohibición en las normas castellanas, había sido exonerado a pesar de haber matado solamente a la mujer, dejando vivo al corresponsable. Por su parte, el presunto amante de la occisa había sido liberado con base en una apreciación que, de ser cierta, descalificaba el alegato del ofendido. Si el adulterio se había probado entonces el adúltero debía expiar su falta, pero si éste era inocente (como lo había declarado el juez) entonces Máximo Antonio debía ser tratado como reo común de homicidio, pues era imposible que su mujer hubiese cometido adulterio por sí sola.

Inexplicablemente, en este tipo de casos no sólo no aparece ningún interés por parte de las autoridades en diferenciar los celos de las sospechas fundadas, sino que además se desconoce casi en su totalidad la suerte de los adúlteros varones, lo que sugiere que en ocasiones muy probablemente no fueron interrogados.

El parecer de los funcionarios no se fincaba en ningún momento en las leyes escritas y obedecía más bien a una dinámica establecida por la costumbre en combinación con la discreción del juez en turno.

En la mayoría de los casos sentenciados, los acusados recibían el indulto y sólo en raras ocasiones las penas rebasaban los tres años de prisión. Por lo general las autoridades contaban el tiempo entre arresto y sentencia como parte de la pena purgada. Excepcionalmente los maridos inculpados cumplían condenas de trabajos forzados en presidios y construcciones de caminos. En ello intervenían factores como el desconocimiento de la lengua castellana por parte de los acusados, la falta de parientes que abogasen por el indulto del uxoricida y, sobre todo, la urgencia de las autoridades borbónicas por reclutar indios y castas para las empresas defensivas del rey.

CONSIDERACIONES: EL PATRIARCADO A SECAS

A fines del siglo XVIII las leyes españolas sobre adulterio y uxoricidio, construidas sobre el principio de venganza privada y el derecho familiar de tomar venganza, no eran para los jueces el criterio normativo fundamental de sus prácticas. De hecho, José Joaquín Fernández de Lizardi las evocó en *El Periquillo Sarniento* como un ejemplo del atavismo y rusticidad que la Ilustración en Nueva España había rebasado:

[33] AGN, *Criminal*, vol. 64, exp. 3, ff. 60-64.

> [...] la ilustración de los tiempos ha modificado estas penas [que permiten al marido disponer de los adúlteros como le convenga], [...] lo que más se practica es perdonar al marido porque mató a los adúlteros, o más bien se puede decir, conmutarle la pena capital en un destierro, según fueren las circunstancias; bien que puede haberlas tales, que sea justicia ponerlo en completa libertad [...][34]

Los jueces coloniales no pudieron finalmente dar una solución satisfactoria a la contradicción planteada por los crímenes de uxoricidio al modelo patriarcal y acabaron por tomar el partido del marido inculpado, en detrimento de los derechos de la víctima.

El marco jurídico en el que la figura de uxoricidio fue concebida correspondía, sin duda, a una acendrada perspectiva patriarcal en la que las prerrogativas del esposo-padre-hermano aparecían idealmente salvaguardadas bajo el amparo que la legislación castellana brindaba a la venganza privada. El reconocimiento legal a los actos de desagravio del honor familiar masculino iba desde luego en detrimento de los derechos de las mujeres de la familia, quienes en caso de cometer infidelidad, debían quedar en teoría a merced de la parte ofendida, reducidas a un estado legal de desamparo.

Sin embargo, la prácticamente nula incorporación de tales preceptos tanto en España como en Nueva España, por parte tanto de magistrados como de acusados y procuradores, sugiere que el derecho consuetudinario prevalecía sobre la ley escrita.

Contra lo que los historiadores de la familia suelen afirmar, a veces con cierta ligereza, la justicia virreinal no se preocupó por validar los abusos de los maridos violentos en nombre de la patria potestad y, lo que es más, no mostró el más mínimo interés por regular el proceder de sus funcionarios de acuerdo con el marco legal establecido ni por imponer a sus funcionarios como mediadores de las disputas conyugales. Su afirmación de la autoridad patriarcal, en los casos de uxoricidio, se dio en grado mucho más elemental y arbitrario, limitándose llanamente a restaurar por medio del indulto las prerrogativas de la autoridad patriarcal.

Con todo, sería un grave error afirmar que en el mundo colonial las leyes que defendían los derechos del marido sobre la vida de su mujer eran letra muerta. Todo lo contrario, tales regulaciones funcionaban como modelos ideales en los que las diferencias y subordinación entre sexos reflejaban la voluntad de funcionarios y familiares varones por hacer valer la autoridad patriarcal. La definición formal de adulterio en las *Siete Partidas* es en ese sentido particularmente significativa:

[34] Fernández de Lizardi, *El Periquillo...*, t. 2, p. 203.

> [...] Adulterio es el yerro que hombre hace a sabiendas con mujer que es casada con otro; y tomo este nombre de dos palabras de latin alterius y torus, que quiere tanto decir en romance como lecho de otro, *porque la mujer es contada por lecho de su marido, y no el de ella.* Y por ello dijeron los sabios antiguos que aunque el hombre que es casado yaciese con otra mujer, y aunque ella hubiese marido, que no le puede acusar su mujer ante el juez seglar por tal razon [...][35]

Aunque los tribunales novohispanos, tanto eclesiásticos como civiles admitían y ventilaban demandas por adulterio masculino entabladas por mujeres engañadas, es claro que el espíritu patriarcal de la definición legal arriba citada (según la cual hombres y mujeres debían recibir tratos distintos en los tribunales) seguía gozando de gran prestigio en la sociedad colonial.

Los acusados de uxoricidio en México y sus procuradores, por su parte, no basaron sus defensas en los derechos conferidos por las leyes castellanas. Tal experiencia no fue desde luego exclusiva de los tribunales novohispanos. En Sevilla, gracias a las investigaciones de M.E. Perry, sabemos que entre 1500 y 1650 sólo en dos ocasiones los uxoricidas explícitamente apoyaron sus argumentaciones en tales normas.[36]

El caso Zazorena fue en más de un sentido un suceso extraordinario y definitivamente apartado de la realidad novohispana en cuanto al uxoricidio. Los Zazorena vivían en un medio urbano, no eran indígenas y sus actos ejemplifican cuán lejos estaba la sociedad novohispana de aceptar al pie de la letra las viejas leyes castellanas protectoras de la venganza privada familiar: la justicia expedita finalmente ejecutó a los infractores. Los uxoricidios comunes, por otra parte, se daban predominantemente en el medio rural, eran protagonizados por familias indígenas en su mayoría y eran una expresión de la sordidez que podían alcanzar las fricciones maritales en familias de bajos recursos, en las cuales el esposo no siempre cumplía sus funciones como sostén de la casa.[37]

Aunque en el caso Zazorena la justicia real actuó de manera expedita, provocada más bien por la notoriedad que alcanzó dicho crimen en la ciudad y por los sucesivos desafíos que los victimarios plantearon a las autoridades (violación de la institución del depósito, búsqueda de asilo eclesiástico, fuga y desacato de las órdenes reales), en la mayoría de los procesos por uxoricidio, jueces y magistrados actuaron con una actitud totalmente distinta, marcada por la benevolencia hacia el marido o amante infractor y poco preocupados por obtener justicia para la parte ofendida.

Hay, sin embargo, un renglón en el que el caso Zazorena refleja el uxoricidio común: la representación de la víctima. Francisco Sedano, el cro-

[35] *Las Siete Partidas...*, partida 7, tit. 17, ley 1.
[36] Perry, "Gender and...", p. 73.
[37] Kanter, *Hijos del pueblo...*, parte III.

nista por quien conocemos el uxoricidio de los Zazorena, no consideró necesario incluir en su relato el nombre de la víctima ni tampoco en reflexionar sobre la validez de los motivos que desencadenaron el crimen. Similar actitud mostraron los funcionarios virreinales hacia las víctimas, reflejando con ello el poco interés que los tribunales civiles novohispanos en general tenían en regir la vida familiar y contrarrestar la violencia conyugal.

Con leyes o sin ellas, los magistrados coloniales avalaron en su ejercicio legal los excesos de la autoridad marital cuando éstos tenían como desenlace la muerte violenta de la esposa y, aunque el proceder de tales funcionarios no estuvo apegado a las formas convencionales, no es exagerado afirmar que para fines del periodo colonial el patriarcado estaba prácticamente desligado de las leyes medievales e integrado en una serie de procedimientos y usos destinados a proteger la hegemonía del esposo. En la sociedad novohispana de fines de la Colonia, el uxoricidio se convirtió en un caro ejemplo de como la autoridad marital y la justicia del rey, dos metáforas fundamentales en el imaginario social, compartían esferas en las que no siempre lograban conjuntarse sin violentar las leyes referentes a los delitos contra la familia y sin atropellar los derechos de los más desprotegidos.

La clemencia que los uxoricidas encontraron en la justicia de la corte no hacía sino poner en evidencia las contradicciones inherentes a los modelos del marido y el funcionario como protectores de mujeres; en ese sentido cada proceso encerraba un doble uxoricidio, el físico, cometido por el marido, y el simbólico, perpetrado por los jueces.

Siglas y bibliografía

AGN Archivo General de la Nación, México.

Alfonso X, El Sabio, *Las Siete Partidas* (sel., pról. y notas de Francisco López y María T. López), Madrid, Castalia, 1992.

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la ciudad de México (1790-1857)* (trad. Stella Mastrangelo), México, Siglo XXI, 1988.

Brundage, J.A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, 1987.

Bynum, Caroline Walker, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1992.

Casagrande, Carla, "The Protected Woman", en Christiane Klapisch-Zuber, *A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, pp. 70-104.

Dalarun, Jacques, "The Clerical Gaze", en Christiane Klapisch-Zuber, *A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, pp. 15-43.

Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford University Press, 1987.

Flandrin, Jean-Louis, *Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality* (translated by Richard Southern), Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento*, 2 tomos, México, Stylo, 1942.

Fuero de Cuenca (formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf), Madrid, Tipografía de Archivos, 1935.

Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes, editado por Américo Castro, Madrid, 1916.

Fuero Juzgo en latín y castellano (cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española), Madrid, Ibarra, impresor de Cámara de Su Majestad, 1815.

Gratina, *Decretum* in *Corpus juris Canonici*, Emil Friedberg (comp.), 2 vols., Cambridge, 1897.

Haslip, Gabriel, *Crime and the administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810*, tesis doctoral, Columbia University, 1980.

Kanter, Deborah Ellen, *Hijos del pueblo: Family, Community, and Gender in Rural Mexico. The Toluca Valley Region, 1730-1830*, tesis doctoral, University of Virginia, 1993.

Lipsett-Rivera, Sonya, *La violencia dentro de la familia formal e informal*, ponencia presentada en la conferencia sobre Familia y Vida Privada, América, Siglos XVI a XIX, UNAM-El Colegio de México, mayo 3-5, 1993.

Lumbreras, Pedro, *Los fueros municipales de Cáceres; su derecho público*, Cáceres, Caja de Ahorros, 1984.

Madero, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus Humanidades, 1992.

Noonan, John T., *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

Perry, Mary Elizabeth, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, 1990.

Pescador, Juan Javier, "Confesiones y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la Iglesia novohispana", *Estudios Demográficos y Urbanos* 8, mayo-agosto de 1988, pp. 291-323.

——, *Una historia de discordias: pleitos matrimoniales en el Arzobispado de México, siglo XVIII*, ponencia presentada en el Symposium on Latin American Family History, International Congress of Americanists, Nueva Orleáns, julio 7-11, 1991.

Ruggiero, Guido, *The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1985.

Samara, Eni de Mesquita, *Misterios da "Fragilidade humana", o adulterio femenino no Brasil, séculos XVIII e XIX*, ponencia presentada en la Conferencia sobre Familia y Vida Privada, América, siglos XVI a XIX, UNAM-El Colegio de México, mayo 3-5, 1993.

Sánchez, Galo, *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1919.

Sedano, Francisco, *Noticias de México*, 3 vols., México, Departamento del Distrito Federal, Col. Metropolitana, 1974.

Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas* (trad. Mercedes Pizarro), México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

——, "Algunos temas de la historia social de México en las actas de juicios criminales", *Relaciones*, vol. 3, número 11, verano, pp. 89-97, 1982.

Tilander, Gunnar (comp.), *Los fueros de la Novenera (el manuscrito núm. 944 de la Biblioteca de Palacio...)*, Uppsala, Almquist and Wiksells, 1951.

Thomaset, Claude, "The Nature of Woman", en Christiane Klapisch-Zuber, *A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, pp. 43-70.

Vecchio, Silvana, "The Good Wife", en Christiane Klapisch-Zuber, *A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, pp. 105-135.

CLIENTELISMO Y TRABAJADORES EN EL MÉXICO COLONIAL. ALGUNOS EFECTOS EN LA VIDA PRIVADA

RICHARD BOYER
Simon Fraser University

En este ensayo me propongo relacionar trabajo con matrimonio, pero no desde el punto de vista tradicional en que los cónyuges se complementaban en la economía familiar. Aunque ese enfoque ha sido útil para mostrar a la familia como una unidad productiva y consumidora articulada con otras unidades económicas, no nos ayuda a entender cómo se vinculaban los matrimonios y las unidades familiares con la sociedad en que existían. Este vínculo se daba más bien por medio del amo o patrón, que solía ser quien apadrinaba y sostenía a los matrimonios de sus sirvientes o clientes. El argumento se desarrolla en dos etapas: primero empezaré por subrayar la importancia y la persistencia del clientelismo en la sociedad mexicana y enseguida (mediante ejemplos tomados de los casos de bigamia investigados por la Inquisición), señalaré la manera en que los matrimonios y la vida privada de los sirvientes se veían afectados por los amos o patrones. Esta relación no implica una contradicción directa con los preceptos establecidos por la Iglesia –que los contrayentes estuviesen de acuerdo en casarse, que el vínculo matrimonial fuese indisoluble, que era sacrilegio volverse a casar estando aún vivo el primer cónyuge– sino más bien implica que esos preceptos se cumplían mecánica y selectivamente. Indica pues que el vínculo principal era el de amo-sirviente, no el de Iglesia-feligrés que, a menudo, ni siquiera existía entre los dos cónyuges.

Hace 20 años escribió Thompson que la sociedad inglesa del siglo XVIII se encontraba en "una crisis de paternalismo",[1] indicando que la crisis se debía a la transformación de las relaciones trabajador-patrón. Habiendo dejado de ser sirvientes en la vida personal del clientelismo, los trabajadores

[1] E.P. Thompson, "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History* 7 (otoño de 1973), p. 383. El autor le agradece a la maestra María Urquidi su ayuda en la traducción de la primera versión, y al profesor Antonio Gómez Moriana con la versión revisada de esta ponencia.

se habían convertido en asalariados en el mundo impersonal del mercado. En el primer caso, los amos o patrones habían dirigido todos los aspectos de sus vidas; en el segundo, los patrones simplemente compraban su trabajo.[2]

Además, al cambiar las relaciones de producción, se resquebrajaba la reciprocidad multidimensional –favores, protección, privilegios, halagos– que había servido para mantener unidas a estas personas, o sea que la economía moral personalista descentralizada del paternalismo cedía ante la economía racional, impersonal y cada vez más centralizada del capitalismo. Los terratenientes y los patrones aplaudían y promovían el cambio por dos motivos: uno, porque la mano de obra es más controlable cuando es asalariada, y dos, porque los lazos paternalistas se tornan menos manejables a medida que crecen las unidades productivas.[3]

Con el fin de destacar algunas consecuencias sociales de esta transición, cabe señalar que en Europa, en el siglo XVII, ya se veía venir el cambio; había aumentado el número de vagos y pordioseros como tipos despreciables (por lo menos como las fuentes normativas los representan) y en la literatura española de esa época aparece como prototipo el pícaro, un protagonista principal, amoral y engañoso, hábil y lleno de vivacidad a la vez. Estos hombres (y en ciertos casos, mujeres) carecían de raíces y de amos; se les consideraba como perniciosos. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es una reflexión sobre la manera en que surgió este grupo social como subproducto de la concentración de las tierras en pocas manos, resultando que "miles de campesinos se vieran lanzados a los caminos".[4] Fernand Braudel califica este fenómeno como una especie de "modernización encubierta del sector tradicional" de la campiña francesa del siglo XVII y subraya su semejanza con los precedentes cercados de Inglaterra (que desde el siglo XIII producían un aumento en la vagancia característica de la época de los Tudor).

Si en Francia e Inglaterra este estilo de "modernización" del sector agrícola socavó la relación tradicional patrón-cliente, lo mismo ocurrió en México. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII los trabajadores evidentemente se vieron afectados, y se puede citar como ejemplo de ello a los mineros y trabajadores agrícolas de El Bajío.

En 1766 los trabajadores de Real del Monte, uno de los yacimientos mineros más importantes de México, hicieron un paro. Se quejaron por escrito, primero con las autoridades locales y finalmente con el virrey en la

[2] *Ibid.*, p. 382.
[3] *Ibid.*, pp. 383-387.
[4] Fernand Braudel, *The wheels of commerce: civilization and capitalism, 15th-18th century*, trad. Sian Reynolds, 3 vols, Nueva York, 1982, II, p. 510. Sin embargo, el sistema de cercas data de mucho antes del siglo XIII.

ciudad de México, alegando que don Pedro Romero de Terreros, dueño de la mina, había violado sus derechos habituales. Les había aumentado a los barreteros la cuota diaria de mineral de cuatro a unas ocho arrobas, sin aumentarles el sueldo diario de cuatro reales —lo cual les dejaba menos tiempo, decían, para llenar los costales de partido con el mineral al que tenían derecho, según costumbre arraigada y bien establecida.[5] Además, don Pedro había encontrado la manera de incrementar sus utilidades mandando a sus capataces a seleccionar y a apartarle el mejor mineral, del cual tomaba una parte para sus "donativos de caridad". Y para colmo y en mayor detrimento de los trabajadores, les había "dejado de surtir velas, pólvora y herramientas [lo que] nos obliga a trabajar el doble", dijeron, "y el costo se lleva todos nuestros sueldos, de manera que nos encontramos sin qué llevar a casa".[6]

He aquí la situación. Un patrón le quita a sus trabajadores los privilegios a que están acostumbrados y éstos, lógicamente, se resisten. Pero estos mineros se valieron del argumento tradicional de que don Pedro había violado la economía moral del paternalismo.[7] Todos, gobernantes y gobernados, amos y sirvientes, patrones y trabajadores, tenían deberes recíprocos. ¿Por qué "nosotros", se quejaron, "los seres más infelices del cuerpo político [...] hemos de nacer para servir al sociedad, al rey, y al don Pedro si ellos no nos sirven a nosotros?" La respuesta es clara: las clases altas "les sirven" a las clases bajas en la misma forma en que éstas "les sirven" a las altas. Negarlo, dijeron, seguramente no reflejaba "la actitud y la piadosa voluntad de Su Majestad el Rey".[8] Y tenían razón. El virrey marqués de Croix dijo que don Pedro —"hombre moderno", especialista en "recortar salarios" según Doris Ladd— era "un tirano y un déspota",[9] y ordenó que se reinstalaran los acuerdos tradicionales, quedando con ello satisfechos los trabajadores.

En cuanto a los campesinos, El Bajío ofrece el mejor ejemplo del rompimiento de los vínculos tradicionales entre patrones y trabajadores. Ocurrió, nos dice John Tutino, en la segunda mitad del siglo XVIII a consecuencia de un "incremento en el comercio y del crecimiento de la población". A medida que las grandes haciendas crecían, iban absorbiendo ranchos y convirtiendo a los pequeños propietarios en empleados y depen-

[5] Doris M. Ladd, *The making of a strike: Mexican silver workers struggles in Real del Monte, 1766-1775*, Lincoln, Nebraska, 1988, pp. 125-134.

[6] *Ibid.*, p. 135.

[7] Doris Ladd le dice "huelga" a la acción de los trabajadores, pues aunque esa palabra no se usó hasta cien años más tarde, ella hace hincapié en la "lucha" de los trabajadores, en su "conciencia de clase", en su capacidad para organizar un paro, y en el claro reconocimiento que tenían de la importancia de su trabajo en el proceso productivo.

[8] *Ibid.*, p. 122.

[9] *Ibid.*, p. 126.

dientes. Al mismo tiempo, el crecimiento de la población generaba un excedente de trabajadores que competían por los empleos. En consecuencia, se fueron perdiendo paulatinamente los privilegios de que solían gozar los trabajadores permanentes de las haciendas.[10] Esta situación, agravada por la modernización del campo y el desmoronamiento de las comunidades locales, se fue repitiendo durante el siglo XIX hasta que culminó en la Revolución de 1910.[11]

Por supuesto, los levantamientos de campesinos se debieron a agravios reales, por ejemplo el desplazamiento, la inseguridad, el hambre y el desmantelamiento de las relaciones patrón-cliente. Éstos rompieron tanto el pacto social como infligieron el apuro económico, erosionando con ello "la mentalidad popular de la subordinación" como la llama E. P. Thompson.[12] Los patrones, al fin y al cabo, no eran intercambiables, sino que estaban vinculados personalmente con sus sirvientes en una relación basada en convenciones de reciprocidad. Por lo tanto, la sociedad perdió el elemento central del control social y como mucha gente podría predecir, se volcó en actos de indisciplina, crimen y tumultos sustentados en, como dice Alan Knight, "la nueva arrogancia del pueblo". El orden de sucesión es entonces patente: hace una generación en las economías locales se hacían incursiones en forma de robos de tierras para desarrollar entidades agrícolas más extensas y más orientadas al mercado comercial, e incursiones en la política local en forma de nombramientos de forasteros en las jefaturas políticas, resultando así una redistribución de los recursos locales. "La nueva arrogancia" consistía, pues, en que la gente quería simplemente desalojar a los intrusos y sus camarillas y recuperar sus tierras y su agua.[13] El medio para realizar eso era restaurar los clientelismos tradicionales

[10] John Tutino, *From insurrection to revolution in Mexico: social bases of agrarian violence, 1750-1940*, Princeton, 1986, pp. 61-82. Además, había otro elemento que presionaba al sistema: la tendencia de cultivar productos agrícolas comerciales en vez de productos básicos alimenticios, lo cual ponía en riesgo a grandes sectores de la población en épocas de sequía.

[11] Aunque el caso de los mineros de Real del Monte es el mejor ejemplo de la hipótesis paternalista, había otro elemento de resistencia que consistía en agrupaciones clientelistas congregadas alrededor de un patrón local. Alan Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols., Lincoln, Nebraska, 1990, *passim*, pero ejemplos relevantes se hallan en el tomo I, pp. 2, 3, 20, 25, 116, 131, 133, 266.

[12] Thompson, "Patrician society, plebeian culture", p. 387.

[13] Knight, *The Mexican Revolution*, I, p. 210. Tutino tiene el mismo enfoque; piensa que la violencia agraria es consecuencia de incursiones capitalistas que producen "la pérdida de una forma de vida acostumbrada y aceptada", que requiere que "busquen una nueva manera de vivir". La idea es que los problemas económicos y sociales se vinculan "empeorando la pobreza y las dolorosas inseguridades" que provienen de la "estructura agraria". Tutino, *From Insurrection...*, 1986, pp. 364, 132, 129. Este argumento, pienso, se puede discutir en los términos propuestos por Thompson. Knight (p. 2), por ejemplo, considera que el clientelismo es una de varias "alianzas" primarias que "determinaron [...] el comportamiento político durante la [...] revolución [de 1910]".

porque los líderes destrozados se convertían en focos de resistencia. Así, la plebe se convirtió de nuevo en cliente de los dirigentes locales tradicionales.[14]

El argumento, entonces, para resumir, es que por lo menos hasta el momento de la Revolución mexicana, el clientelismo fue el principio fundamental de la organización social en México; analizarlo permite explicar cómo y por qué podían desestabilizarse los sistemas políticos y sociales. Empero, no es fácil representar en detalle la forma en que el clientelismo estructuraba la vida privada, pese a que hay consenso en ese sentido. El problema, dice Willam S. Maltby, estriba en que es difícil documentar los dudosos conjuntos de vínculos que consistían en "entendimientos" más que en acuerdos explícitos, y casi nunca descritos en detalle.[15] Sin embargo afectaban a todos por igual, a los de arriba y a los de abajo. Los jóvenes de buena familia con buenas perspectivas se incorporaban al servicio de los amos y patrones[16] de la misma manera que los que carecían de privilegios y buena cuna, y formaban parte de los nexos de interrelación que vinculaban a ricos y poderosos con débiles y pobres.

En lo que resta de este trabajo trataré de bosquejar algunas formas en las que el vínculo patrón-cliente afectaba la vida privada de las personas. Para ello, me valdré de datos e información que procede de los archivos del Santo Oficio, relativos a casos de bigamia. Tomaré la relación entre amo y sirviente como uno de los subconjuntos de la relación entre patrones y clientes —que más bien se refería al ejercicio de influencias, a la obtención de puestos y a la confirmación de posiciones. Llegando hasta el ritual doméstico, esta relación se traducía en el protocolo del lugar asignado en la mesa del comedor,[17] o en el ritual civil, en el orden de procesión en el Corpus Cristi, o en los lugares designados para los actos públicos del México colonial.[18] Ello alcanzaba tal límite que en la Florida, por ejemplo, los españoles, en vez de llevar la ropa confortable y utilitaria de los indios (las camisas de cuero y las mantas), preferían llevar trapos viejos para "no parecer como ellos".[19] La entidad amo-sirviente da por sentado que el rango existe en la relación y esto tiene que confirmarse continuamente por

[14] Knight, *The Mexican Revolution*, I, p. 319.

[15] William S. Maltby, *Alba: A biography of Fernando Alvares de Toledo, third Duke of Alba, 1507-1582*, Berkeley, 1983, p. 22.

[16] Por ejemplo, Agustín de Hoz Espinosa Calderón, miembro de las clases altas. AGN, *Inquisición*, vol. 136, exp. 10.

[17] Yvon Thébert, "Private life an domestic architecture in Roman Africa", en *A history of private life: from pagan Rome to Byzantium*, Paul Veyne (comp.), Cambridge, 1987, p. 369.

[18] Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 9, I, invierno de 1993, pp. 34-35, 40.

[19] Amy Bushnell, *The king's coffer: proprietors of the Spanish Florida treasury, 1565-1702*, Gaisnesville, Florida, University Press of Florida, 1981, p. 26.

medio de ciertas expresiones y gestos de deferencia. El lazo, no obstante, funciona dentro de un contexto de reciprocidad. De esta manera, una clase de economía moral, no el poder y la fuerza, unía a personas de diferentes niveles —económicos y sociales. La disparidad entre personas existía, en un caso extremo, en las relaciones amo-esclavo en el sur de Estados Unidos, en el siglo XIX. Sin embargo, según Eugene Genovese, el paternalismo producía una verdadera simbiosis: los esclavos "representaban" su papel por expresarle lealtad, deferencia y gratitud a sus amos;[20] los amos les daban en cambio privilegios que los esclavos "ganaban" por su estima y subordinación "voluntaria".[21] Ambas partes salían ganando: el sirviente recibía favores, protección y, por muy insignificantes, que fuera, un sitio en la sociedad; el amo se hacía la ilusión de que la subordinación era voluntaria y de que mandaba por derecho, no por fuerza.[22]

En el caso de México es importante recordar que era muy común que la gente se autodesignara "sirviente". Pero esta designación no era gratuita, sino que siempre se conectaba con un patrón o con alguna hacienda o familia.[23] No se trataba, pues, de explicar la ocupación o el trabajo que

[20] La importancia que tiene el agradecimiento parece que proviene de la obligación que tenían en Roma los esclavos liberados de pagarle al amo el *obsequium* que le correspondía por haberlos liberado. La excesiva cortesía de los esclavos liberados (y de los clientes en general) servía para que todo el mundo se enterara de la bondad de la familia. Paul Veyne, "The Roman Empire", en *A history of private life...*, pp. 87-88.

[21] Aquí me refiero a lo que dice sobre este tema Erving Goffman en su obra *The presentation of self in everyday life*, Nueva York, 1959 y en especial las páginas 17-76. Para una discusión relacionada sobre "esclavitud y personalidad" que trata de aplicar modelos psicológicos, incluso "role psychology," véase Elkins, 1976, pp. 81-139.

[22] Y por tanto eran parte de un orden moral y cristiano. Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*, Nueva York, 1972, pp. 1-158 y *passim*, pero especialmente la sección "The Moment of Truth", pp. 97-112. En esencia dice Genovese que los patrones preferían considerar la relación como una de paternalismo benevolente, pero que los esclavos la veían como una relación de explotación. Lucas Alamán, en carta que escribió en 1850, recalca que cualquier desviación de las actitudes de subordinación que acostumbraban los trabajadores en Atlacomulco podría desquiciar el régimen de disciplina en general: "los empleados no sólo no hablan, pero ni aún levantan los ojos delante del administrador, y bastaría que hubiese un dependiente que no pudiera sujetarse a esa severa disciplina para que relajase en todos". Citado en Jan Bazant, "El trabajo y los trabajadores en la hacienda de Atlacomulco", en Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez (comps.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México y Tucson, 1979, pp. 383-384.

[23] El "manual de instrucciones" de Hernando Cabero para la administración de Xochimancas, ingenio de azúcar de los jesuitas, fechado en 1664, hace hincapié en esta cuestión. Cabero establece la diferencia entre sirvientes, personal de planta que cae dentro de la órbita del patronazgo, y "tlaquehuales", a quienes se pagaba por día trabajado. Jean-Pierre Berthe, "Xochimancas: les travaux et les jours dans une hacienda sucriere de Nouvelle-Espagne au XVIIe Siècle", *Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 3, 1966, pp. 97-98, 113, 115. James Riley ("Landlords, laborers and royal government: the administration of labor in Tlaxcala, 1680-1750", en Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez [comps.], *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México y Tucson, 1979, p. 227 *passim*), explica que en el siglo XVII, en las haciendas de Tlaxcala, los gañanes eran

desarrollaba. El vínculo que lo ataba al patrón y su ocupación o trabajo era: "lo que mande el patrón". Para un hombre, ser sirviente significaba una gran diversidad de tareas: cuidar el ganado, labrar la tierra, herrar, trabajar en la mina, etc. Las mujeres sirvientas solían hacer trabajos domésticos.

Era prestigioso servir a un amo rico, de alta alcurnia, en la cumbre de la sociedad, pero no había abundancia de éstos. Sin embargo, en la práctica, el modelo servía mientras las personas encontraban a un amo-patrón cuya fortuna, influencia o poder fuera mayor que la suya.[24] Los sirvientes cambiaban de amo con frecuencia, algunos con objeto de encontrar a uno más generoso o más amable que el anterior; otros porque el anterior había fallecido o perdido su fortuna.

Tres aspectos de clientelismo —como símbolo de nivel social, como contexto para extender el patronazgo (y, con ello, para confirmar la reciprocidad), y como muestra de un vínculo que frecuentemente era transitorio— se puede ver en el caso de Alonso Franco, despensero y, por lo tanto, sirviente privilegiado del mariscal Diego Caballero, de Sevilla.[25] El caso se conoce en 1570, cuando Franco y por lo menos cinco ex esclavos del mariscal ya se encontraban en las Indias, y se refiere a sucesos que ocurrieron catorce años antes. Catalina Caballero, descrita en 1570 como de 30 años de edad, negra ladina, esclava de Catalina Veez de Puebla, manifestó en el año señalado que cuando Franco se casó, "el mariscal Diego Caballero, amo que fue de este testigo" la mandó a ella, y a Elvira, Beatriz, Marta y Cristóbal, todos ellos esclavos negros, "a casa del dicho Hernando de Cuenca, padrino, para que hacen de comer y sirviesen en la velación de los dichos Alonso Franco y Luisa de Vargas".[26] O sea, que el mariscal mandó por lo menos a cinco de sus esclavos a preparar el banquete —probablemente con todo y alimentos— con objeto de "patrocinar" la ceremonia, resaltando

trabajadores encasillados, "enganchados por vida a la hacienda", y que los tlaquehuales o meseros eran trabajadores temporales. Jan Bazant, "El trabajo y los trabajadores en la Hacienda de Atlacomulco", en *Ibid.*, p. 381, dice que en el ingenio azucarero de Atlacomulco y en el estado de Morelos en el siglo XIX, los gañanes eran aradores y harineros, y los peones eran trabajadores agrícolas. James Lockhart, "Social organization and social change", en *The Cambridge history of Latin America, II. Colonial Latin America*, Leslie Bethell (comp.), Cambridge, 1984, p. 274, señala que "sirviente" normalmente significaba ser "empleado de otro, de cierto nivel" y con frecuencia "parte de una estructura familiar" con la connotación de "servicio personal, puesto que el personalismo y las relaciones familiares eran parte intrínseca de la estructura familiar".

[24] En un libro que aparecerá en breve, *Lives of the bigamist: marriage, family, and community in colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, presento algunos ejemplos.

[25] AGN, *Inquisición*, vol. 29, exp. 11, ff. 102-412.

[26] Es importante subrayar que Catalina sabía dónde se localizaban todos ellos después de su arribo al Nuevo Mundo. Elvira se encontraba entonces en la ciudad de México, Beatriz y Cristóbal en Guadalajara (Beatriz en la casa de Gaspar de Molina). También sabía dónde estaba Marta, pero no he podido descifrar la caligrafía.

de esa manera su posición social y moral en la comunidad. Franco, agradecido del patronazgo que le daba una mayor relevancia a su boda (y, con ello, a su persona), se "puso a las órdenes" del mariscal. Al mismo tiempo, al contar en la boda con los servicios de otros sirvientes de rango menor, se elevaba en su propia posición.[27] Finalmente, la presencia de Franco y de los esclavos en las Indias catorce años después, trabajando ahora para otros amos, señala lo transitorios que eran los vínculos amo-sirviente.

La boda del despensero de un amo es un ejemplo de la dinámica del clientelismo. Otro ejemplo sería la intervención más directa de los amos que casan a sus servientes. En este ensayo me referiré a casos de sirvientas (mujeres) para ilustrar (como E. P. Thompson)[28] que el clientelismo presuponía que los amos controlaban no sólo el trabajo sino también todos los aspectos de la vida de sus sirvientes.

Como es bien conocido, en la sociedad española cuidar a las mujeres era una cuestión de honor para el hombre. El objeto era vigilar que la mujer fuera casta, que las hijas solteras fueran vírgenes y que los hijos que concibieran sus mujeres fueran suyos,[29] para lo cual se acostumbraba a aislar a las mujeres y evitar que otros hombres llegaran a ellas. Las mujeres solían aceptar su aislamiento a fin de que no quedara duda de su virginidad y castidad.[30] Según esta concepción del honor, el empleo doméstico era adecuado para las mujeres porque las colocaba en el seno de una familia, por lo común encabezada por un hombre que hacía el papel de amo, protector y guardián. Para mujeres abandonadas por sus maridos o para aquellas que carecían de hogar propio, el trabajo doméstico proveía la solución ideal, por lo menos en las ciudades, donde se ocupaba en ese servicio quizá la mitad de la fuerza femenina de trabajo.[31] Doña María Antonia Rodríguez, por ejemplo, mujer de buena familia, se colocó como sirvienta cuando su marido Joseph la dejó para irse a las Indias con su amo,

[27] Aunque su posición era evidente por el tipo de tareas administrativas que le encomendaba su amo.

[28] Véase la referencia a Thompson en nota 1.

[29] Ramón A. Gutiérrez, *When Jesus came, the Corn Mother went away: marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, 1991, p. 235; Asunción Lavrin, "Introduction: the scenario, the actors, and the issues", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, Lincoln y Londres, 1989, pp. 10-11.

[30] A menudo en relación inversa a clase social. Entre más activas como productoras de servicios y bienes, menos se les podía aislar. Gutiérrez, *When Jesus came...*, pp. 215, 235; A. J. R. Russell-Wood, "Women an society in colonial Brazil", *Journal of Latin American Studies*, 9. 1, mayo de 1977; Lavrin, "Introduction...", p. 10.

[31] Este cálculo se basa en el estudio de Silvia Marina Arrom, *The women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, 1985, p. 187 y pp. 154-205 *passim*. Arrom dice (p. 187) que en el siglo XIX en la ciudad de México "Over half the women who worked were domestic servants, an occupation that[...] Mexicans considered repugnant and humiliating".

el marqués de Ostarín, después de seis años de matrimonio.[32] Probablemente pensaban reunirse otra vez, en España o en las Indias, puesto que Joseph se fue con el consentimiento de su esposa. Pero en 1776, doce años después de verlo partir, doña María manifestó en Madrid que nunca más había sabido de él. Entretanto ella había estado "sirviendo en la casa de don Gabriel Bueno, agente de negocios [y] vive en la carrera de San Gerónimo en el cuarto segundo de la casa inmediata a la Ventana de Oro [¿un mesón?]".[33] Este empleo le había servido a doña María para estar resguardada y en estado de castidad, lo cual le sirvió para dejar una buena impresión en el funcionario de la Inquisición que la entrevistó, quien escribió al margen del testimonio: "Esta declarante es muger de buenas costumbres y arreglada vida, según los informes tomados y [el] concepto que he formado".[34]

Al entrar una mujer joven al servicio de un amo, éste –suponiendo que ella fuera soltera– buscaba la manera de casarla con alquien, y ella generalmente aceptaba hacerlo. Este consentimiento muestra el respeto o deferencia que le corresponde al cliente en la relación amo-sirviente. Sin embargo, sería un error pensar que en el contexto de la relación amo-sirviente el sirviente estaba en posibilidad rechazar la propuesta. Al contrario, negarse a una propuesta del amo era exponerse a sufrir las consecuencias despóticas del paternalismo, como en el caso de Petronila Ruiz.[35] Hacia 1570, cuando Petronila tenía 18 años de edad, sus amos Francisco de Sosa, del Valle de Suchil, y doña Inés de Tapia (probablemente esposa de Sosa) decidieron que se casara con Francisco de Aguilar. Ella manifestó que no quería tener nada que ver con Francisco, supuestamente ejerciendo su derecho con base en los preceptos de la Iglesia en el sentido de que los novios deben estar de acuerdo en casarse. Mas veamos su narración de lo que pasó cuando ella rechazó a Francisco: "[Sosa y doña Inés] me hubieron encerrada en un aposento y me echaron prisiones y me hicieron otros

[32] AGN, *Inquisición*, vol. 1161, ff. 1-141.

[33] Se casaron en Madrid, pero Joseph y María regresaron a Burgo de Osma en algún momento en los siguientes seis años. María no explica por qué regresó a Madrid, pero es posible que hubiese muerto su suegro dejándola sin hogar. Aunque la cronología de sus movimientos no se especifica, María había vivido en Madrid antes de casarse con Joseph, como sirvienta en casa del marqués de Arellano. Allí fue donde conoció a Joseph, que también (durante dos años) fue sirviente del marqués.

[34] La previsión para mujeres dependientes (doncellas, solteras y viudas) en una casa, aparentemente realizada en el caso de María, fue la de supeditarse al amo y a la esposa de éste. Catalina de Vega intentó, en 1563, rebelarse y sufrió las consecuencias. Sus amos, que esperaban subordinación absoluta, la "depositaron" porque se casó a escondidas, sin su consentimiento. Su amo, Bernardino de Bocanegra, fue regidor de la ciudad de México a partir de 1559, pero fue destituido de su posición en septiembre de 1574, por levantarse contra la Corona.

[35] AGN, *Inquisición*, vol. 134, exp. 10. A los amos, como ya hemos visto, también les disgustaba que sus sirvientes hicieran lo contrario, o sea, casarse sin su consentimiento.

atemorizamientos de palabra mediante los quales por miedo y por redimir la vejación y malos tratamientos que se me hacían en la dicha casa contra mi voluntad me dispose con el dicho Francisco de Aguilar".

Otros casos, con menos detalles, nos permiten observar el mismo tipo de control, si no la misma violencia. Los castigos para los sirvientes se podían evitar, aparentemente, accediendo a la voluntad de los amos. Por lo menos esto es lo que podemos deducir del caso de Juana María Valenzuela y su breve relato de sus segundas nupcias. Juana María, coyota nacida en Hostotipaquillo, Jalisco, tenía 23 años cuando trabajaba en 1779 como sirvienta de Juan Beltrán en el real de Cosalá.[36] Llevaba apenas siete meses en su servicio, dijo ella, cuando éste "le propuso se casase con Juan Luis de Arana", coyote, de su misma edad, "y sin tener noticia de vida o muerte de su primer esposo se casó ante el cura Miguel Antonio Cuevas [...] declaró que era soltera de nombre Juana María Josefa Verdugo". María Beltrán, hija o parienta del amo de Juana, fue la madrina. Esto, más el hecho de que Juana falsificó su apellido, los nombres de sus padres y su lugar de origen, nos permite pensar que Beltrán tenía por objeto encubrir deliberadamente el hecho de que Juana ya era casada y que por lo tanto no le era permitido este nuevo matrimonio.

Los casos de Juana y de Petronila demuestran que los amos hacían valer su autoridad y su voluntad más con las mujeres que con los hombres, lo que pienso que tenía que ver con los papeles de los géneros en la sociedad española ya mencionados más arriba. Los amos eran los guardianes de sus sirvientas *in loco parentis*, y por lo tanto asumieron el papel de protegerlas, papel que suponía ejercer sobre ellas un control más completo que el que ejercían sobre los sirvientes, salvo que éstos fueran todavía niños. Ana Díaz, por ejemplo, española nacida (1519) en Fez, aceptaba y hasta celebraba su sometimiento a Alfonso Carreño, a quien llamaba "mi amo y señor".[37] "Por su mandado", dijo ella, y en su casa, se casó con Pedro Rodríguez en 1554. Aún después de casada esperaba recibir y seguir las instrucciones de su amo. Ella y Pedro permanecieron en Sultepec con Carreño por un año y medio hasta que éste, a petición de Pedro, les dio permiso para irse a Zacatecas. En Zacatecas se escucharon rumores persistentes de que Pedro ya tenía esposa en Portugal y finalmente éste, con el pretexto de que iba a ese país a buscar testimonios de que los rumores no eran ciertos, abandonó a Ana. Cierto es que ya en Sultepec se habían escuchado esos rumores, pero ante la rotunda negativa de Pedro, Carreño había seguido adelante con los arreglos para la boda.

[36] AGN, *Inquisición*, vol. 1301, exp. 4, ff. 22-94.
[37] AGN, *Inquisición*, 36, exp. 11, ff. 500-575.

Ana se quedó un año en Zacatecas esperando noticias de Pedro, y por fin le escribió a Carreño explicándole lo sucedido. Él le contestó que ya se había informado del matrimonio de Pedro en Portugal y, nuevamente decidiendo por Ana, le dijo, según ella declaró más tarde, que "si hallase un mancebo hombre de bien con quien se casase este [testigo], cásase con el porque le favoreciría e ayudaría". En este caso el vínculo sirviente-amo siguió sin romperse antes, durante y después de su matrimonio, pese a que ya no servía en la casa de él. Nótese además que el patrocinio de Carreño se hacía extensivo a la nueva persona con quien Ana se casara.

Resultó que las sirvientas contaban a veces más con su amo-patrón que con un marido veleta e irresponsable. El amo, hasta el grado en que actuaba como guardián, podía ayudarla al ser abandonada (una circunstancia frecuente). Así sucedió con don Antonio de Garnica y Legaspi en el caso de Juana Agustina, india de Tlacotepec (en la encomienda de éste), a quien don Antonio casó en 1619 con el mestizo Domingo Rodríguez.[38] En su declaración, año y medio más tarde, dijo que Domingo había estado a su servicio y que había querido casarse con Juana Agustina. Aunque Domingo huyó con otra mujer seis meses después de la boda, la vida de Juana, sin embargo, continuó como antes, ya que el vínculo con su amo resultó ser más duradero que el vínculo matrimonial. "Actualmente la tiene en su casa y servicio", según declaraciones hechas en 1621.[39]

¿Qué quería decir eso? Don Antonio no explicaba en qué consistía el servicio de Juana como sirvienta, porque en esa época se sobreentendía lo que "en su casa y servicio" significaba. Por lo tanto, esas explicaciones sólo aparecen en los expedientes de la Inquisición como disquisiciones relativas a otros asuntos o como una descripción de la "especialización" del sirviente. Por eso, en 1683, la esclava María Encarnación se encuentra "actualmente en la casa de su amo cuidándole a su hijo".[40] En 1748 "Chepa, india que vive en la calle de San Lorenzo", estaba de pilmama o "chichigua" en casa de un licenciado en la ciudad de México.[41] Aunque su ocupación principal era cuidar a los niños, Chepa y María en ratos libres de esa tarea, también tenían que ir de compras, cocinar, limpiar, coser, lavar la ropa, servir la

[38] AGN, *Inquisición*, vol. 332, exp. 7.

[39] No queda claro si Juana servía ocasionalmente, si don Antonio la contrató como parte de su personal de planta, o si la recibió "en depósito". El caso de Ysabel López es similar. India de San Cristóbal de Comapa, a 30 leguas de Guatemala, también abandonada por su marido, quien se casó después en segundas nupcias. Cuando fue aprehendido su esposo, Ysabel estaba trabajando como sirvienta del escribano de Comapa, pero luego fue depositada en Guatemala, en la casa del capitán don Francisco de Fuentes y Guzmán, encomendero de Comapa.

[40] AGN, *Inquisición*, vol. 1371, exp. 9, ff. 1-38.

[41] AGN, *Inquisición*, vol. 919, exp. 1 y vol. 918, exp. 3, ff. 41-50. A Chepa sólo la menciona de paso en este expediente, en relación con el intento de Ygnacio Dionisio Espinosa por localizar a su esposa. Ygnacio, indio residente de la ciudad de México, se pone en contacto con Chepa porque es cuñada de su esposa.

mesa, hacer los mandados y cualquier otra tarea que se les ordenara. Estos comentarios, por breves que sean, sugieren que los sirvientes estaban bien integrados en la vida familiar, que eran, en realidad, parte de la familia.

Por ese motivo, quizá, no debe sorprender el hecho de que en las casas de los amos a veces vivían ancianas que habían sido sirvientas pero que ahora dependían de la caridad de sus amos. Ése es el término que en 1781 utiliza Isidora Martín de la Cruz, mulata viuda de 60 años, cuando dice que "en la actualidad se halla en la hacienda del Horno distante ocho leguas de esta villa [Lagos, Nueva Galicia] sirviendo en lo que pueda a don Rafael González quien la mantiene de caridad por hallarse imposibilitada".[42] Aunque no se sabe cuándo empezó a trabajar Isidora para don Rafael, es posible que tanto ella como su marido hayan sido sus sirvientes y que ella siguió allí cuando quedó viuda o abandonada.[43]

Con Isidora cerramos este breve y preliminar esbozo de clientelismo y vida privada. El caso de esta mujer recalca el centralismo del clientelismo como economía moral. Los sirvientes tenían criterio para juzgar a sus amos y, probablemente, la mayoría de las veces vivían contentos recibiendo protección y apoyo a cambio de la reciprocidad de su servicio. Sólo surgían problemas y revueltas cuando se desquiciaba la reciprocidad tradicional, como en el caso del paro en Real del Monte y en los cambios estructurales que ocurrieron en la zona agrícola del Bajío. Esto nos recuerda que el paternalismo no sólo consiste en una serie de vínculos entre dos personas, sino que también funciona como un *ethos* que se aplica, por la fuerza de leyes consuetudinarias, a la sociedad en general. En la mentalidad de la plebe, por lo tanto, estas leyes consuetudinarias servían como protección contra los actos arbitrarios de los que mandaban cambiar las condiciones de trabajo, contra la aplicación de impuestos novedosos o hasta para defenderse de las reformas de un virrey que en 1624 provocó un levantamiento porque amenazó con abolir ciertos patronazgos.[44]

Por su amplitud, el contexto del paternalismo hacía que los sirvientes lo sufrieran dentro de un vínculo directo con su amo, lo que daba como resultado que ellos tenían que aguantar, casi siempre en silencio, toda una

[42] AGN, *Inquisición*, vol. 1292, exp. 7, ff. 1-101.

[43] El hijo y la nuera de Isidora, José Vicente y María Salomé, estaban en la misma situación en esa hacienda. Don José Franco, probablemente mayordomo de la hacienda, apadrinó y pagó la boda (sin duda en forma de prestarle a José Vicente su pago adelantado), y les dejó celebrarla en su propia casa. Doce años más tarde se describen como "vecino" de la hacienda, español de 68 años. Isidora lo llama "don José," aunque el escribano de la Inquisición simplemente lo pone como José Franco. Pudo haber sido mayordomo o pariente de don Rafael, o los dos a la vez.

[44] En otro ensayo ("Absolutism versus corporatism in New Spain: The administration of the Marquis of Gelves, 1621-1624," *The International History Review* IV, 4, noviembre de 1982, pp. 475-503), quise vincular lo político y lo cultural por entender la rebelión de 1624 en la ciudad de México.

diversidad de tiranías, regaños, excentricidades y antojos, aunque por lo regular existía la posibilidad de cambiar de amo si la situación se hacía inaguantable. En realidad, por supuesto, estamos conscientes de que el paternalismo, disfrazado de orden moral, naturalizó la desigualdad, la explotación, y la humillación como estado normal. Sin embargo, en el mejor de los casos, el sistema permitía una serie suficiente de beneficios para los sirvientes, lo que lo convertía en una relación de mutualidad relativa, por lo cual la crítica se limita a algunos individuos en particular más que al sistema mismo.

Bibliografía

Arrom, Silvia, *The women of Mexico City, 1790-1857,* Stanford, 1985.

Bazant, Jan, "El trabajo y los trabajadores en la Hacienda de Atlacomulco," en Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez (comps.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México,* México y Tucson, 1979.

Berthe, Jean-Pierre, "Xochimancas: Les travaux et les jours dans une hacienda sucriere de Nouvelle-Espagne au XVIIe Siècle", *Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 3, 1966.

Braudel, Fernand, *The wheels of commerce: civilization and capitalism, 15th-18th Century,* trad. Sian Reynolds, 3 vols, Nueva York, 1982.

Bushnell, Amy, *The king's coffer: proprietors of the spanish Florida treasury, 1565-1702,* Gainesville, University Presses of Florida, 1981.

Elkins, Stanley M., *Slavery: a problem in American institutional and intellectual life,* 3a. ed., Chicago y Londres, 1976.

Genovese, Eugene D., *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made,* Nueva York, 1972, pp. 1-158.

Goffman, Erving, *The presentation of self in everyday life,* Nueva York, 1959.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 9, 1, invierno de 1993.

Gutiérrez, Ramón A., *When Jesus came, the Corn Mothers went away: marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846,* Stanford, 1991.

Knight, Alan, *The Mexican Revolution,* 2 vols., Lincoln, Nebraska, 1990.

Ladd, Doris M., *The making of a strike: Mexican silver workers struggles in Real del Monte, 1766-1775,* Lincoln, Nebraska, 1988.

Lavrin, Asunción, "Introduction: the scenario, the actors, and the issues", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America,* Lincoln y Londres, 1989.

Lockhart, James, "Social organization and social change", en *The Cambridge History of Latin America, II. Colonial Latin America,* Leslie Bethell (comp.), Cambridge, 1984.

Maltby, William S., *Alba: A biography of Fernando Alvarez de Toledo, third duke of Alba, 1507-1582,* Berkeley, 1983.

Riley, James, "Landlords, laborers and royal government: the administration of labor in Tlaxcala, 1680-1750", en Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez (comps.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México,* Mexico y Tucson, 1979.

Russell-Wood, A.J.R., "Women and Society in Colonial Brazil", *Journal of Latin American Studies*, 9, 1, mayo de 1977.

Thébert, Yvon, "Private life and domestic architecture in roman Africa", en *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, Paul Veyne (comp.), Cambridge, 1987.

Thompson, E. P., "Patrician society, plebian culture", *Journal of Social History* 7, otoño de 1973.

Tutino, John, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton, 1986.

Veyne, Paul, "The Roman Empire", en *A history of private life: from pagan Rome to Byzantium*, Paul Veyne (comp.), Cambridge, 1987.

PATRONES, ESCLAVOS Y SIRVIENTES DOMÉSTICOS EN LIMA (1800-1860)

CARLOS AGUIRRE[1]
University of Minnesota

Una de las instituciones más antiguas y de más prolongada existencia dentro de la estructura familiar latinoamericana es la servidumbre doméstica. Pese a ello, sorprende constatar la escasa atención que se le ha prestado en la historiografía dedicada a analizar las estructuras familiares y la vida privada en América Latina.[2] Siendo los sirvientes domésticos miembros de facto de la familia, con acceso a las situaciones, escenarios y elementos materiales propios de ella, pero al mismo tiempo despreciados, temidos o considerados inferiores por ser de otra procedencia étnica y social, se convierten en actores inevitables de la experiencia cotidiana de la familia hispanoamericana. Un estudio sobre la familia y la vida privada, por ello, quedaría incompleto si ignoramos la función desempeñada por los sirvientes domésticos.

Este ensayo constituye una aproximación al estudio comparado de la esclavitud doméstica negra y la servidumbre doméstica de indígenas en Lima en la primera mitad del siglo XIX.[3] Queremos averiguar cómo determinados procesos políticos y sociales —la Independencia y la desintegración gradual de la esclavitud, por ejemplo— influyeron sobre las condiciones en que se ejercía el trabajo doméstico de negros e indios, las relaciones

[1] El autor agradece al profesor Marcello Carmagnani, Robert McCaa, Charles Walker y Jesús Cosamalón sus comentarios a la primera versión de este ensayo, así como a todos los participantes en el panel "Armonía y conflicto en la vida cotidiana".

[2] Salvo las múltiples referencias al trabajo doméstico de esclavos y esclavas en estudios sobre la esclavitud hispanoamericana, pocos son los trabajos históricos sobre esta institución. Valiosos aportes son Flores Galindo (1988) y Glave (1989). Véase también Gill (1990). Para periodos más recientes véase Chaney y García Castro (1989), y los testimonios reunidos en Gutiérrez (1983) y Sindicato de Trabajadoras del Hogar (1982). Arrom (1985) se refiere en varias ocasiones al tema. Karasch (1986) no profundiza demasiado en él. El libro de Sandra Graham (1988) es uno de los pocos dedicados enteramente al tema.

[3] No existe, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, ningún estudio comparado entre ambas instituciones. Este modesto esfuerzo tiene sus límites, sobre todo porque nuestra información sobre la servidumbre indígena es menos detallada que aquella sobre la esclavitud negra. Admítase por ello su carácter exploratorio.

con sus amos y patrones y las diferencias y semejanzas entre sus respectivas experiencias, todo esto en una sociedad señorial y jerarquizada social y racialmente. El periodo estudiado —*c.*1800-1860— marca la declinación y desintegración de la esclavitud negra y el incremento paralelo de la servidumbre doméstica indígena. Siendo además un periodo de definición de identidades sociales, étnicas y nacionales, esta mirada al recinto doméstico nos va a permitir también establecer los vínculos entre la vida cotidiana y las relaciones interpersonales, por un lado, y los procesos políticos y sociales generales por otro.

La hipótesis central que presentamos es que, por razones de distinto orden, que veremos más adelante, los mecanismos de *negociación* fueron mucho más importantes en el caso de la esclavitud negra que en el de la servidumbre indígena, a consecuencia de lo cual existieron mejores posibilidades para los domésticos negros que para los sirvientes indios de mejorar su posición relativa frente a los amos. Esto no quiere decir que los esclavos fueran más "combativos" que los indios, o que éstos carecieran de "armas" para enfrentar su situación. Los domésticos negros e indígenas supieron con frecuencia manipular a su favor incluso aquello que aparentemente les era más desventajoso.[4] Sostenemos, sí, que para los migrantes indígenas venidos a laborar como sirvientes a Lima resultaba mucho más difícil desbordar los límites impuestos por los patrones y hacer efectivos sus anhelos de dignidad y humanidad. Esta diferencia se explica por la situación de las poblaciones negra e indígena en las primeras décadas republicanas. La esclavitud negra era una institución en evidente declive, y los esclavos gozaban de una protección legal de que los indios carecieron al ser abolido el sistema colonial. Por otro lado, como los esclavos eran una "propiedad" y tenían un precio, resultaban "valiosos" para los amos, y por tanto sus formas de resistencia obligaban a éstos muchas veces a negociar ante el riesgo de perder su inversión. Los migrantes andinos, por su parte, desamparados por la ley, despreciados en términos culturales, y enfrentados a condiciones muy distintas de aquellas en las que habían nacido, se vieron en una mayor desventaja relativa para afrontar los abusos y el maltrato de sus patrones. Esta descripción global, por cierto, no debe ocultar el hecho de que en la práctica se dieron muchas variantes. No todos los casos se ajustan a ese esquema. Tanto en la esclavitud negra como en la

[4] Partimos de una visión crítica de la perspectiva funcionalista de autores como Lewis Coser, quien ha sostenido que "incapaz de sustraerse a la observación del amo, impotente para colocarse la máscara con que se protege habitualmente el hombre moderno de la mirada de sus superiores, negada estructuralmente su capacidad para ofrecer al escrutinio del amo sólo las facetas convenientes de su personalidad, la personalidad del sirviente está al desnudo y privada de toda protección" (Coser, 1978, p. 72). La noción de *hidden transcripts* usada por James Scott (1990) puede ser útil para ensayar una visión alternativa.

servidumbre doméstica indígena se presentan casos de "dominación total" (Portocarrero, 1993) y de resistencia y capacidad de negociación. En términos globales, no obstante, nos atrevemos a afirmar que la servidumbre doméstica indígena cristalizó en un patrón de interacción social discriminatorio, autoritario y racista más acentuado aún que el de la esclavitud negra y cuyas consecuencias habrían de ser más duraderas.

Esclavitud doméstica en Lima, 1800-1854

El servicio doméstico constituyó una de las principales actividades de los esclavos en las sociedades urbanas de las Américas. El tipo de trabajo que realizaban variaba de acuerdo con el rango del amo y las habilidades de los esclavos. También variaba el grado de coerción y abuso que se ejercía sobre ellos o, dicho de otro modo, la capacidad de los esclavos para negociar con los amos sus condiciones de vida y trabajo. En numerosas ocasiones se retrató a los domésticos como un estrato privilegiado dentro de la sociedad esclava, pues se asumía que gozaban de ciertos privilegios y de un trato "paternal" por parte de los amos. Estudios recientes han demostrado que tales condiciones afectaban a una porción reducida de los esclavos y que en comparación con los esclavos jornaleros —que se alquilaban y trabajaban por su cuenta a cambio de pagar un jornal diario a su amo— los domésticos carecían de movilidad física, estaban sujetos a un control más severo y, sobre todo, no tenían posibilidades de acumular dinero con vistas a su manumisión (Klein, 1986, pp. 108-109).

No creemos que sea posible hacer generalizaciones abusivas en un sentido o en otro. Los casos reales tienen muchas variaciones y matices, y es posible encontrar todo un abanico de posibilidades entre ambos extremos. Factores como la edad, el sexo, la posición de los amos, el precio del esclavo, el tipo de tareas encomendadas y por supuesto el cambiante contexto político, social y económico, influyeron sobre la capacidad de negociación de los esclavos y sobre las formas que adoptó la convivencia entre éstos y sus amos.

Desde comienzos del siglo XVI la esclavitud africana fue en el Perú una institución visiblemente urbana. Muchos esclavos fueron a trabajar a plantaciones costeñas y minas, pero la mayoría de ellos fue concentrada en las ciudades. Allí, aunque algunos se desempeñaron en oficios artesanales, el grueso de esa población fue destinado al servicio doméstico. Según Bowser, "las exigencias de la vida elegante y el deseo de prestigio imponían el desembolso de sumas impresionantes por africanos que servían como cocineros, lavanderas, doncellas, amas de cría, peones y jardineros en los hogares españoles" (1977, pp. 143-144). Hubo casas que emplearon hasta

30 negros en el servicio doméstico. Pero no sólo los ricos utilizaban el trabajo doméstico de los esclavos. Sectores de ingresos medios y aun bajos se sumaron también a la lista de quienes consideraban estos quehaceres propios de gente "inferior". La posesión de esclavos, como varios historiadores han notado, era un signo determinante de posición social. Un testigo del siglo XVII citado por Bowser afirmaba que "nadie, por pobre que fuese" se privaba de tener esclavos domésticos en casa (1977, p. 144). Incluso los indios, cuando podían, se agenciaban esclavos negros para el servicio doméstico (Harth-Terré, 1973).

Hacia fines del siglo XVIII fueron contabilizados en Lima más de 11 000 sirvientes, de los cuales casi 9 000 eran esclavos y el resto castas libres (Flores Galindo, 1984, p. 121). Esto significaría que alrededor de 66% de la población esclava de Lima estaba ocupada en el servicio doméstico.[5] Las cifras muestran también que el trabajo doméstico en Lima a fines del XVIII era un oficio abrumadoramente esclavo: más de cuatro esclavos o esclavas por cada sirviente libre. Al comenzar el siglo XIX la esclavitud doméstica en Lima era una institución largamente establecida. La crisis económica y política, sin embargo, y los cambios que produjeron tanto la independencia de España como la clausura de la trata negrera, se reflejan en las características que asumió esta institución en la primera mitad del siglo XIX.

El cambio más notable se dio en el tamaño de la población esclava de Lima. Si en 1792 existían 13 483 esclavos, que representaban la cuarta parte de la población total de Lima, la cifra fue disminuyendo a 12 263 en 1812, 8 589 entre 1818 y 1820, 7 922 en 1839, y alrededor de 4 500 en 1845, que constituían, respectivamente, 21.8, 15.9, 12.2, y 6.9 por ciento de la población de la capital.[6] Esta disminución se debió sobre todo al impacto de las guerras de independencia, el aumento del cimarronaje y la creciente importancia de la manumisión, todo ello en el contexto de la suspensión de la trata negrera y, por tanto, la imposibilidad de remplazar esa población con nuevas importaciones de esclavos (Aguirre, 1993 y Hünefeldt, 1987). El efecto global fue la disminución de la oferta disponible de esclavos, la agudización de la competencia por los escasos esclavos existentes y la aparición de distintos mecanismos para tratar de retener o atraer esclavos. Éstos, como era de esperarse, buscaron obtener provecho de tal situación.

De acuerdo con la legislación, un cambio notable fue el reconocimiento del derecho de los esclavos a "variar de dominio" según su conveniencia. Escapar de un amo abusivo o negligente, conseguir otro amo que le hiciera una rebaja en su precio —con lo que se acercaba a la automanumisión—, o

[5] La cifra puede resultar engañosa, sin embargo, porque muchos de estos sirvientes, lejos de realizar labores domésticas, eran enviados a la calle como jornaleros.

[6] La procedencia de estas cifras está detallada en Aguirre, 1993, p. 47.

algún otro que le ofreciera la libertad a corto plazo, eran razones que la ley aceptaba como justas para proceder a la venta del esclavo.[7] Los numerosos litigios judiciales abiertos confirman la ofensiva esclava para defender sus derechos. La sola posibilidad de tener que afrontar estos juicios –aun si ellos tenían una mejor posición para ganarlos– obligaba a los amos a hacer concesiones a sus esclavos, sobre todo si, como vimos, era difícil encontrar remplazo en un mercado cada vez más reducido. También se produjo un incremento notable en el cimarronaje a consecuencia de la situación de desorden social en que vivía la Lima posindependentista. Las nociones de independencia y libertad que circularon masivamente durante estos años contribuyeron a moldear una ideología esclava que legitimaba la fuga (Aguirre, 1990b).

El contexto general de la época ayuda a entender a cabalidad lo que sucedía en las relaciones cotidianas entre amos y esclavos domésticos. Los cambios que hemos reseñado tuvieron como efecto importante la aceleración de las acciones de los esclavos en procura de su libertad, mayores márgenes de autonomía o mejores condiciones de vida y trabajo. De parte de los amos, las respuestas fueron ambiguas. Algunos entendieron que era mejor negociar que abusar, pero muchos parecieron creer que nada había cambiado y que los esclavos debían seguir tan sometidos como antes. Los cambios legales introducidos por la República –y que apuntaban a una gradual desaparición de la esclavitud– fueron también combatidos por los propietarios, quienes en ocasiones pudieron remontar esos avances. No es difícil imaginar que el tratamiento que los esclavos recibían de sus amos estaría condicionado por estas reacciones ante una situación que, por momentos, parecía haber trastocado el curso "normal" de las cosas.

Las relaciones cotidianas entre amos y esclavos domésticos presentan un amplio espectro de posibilidades, desde la existencia de rasgos paternalistas hasta situaciones insostenibles de abuso y coerción. La aparición simultánea de ambas no resulta inusual: amos "buenos" solían también castigar a sus esclavos, tal como lo mandaban las convenciones de la época. Algunos contemporáneos describieron estas relaciones en términos idílicos, subrayando el "engreimento" de que disfrutaban los esclavos domésticos.[8] Como dice Pablo Macera, esos estereotipos "han consolado muchas

[7] No siempre se cumplió con esto; sin embargo, e incluso durante un tiempo, ese dispositivo se suspendió. Empero, el asunto se convirtió en uno de los más ardorosamente disputados entre amos y esclavos en la primera mitad del siglo XIX. Véase Aguirre, 1993, para un examen detallado de este tema.

[8] Según José Gregorio Paz Soldán, los esclavos "lo pasan muy feliz, disfrutan de comodidades muy superiores a su clase y en muchas casas hasta de lujo reprensible. ¿Hay cosa más corriente que encontrar en las calles de Lima esclavas con ricas medias de seda, zapatos de raso y pañuelones bordados, y aun joyas de valor?" (Paz Soldán, 1846, p. 206).

conciencias" (1977: 63), pero una evaluación más objetiva deja serias dudas sobre su validez. Aquellos esclavos que accedían a ciertas ventajas por el hecho de pertenecer a un amo rico tenían al mismo tiempo las restricciones que les imponían las expectativas respecto a su conducta. Pero además, un amo rico no necesariamente trataba a sus esclavos mejor que un amo pobre, y las ventajas materiales —comida, vestido— no necesariamente colmaban las expectativas de los propios esclavos, preocupados por ampliar sus márgenes de autonomía tanto como por asegurar un plato de comida. De todas maneras, hubo numerosos casos de ajustes benignos en la relación amo(a)-esclavo(a). Aunque a veces guiados por una sincera filantropía, estas actitudes paternalistas se explican mejor por el interés de los amos de retener a esclavos difíciles de remplazar. Un amo a quien su esclavo entabló un juicio de variación de dominio logró retenerlo comprometiéndose a curarlo de su enfermedad, "por humanidad, por esa misma consideración que ha distinguido siempre mi conducta, *y sobre todo por conservar mi propiedad*".[9]

Las negociaciones en torno a la libertad de los esclavos constituían una arena para medir las fuerzas entre amos y esclavos, y en muchas ocasiones las actitudes "benignas" de los amos sólo reflejaban sus deseos de retener al esclavo. La promesa de una rebaja en su precio, la oferta de libertad para dentro de pocos años o a la muerte del amo, eran las formas más comunes. Con eso se buscaba garantizar la fidelidad de los esclavos. Muchos esclavos domésticos utilizaron estos mecanismos para conseguir no sólo mejorar su situación de ese momento, sino también para aproximarse a la libertad.[10] A modo de ejemplo podemos citar el caso de la esclava Sebastiana, quien recibió promesa de libertad para dentro de cinco años "siempre que observe buena conducta", y sin eufemismo alguno el amo advierte que lo hace "a fin de estimularla en su mejor servicio".[11] Estos casos muestran que ya no bastaba —si es que alguna vez bastó— la simple coerción para conseguir de los esclavos una conducta "apropiada". Había que "estimularlos". Y el mejor estímulo, en una época en la que los esclavos venían pugnando por conseguir su libertad, era precisamente ofrecerles un camino más corto hacia ella.

Más que por el paternalismo de los amos o por la resignación de los esclavos, los ajustes benignos dentro de la esclavitud doméstica eran el resultado de mutuas conveniencias. Aunque con limitaciones, para algunos

[9] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Causas Civiles*, leg. 431, 1848. Las cursivas son mías.

[10] A diferencia de los jornaleros, los esclavos domésticos no tenían la posibilidad de acumular dinero para comprar su propia libertad, lo que los hacía depender de estos mecanismos de negociación con el amo para tener acceso a la libertad (Aguirre, 1993).

[11] AGN, *Protocolos Notariales*, notario Selaya, leg. 711, f. 370, 25 de julio de 1854.

esclavos esta suerte de "resignación pragmática" les aseguraba techo, comida y la esperanza de la libertad. Sabían que en caso de no ser satisfechas estas demandas podían acudir a la justicia y aunque no siempre sus exigencias eran amparadas, podían establecer un nuevo escenario para la negociación con los amos. Desde el punto de vista psicológico –y también material– el aferrarse al manto protector de un propietario podría rendir sus dividendos. Las cartas de manumisión "graciosa" son un buen indicador de la existencia de lazos afectivos entre amos y esclavos, si bien estas actitudes no parecen haber estado demasiado extendidas.[12] Pero por el lado de los amos también existía la necesidad de asegurar lealtades, no sólo porque, como ha sostenido Lewis Coser, los amos y patrones requieren de la lealtad de sus sirvientes en virtud del acceso que éstos tienen al mundo privado e íntimo de aquéllos,[13] sino porque, como ya hemos sostenido, existía una verdadera pugna por preservar a los esclavos, cuyo número venía descendiendo rápidamente.

Pero al lado de estos ajustes mutuamente beneficiosos –y a veces entremezclándose con ellos– uno de los rasgos más comunes en las relaciones amo-esclavo era la mutua desconfianza y temor. Tanto Sandra Graham como Lesley Gill han enfatizado el carácter ambiguo y conflictivo de las relaciones entre los miembros de las familias y aquellos "extraños" que eran traídos para hacerse cargo de asuntos demasiado "privados" (Graham, 1988 y Gill, 1990). El dilema de colocar estos asuntos en manos de gente en la que –de acuerdo con los prejuicios de la época– no se podía confiar demasiado, era resuelto mediante una vigilancia acechante, casi paranoica, o a través del uso de la violencia y el castigo como frenos a una probable amenaza. La desconfianza mutua erosionaba la fortaleza de los potenciales lazos paternalistas. Las distancias culturales y sociales entre amos y esclavos impedían que la relación fuese transparente y sin sobresaltos. Un día de julio de 1846 se produjo un disgusto entre doña Tomasa Panizo y su esclavo Gregorio. Éste huyó de la casa por dos días, y al tercero retornó. Doña Tomasa no pudo dejar de ver en su rostro "un plan siniestro". Días después, mientras todos dormían, ella escuchó ruidos en el corral de caballos. Asustada, hizo sonar la campana y Gregorio apareció en su habitación.

[12] Sólo 26.2% de todas las manumisiones entre 1840 y 1854 fueron "graciosas", y muchas de ellas eran además condicionales (Aguirre, 1993, p. 215).

[13] Un caso especial es el de las "amas de leche". Muchas de ellas eran esclavas permanentes dentro de la casa, y no es raro encontrar manumisiones graciosas otorgadas a esclavas que habían amamantado a varios de los hijos de los amos. Pero en la época que estudiamos lo más frecuente era que fuesen buscadas en el mercado de esclavos, mediante "corredores" (intermediarios) o avisos en el periódico. La promesa de libertad o al menos una rebaja en el precio aparece con frecuencia. En ambas situaciones, la intimidad y delicadeza de la tarea a que eran asignadas les garantizaba un trato hasta cierto punto privilegiado. No son pocos los casos en que esclavas compradas para amas de leche conseguían su libertad algunos meses después.

Entonces doña Tomasa hizo llamar al teniente de Serenos quien con ayuda de los vecinos hizo apresar al esclavo. La patrona lo denunció por haber "violentado" su habitación con el propósito de matarla.[14]

Estos temores tenían algún asidero. Si bien no gozaban de la capacidad de movimiento de los jornaleros, resultaba difícil para los esclavos domésticos no contagiarse de la bullente dinámica de la ciudad. La calle, los mercados, las cofradías, las fiestas, los paseos, eran ocasiones propicias para el encuentro de los esclavos con la plebe. Las "pendencias" en que se veían envueltos los esclavos domésticos, al igual que los robos y otros delitos menores, eran denunciados con alarma por los amos. Pero la paranoia de los amos tendía a exagerar esta situación, que se traducía en castigos crueles contra esclavos domésticos por delitos o faltas menores: pequeños robos, fugas temporales, o desobediencias. El esclavo Juan Pablo Andrade robó a su amo un reloj que luego empeñó a una pulpera por cuatro reales. Descubierto por su amo, fue enviado a una panadería donde fue azotado.[15] Julián Cánepa, otro esclavo, fue enviado a una panadería por su ama pues "se ha insolentado conmigo repetidas veces y en la última ocasión llegaron a tal extremo sus insolencias que me obligaron a ahuyentarme de mi casa por evitar que me ultrajase".[16] Bárbara y Mercedes, esclavas, tenían por costumbre salir los domingos de la casa del amo y no volver sino hasta después del día martes, pero el asunto traspasó el límite tolerable por el amo cuando pasaron diez días fuera, por lo que el amo resolvió azotarlas previa "licencia" del intendente de Policía.[17]

Muchas de las tensiones giraban en torno al grado de autonomía de los esclavos. Mientras los amos pugnaban por mantener a los esclavos bajo control y alejados de los "peligros" de la calle –donde fácilmente podrían "contagiarse" y alimentar expectativas de libertad–; los esclavos, por el contrario, buscaban ensanchar sus márgenes de autonomía, que no sólo incluían por cierto la libertad de movimiento, sino también un mayor control sobre sus personas, su familia, su sexualidad, sus gustos y sus diversiones.[18] Dos percepciones antagónicas se enfrentaban cotidianamente. Los amos creían tener el derecho de disponer de la vida de los esclavos,

[14] AGN, *Causas Criminales*, leg. 88, 1846.

[15] AGN, *Causas Civiles*, leg. 250, 1840. En agosto de 1845 el diario *El Comercio* acogió una denuncia: "La Intendencia de Policía tiene quejas repetidas de que en la mayor parte de las pulperías se reciben en empeño especies que llevan los criados sustrayéndolas de sus amos". Se prohíbe a los pulperos, bajo penas severas, recibir especies "de esclavos, sirvientes, o personas sospechosas". En esta época, el castigo más común era el envío a las panaderías, verdaderas cárceles para esclavos, donde eran sometidos a atroces condiciones de trabajo y a la violencia ejercida por los caporales (Aguirre, 1988).

[16] AGN, *Causas Civiles*, leg. 423, 1848.

[17] AGN, *Causas Criminales*, leg. 88, 1846.

[18] Un tema central dentro de estas tensiones era la fijación de los límites de intromisión de los amos en la vida familiar de los esclavos. Sobre este tema, véase Hunefeldt (1988).

por lo que buscaban ejercer el mayor control posible sobre ellos. Los esclavos, por su parte, sabían que los amparaban ciertos "derechos" y eso los llevaba a presionar a los amos en busca de mayores dosis de libertad. Nuevamente la convivencia, en las calles y plazas de Lima, entre esclavos domésticos y jornaleros, negros libres y plebe, servía como correa de trasmisión para estas conductas.

Aunque este tipo de tensiones debieron ser cosa de todos los días, no siempre culminaban en los tribunales, de manera que no ha quedado registro de ellas. De entre los pocos casos sobre los que tenemos información, escogemos uno que nos permitirá ilustrar este punto. La esclava María Antonia Mendiburu fue comprada por doña Juana de Rivera. A pesar de que era casada le prohibía juntarse con su marido, a lo que se añadía la poca comida y vestido que recibía, el castigo frecuente y el hecho de que "no se le permite un rato de desahogo en los días de fiesta". El defensor de menores inicia un juicio por sevicia, detrás del cual se encontraba naturalmente el perjudicado esposo de la esclava. Todo parece indicar que la apertura del juicio dio resultado: el ama contesta negando las acusaciones y diciendo que, a pesar de que tiene motivo, no la ha castigado, que la viste y alimenta bien, y que "no sólo no se ha impedido el que el marido esté en las noches destinadas y de costumbre en el lecho de la negra, pero aun más semanas y meses enteros diariamente por no haberme sido molesta su estada por tener la referida esclava un cuarto solo destinado para ella". Luego se corta el juicio.[19] De la lectura del expediente deducimos que la versión del ama no es necesariamente falsa, pero por alguna razón la esclava fue castigada y le fue prohibido ver a su marido. Frente a ello, el litigio judicial obliga al ama a retroceder y reconocer, en cierta manera, los "derechos" de su esclava. Si de algo estaban seguros los esclavos era de que tenían derecho a una vida familiar, sobre lo cual la legislación española siempre había hecho hincapié.

Este terreno era uno de los más delicados en la relación amos-esclavos. Los esclavos debían recurrir a muchas argucias para escapar del control de los amos. Escondían a sus amantes en la cocina, los hacían entrar de noche, o simplemente escapaban de la casa y regresaban antes del amanecer. Para ello debían contar con la complicidad de los otros esclavos de la casa. La proliferación de estas situaciones debió llevar a algunos amos, como en el caso anterior, a procurar una solución razonada, que incluía el reconocimiento —al menos de palabra— del derecho de la esclava a convivir con su pareja.

Las relaciones sexuales entre amos y esclavas constituyen un tema recurrente en la historiografía sobre la esclavitud. Es de sobra conocido el

[19] AGN, *Causas Criminales*, leg. 58, 1839.

hecho de que muchos amos aprovechaban su poder para abusar sexualmente de sus esclavas, de manera que no vamos a detenernos en este aspecto. Lo que queremos documentar es el hecho de que, en ocasiones, las esclavas pudieron también sacar provecho de ese tipo de relaciones. En algunos casos, eran ellas quienes tomaban la iniciativa, sabiendo que la ley les granjeaba el acceso a la libertad si lograban convencer al juez de la existencia del delito de "sevicia espiritual". Esto generaba situaciones imprevisibles. Los amos quedaban atrapados entre su "debilidad" y sus afanes de honorabilidad. Cuando entraban en conflicto, generalmente se imponía el respeto a la familia y la salvaguarda del honor. La esclava pasaba a ser acusada de usar sus "malas artes" para embaucar a los débiles amos que sucumbían a sus enredos. Para las esposas de los amos la situación se tornaba insoportable, sobre todo porque las esclavas asumían conductas desafiantes frente a ellas. La esclava Mercedes fue acusada por la esposa de su amo de maltratarla "de palabra con altanería y descaro", por lo que el amo se vio obligado a castigar a la esclava para reprimir "su furia brutal y maléfica que apoderándose de ella la convierte siempre en instrumento del mal pues donde quiera que ha estado en clase de esclava ha conseguido su emponzoñada lengua la dislocación de la familia". En medio del castigo la esclava le reclamó "que si de ese modo le correspondía a quien había sido [su] tercera".[20] Lo dicho por esta "infernal mujer" afectó tanto a la esposa que Naranjo entabló un juicio a Mercedes por calumnia, buscando no solamente castigo para la esclava sino también una "satisfacción que deje convencida a mi esposa de mi inocencia".[21]

El hecho de que la ley estipulara la libertad para las esclavas víctimas de abuso sexual abría la posibilidad para nuevos ángulos dentro de este tipo de relaciones. Aunque no pretendemos sostener que el abuso dejó el paso al consentimiento, lo cierto es que las esclavas pudieron afrontar la situación con nuevos recursos a su alcance. Un caso interesante nos permitirá captar la dinámica de estas situaciones. Doña María Alvarado, esposa de don Cayetano Espinoza, sospechaba de "comercio ilícito" entre su esposo y la esclava Vicenta, y decidió trasladarla a la casa de un amigo de la familia. Al enterarse Espinoza se dirigió al lugar y, atropellando a las personas y rompiendo puertas y ventanas, extrajo de allí a Vicenta. Pero poco después la propia doña María interpuso una demanda contra Vicenta "por el trato ilícito con su marido". El solo hecho de tener que hacer "público" este enojoso asunto prueba la importancia que tenía para el ama castigar a la esclava y exculpar al marido, salvando así su "honor". Pero negándose a

[20] "Tercera" se usaba para designar a una amante.

[21] Que el amo se haya visto obligado a iniciar un juicio a su esclava –recordemos que los esclavos no tenían personería jurídica– es prueba suficiente de lo eficaz de estas acusaciones. AGN, *Causas Criminales*, leg. 89, 1846.

"avanzarme a desarrollar más mis conceptos por cierto velo que debe ocultarlos", sólo acusa a la esclava de haberla amenazado de muerte. Por su parte, dos tías de Vicenta inician otro juicio para solicitar variación de dominio por sevicia. Unos días después algunos familiares y amigos de Vicenta formaron una "asonada" frente a la casa de María Alvarado, "siendo tantas las insolencias, tantos los insultos y los sarcasmos vertidos contra mí y mi marido que escandalizaron al vecindario y que el pudor y la decencia no permiten explicar".

Queda claro que lo que para los amos era motivo de pudor y vergüenza, para la esclava se convertía en asunto si no de exaltación, por lo menos de conveniente publicidad: obviamente era el amo quien más tenía que perder. Hasta aquí, el ritmo del conflicto lo señala la esclava. Poco a poco el ama se ve obligada a ser más explícita: "La mencionada sierva, con la desenvoltura de que usa una mujer prostituida procuró proporcionar los medios de invitar a mi marido D. Cayetano para que incurriese en la debilidad de tener acto ilícito con ella. La obscenidad con que se le presentaba –sus indecentes movimientos y otras maniobras con que le preparó el lazo– obraron en mi marido el efecto de dejarse arrastrar por sus halagos, y de romper la fidelidad debida al matrimonio [...] Los encantos y magias que ponen en acción, las figuraciones y la ocasión próxima son capaces de corromper a la misma virtud." No brinda más detalles "obscenos, groseros y criminales", dice, "porque me ruboriza puntualizarlos". Y termina con lo que parece haber sido el quid del asunto: "Ud. sabe muy bien las arterías de que puede valerse una esclava *teniendo en mira la ganancia de la libertad.*"

Aunque doña María trata de salvar el honor de su familia atribuyendo en todo momento los hechos a las magias y los enredos de la esclava y a la "debilidad" de don Cayetano, de por medio estaba también el que ese "comercio ilícito" era causal de libertad. Estamos convencidos de que, al menos en parte, la versión de doña María es cierta: la esclava habría entrado en esa relación sexual con la deliberada intención de conseguir luego su libertad. Una prueba es que Vicenta pregonaba a todos los vientos la noticia sobre dichas relaciones: muchos testigos interrogados confirmaron la noticia. Otra prueba es que cuando el defensor de menores pidió sólo la variación de dominio por "sevicia espiritual", Vicenta consideró esta defensa "lánguida", por lo que cambia de defensor y entabla un juicio por libertad. Frente a ello, doña María decide jugarse todas sus cartas. Pone por encima de todo "la unidad y la paz en un matrimonio que debería necesariamente dividirse si la esclava Vicenta estuviese permanente en esta capital". No quiere que se le dé libertad: exige que se le venda lejos de la capital. "Si mi marido tuvo ese comercio inhonesto con ella bastante pagada estará de sus liviandades. Esta no es una cosa nueva. Hartos ejemplos se ven de esta especie todos los días en Lima." Y concluye que si por ello se le va a dar

libertad, "ya las esclavas habrán descubierto un secreto para sacudir la servidumbre".

El secreto había sido descubierto mucho tiempo atrás. Y era el conocimiento que tenía Vicenta de este camino hacia la libertad lo que explica sus acciones.[22] Lo interesante del caso es que muestra un duelo de posiciones en el que no es sencillo definir quién es más vulnerable. Estos menesteres "privados", cuando se hacían públicos, trastocaban completamente su sentido. La esclava se encarga de divulgar la relación ilícita: mientras más testigos mejor; para el amo y su esposa, de por medio está la "honra" y la "unión conyugal", y tratan de ocultarla. Ante la justicia, mientras la esposa deposita toda la culpabilidad en las "malas artes" de la esclava, ésta asume el papel de víctima y arguye "sevicia espiritual". El caso llegó incluso a los periódicos limeños, donde sendos artículos defendieron ambas posiciones. Durante el juicio fallece la esposa y Cayetano, que había permanecido medio oculto, opta por un ardid legal: vende a la esclava, con lo que el juicio queda interrumpido.[23]

Estos diferentes ángulos en las relaciones entre amos y esclavos domésticos permiten visualizar un entorno complejo, donde los rasgos quedan definidos por una serie de variables, una de las cuales era la capacidad de negociación de los esclavos frente a los amos. La ofensiva judicial de los esclavos, su inserción dentro de la dinámica urbana, la escasez de esclavos y la consiguiente dificultad para remplazarlos, la amenaza de fuga o variación de dominio, su penetración en asuntos "íntimos" de los amos, y también, sin duda, la paranoia de los propietarios y las acciones de resistencia de los esclavos, son factores que contribuyen a persuadirnos de que, en el periodo final de la esclavitud, los esclavos tuvieron una serie de recursos para mejorar los términos de su relación con los amos. Ciertamente no desapareció el abuso y la explotación, pero nuevas herramientas estuvieron en las manos de los esclavos para enfrentarse a su condición.

Servidumbre de indios en Lima: migración, racismo y explotación

A diferencia de los esclavos, los indígenas empleados como sirvientes domésticos no eran una "propiedad" en el sentido estricto ni tenían a su favor una legislación protectora.[24] En tal sentido, carecían de un elemento que resultó central en las estrategias de resistencia de los esclavos: la

[22] Para ejemplos similares en el Caribe, véase Bush, 1990.

[23] AGN, *Causas Criminales*, leg. 14, 1831.

[24] En cuanto a lo primero, sin embargo, algunos testimonios de la época sugieren la existencia de una especie de "inversión" similar al "enganche" que hacían los patrones ávidos de sirvientes andinos.

amenaza latente de la fuga, el litigio judicial o la variación de dominio.[25] La ausencia de estas herramientas de negociación limitó las posibilidades de los sirvientes indígenas para enfrentar la autoridad de los patrones. Pero había otras desventajas. La mayoría de estos "cholitos"[26] era de migrantes andinos de corta edad, inexpertos en la vida en la capital y, en algunos casos, desprovistos de redes de familiares y amigos de los cuales depender para ayuda y solidaridad.[27] No existían, como ahora, los clubes de provincianos, que se han convertido en canales de socialización y solidaridad para migrantes andinos. El idioma era también un problema para ellos, pues muchos —si no la mayoría— eran hablantes de quechua.[28]

Los mecanismos de reclutamiento de estos sirvientes no son muy claros. Aparentemente eran enviados a Lima por hacendados o comerciantes provincianos que tenían vínculos de amistad o negocio con los aristócratas urbanos. En otros casos se trataba de migrantes voluntarios que, una vez en la ciudad, no encontraban otra salida para su subsistencia que ingresar a trabajar al servicio de un patrón. Sebastián Lorente, en su libro *Pensamientos sobre el Perú*, dejó su testimonio respecto a los "encargos" que se hacía a quienes viajaban a la sierra: "un cholito y una cholita, y a veces os encargan tantos, que juzgaríais se encuentran en los campos por parvadas".[29] El rastreo de este informal mercado de "cholitos" aportaría datos interesantes para entender estos mecanismos de sujeción. ¿Los "cholitos" venían voluntariamente o eran obligados a la fuerza? ¿Existían "enganchadores"? ¿Qué tipo de señuelos se usaban? ¿Era la servidumbre doméstica,

[25] Sebastián Lorente llamó la atención sobre este rasgo. Al comparar a los sirvientes indígenas con los esclavos, afirmó que los primeros, "tienen sobre este —el esclavo— la desventaja de que como no ha costado mucho no puede venderse en alto precio, no se le cuida con tanta solicitud". Lorente, 1967 [1855], p. 30.

[26] "Cholitos" y "cholitas" era el término usado para designar a los sirvientes indios de corta edad que se traían a trabajar a las casas en Lima. La palabra "cholo(a)" designa a veces a un indio y a veces a un mestizo o indio aculturado. Aunque se usa hoy en día con cierta familiaridad y hasta cariño, tiene también una intensa carga despectiva. Un reciente informe del semanario *Caretas* sobre el racismo en el Perú se abre con la siguiente pregunta: "Total, qué somos: cholos de mierda o cholitos lindos?" (*Caretas*, núm. 1309, 28 de abril de 1994). Para referencias sobre los cambiantes contenidos del término, véanse Varallanos, 1962 y Seligman, 1989. Véase también Abercrombie, 1992.

[27] La investigación en curso de Jesús Cosamalón sobre las estrategias matrimoniales de los indios en Lima entre 1780 y 1820 promete iluminar la experiencia urbana de los migrantes. (Un adelanto de sus resultados puede verse en Cosamalón, 1993.) Al parecer, sobre todo en aquellos que venían de zonas cercanas a Lima (Yauyos, por ejemplo), habrían existido muy efectivas redes de solidaridad y colaboración entre "paisanos". Es frecuente también encontrar a estos paisanos viviendo en el mismo barrio y trabajando en el mismo oficio. Agradezco a Jesús estas referencias.

[28] Los avisos en *El Comercio* denunciando la fuga de un cholito solían referirse a las dificultades que tenían los sirvientes con el castellano. Una muestra de dichos avisos en Flores Galindo, 1988.

[29] Lorente, 1967 [1855], p. 29.

como dice Flores Galindo, una extensión del pongaje?[30] ¿Qué significaba esto para los migrantes, sus familias, y sus comunidades, en términos económicos y culturales? Estas y otras preguntas merecerían un estudio sistemático.[31] La extensión de los "encargos", si hemos de creerle a Lorente, mostraría, por un lado, la preferencia de los propietarios urbanos por sirvientes migrantes muy jóvenes, sobre quienes podrían ejercer un mayor control, y por otro, la existencia de canales más exitosos de inserción para los indígenas ya establecidos en la ciudad.[32]

Las tareas que realizaban los sirvientes indios eran las mismas que las de los esclavos, aunque un oficio como el de "ama de leche", por ejemplo, siguió siendo privativo de las sirvientas negras.[33] Las tareas de cocina, limpieza, planchado y "servicio de mano" fueron las ocupaciones de estos cholitos y cholitas.

Los cambios políticos y sociales que trajo la República afectaron la condición de los pobladores indígenas, que carecieron de la protección legal y de la Iglesia de que disfrutaban los esclavos. No existían leyes específicas para castigar los abusos contra los indios, por ejemplo, como sí existían en el caso de los esclavos. Al mismo tiempo, tendió a generalizarse la percepción de los indios como seres inferiores, miembros de una raza degenerada, vestigios de la barbarie que el "progreso" y la "civilización" debían liquidar. Los indios aparecían, en el discurso y la mentalidad de los grupos dominantes, como seres embrutecidos e hipócritas, inclinados al

[30] Gill (1990, p. 121) ha hallado también evidencias de los vínculos entre la servidumbre doméstica en La Paz y el "pongueaje". Pongueaje era el sistema de trabajo gratuito de algunos indios, llamados "pongos", que atendían el servicio doméstico y algunas huertas aledañas a las mansiones. Quienes abusaban de este servicio, que estaba prohibido por la ley, eran los corregidores, oficiales reales, hacendados, sacerdotes y doctrineros.

[31] Importantes pistas para entender estos mecanismos se encuentran en el estudio de Luis Miguel Glave sobre el trabajo doméstico en La Paz. Glave considera el proceso de desarraigo cultural y social de los indios migrantes como decisivo en la definición de los contornos que asumió la servidumbre doméstica: "siempre como indios, en el último escalón de los estamentos urbanos, no eran más los miembros de una sociedad nativa que reproducía sus propios organismos culturales y moldeaba la percepción del mundo de las gentes de acuerdo a los intereses de esa reproducción. Eran la expresión de una nueva indianidad reprimida" (Glave, 1989, pp. 339-341).

[32] "Los indios de Lima –según la percepción del viajero Tschudi– son gente activa y abnegada. Muchos de ellos tienen tiendas y gozan de crédito en las grandes empresas comerciales debido a su honradez [...] Los indios que trabajan en el servicio doméstico son menos activos y honrados, en cambio más reservados y desconfiados; esto se puede decir sobre todo de los recién llegados a la capital. Por lo general son vanidosos pero descuidados, quedando muy atrás de los criollos blancos en cuanto a cultivo intelectual y mostrando frente a ellos cierto temor difícil de erradicar" (Tschudi, 1966, p. 114).

[33] Glave encontró que la mayoría de "conciertos" para emplear domésticas indígenas en Cusco a fines del siglo XVII era de "amas de pecho" (Glave, 1990, p. 358). En Lima, donde a diferencia de Cusco existía una numerosa población negra, nos inclinamos a pensar que no hubo –o hubo muy pocas– amas de leche indias.

ocio, el vicio y el crimen, incapaces de entender los beneficios del progreso.[34] Los esquemas políticos e ideológicos de los líderes republicanos reservaban para los indios sólo palabras de rechazo y discriminación. Como Charles Walker ha constatado, no existió, desde tiempos coloniales, un discurso alternativo al racismo ilustrado de las élites peruanas, hecho que se prolonga a las primeras décadas republicanas (Walker, 1993). Más aún, la represión cultural del indio aparece como un requisito en la construcción de la nación criolla (Méndez, 1993). Mucho más tarde vendría el indigenismo, con su visión paternalista y "esencialista" del indio que, aunque limitada en sus alcances, reflejó al menos inquietud por su situación.

Las ideas acerca del indio que tenían circulación masiva por entonces sin duda afectaban el tratamiento que se le daba a los cholitos. Flores Galindo insinúa que el hecho de que sean traídos a Lima siendo niños habría facilitado el surgimiento de lazos paternalistas. Pero aun aceptando la presencia de esos rasgos, debemos ser cuidadosos al establecer una ecuación entre paternalismo y bienestar o buen trato. Lo que para los amos eran muestras de "trato paternal" bien podían ser actitudes abusivas para los sirvientes. Después de todo, estamos hablando de una sociedad autoritaria, en la cual a los hijos se les trataba con dureza, se les castigaba brutalmente y donde las órdenes del padre debían aceptarse sin reparos.[35] El trato que les esperaba a los cholitos en las casas de sus patrones en Lima fue denunciado por el mismo Lorente:

> hay algunos amos bondadosos que le crían y le tratan como a un hijo; pero cuán corto es el número de estas almas generosas! A lo más que puede aspirar el cholito es a ser bien mirado por las niñas de la casa, y a ocupar en el corazón de ellas un lugar entre el mono y el perrito de faldas: a veces es el animal de sufrimiento; por lo común su condición es la del esclavo.[36]

El uso de castigos no permitidos por la ley es una muestra de la impunidad con que se conducían los patrones. Con mucha más frecuencia de lo que muestran los documentos los sirvientes eran sometidos a crueles

[34] Sobre el racismo anti-indio de la República inicial, véase Flores Galindo, 1988; Walker, 1991 y Méndez, 1993.

[35] La forma en que se corregía a los escolares es otro rasgo más dentro de esta "tradición autoritaria" que convendría estudiar mejor. El mismo Sebastián Lorente defendía el uso de castigos severos que incluían la reclusión, el azote y la privación de alimentos en el Colegio Guadalupe del que era director. Bartolomé Herrera, un ilustre pensador conservador del siglo XIX, hizo construir calabozos en el sótano del Convictorio San Carlos para castigar a los estudiantes. Algunos profesores llevaban a sus alumnos a presenciar las ejecuciones públicas de criminales y luego los traían al aula y les lanzaban un sermón, "en medio de los gritos y llanto de los muchachos, sobre los vicios y crímenes y sobre el fin funesto a que conducen a sus víctimas". Sobre este tema véase Aguirre, 1990a, sobre todo la sección 3.2.

[36] Lorente, 1967 [1855], pp. 29-30.

sanciones. La más insignificante falta a la disciplina podía hacerse merecedora de un castigo terrible. El castigo de azotes fue prohibido por la ley desde 1821, pero se mantuvo legalmente para castigar a los esclavos, a los enrolados en la marina, y de manera ilegal en casi todas partes. La policía usaba el azote como medio normal para someter a los presos: una denuncia en *El Comercio*, en 1845, se quejaba de que "en la policía se aplican [azotes] a todos: libres y esclavos, hombres y mujeres, grandes y chicos, faltando a las reglas de la moral y la decencia".[37] Posteriores denuncias de autoridades y testigos confirman la extensión de esta práctica.[38] Este uso cotidiano de la violencia hacía casi natural la aplicación de castigos corporales contra los sirvientes domésticos, con el agravante de que el desprecio racial proclamado en escritos y documentos se materializaba entonces en las formas punitivas.[39] Un caso extremo pero seguramente no inusual fue el de Ramona, una "cholita" de doce años que trabajaba en la casa de don Manuel García. Acusada de haber robado doce reales, y "en virtud de los continuados robos de plata" que cometía, decidió castigarla. A las siete de la mañana empezó la paliza, con Ramona amarrada a un palo de la cocina. Hacia las dos de la tarde debió concluir el castigo pues Ramona había muerto. Los médicos certificaron el rigor del castigo pues hallaron "grandes contusiones que aparecen hechas con un instrumento muy duro y cuya acción ha sido continuada o larga". En la mentalidad de los patrones, el castigo estaba justificado no tanto por la "gravedad" del delito, sino por la naturaleza de quien lo había cometido: en medio del castigo, la patrona exclamaba, dirigiéndose a los esclavos que practicaban el castigo: "dénle duro que no siente". Más tarde, una vecina admitiría que la patrona le dijo que "si no moría [Ramona] en el castigo era menester meterle un puñal, por que *a los cholos se castigaba así*".[40]

La desproporción entre el delito y la pena no puede ser más grande. La posibilidad de la muerte no detuvo a los patrones. El castigo no buscaba corrección ni escarmiento: era guiado únicamente por la idea de que estas personas, por el hecho de ser cholos, se hacían merecedoras de ese tipo de castigo. Una cierta "mentalidad punitiva" cristalizó en este periodo como consecuencia del agudizamiento de las tensiones y distinciones raciales. Los "indios", incorregibles como eran, sólo merecían rigor, no para cambiarlos, sino para que sufran en carne propia la venganza de los poderosos.[41]

[37] *El Comercio*, 22 de marzo de 1845.

[38] En 1848 el ministro de Gobierno insistió, en una circular, en que no se azotase a los delincuentes detenidos por la policía (Oviedo, 1861-1872, pp. 12, 340).

[39] En Europa, hasta bien entrado el siglo XIX, la ley facultaba a los patrones a castigar físicamente a sus sirvientes. Véase Coser, 1978, p. 74.

[40] AGN, *Causas Criminales*, leg. 78, 1844.

[41] La muerte de Ramona llegó a los tribunales, y gracias a ello hemos podido conocer su desgracia. Pero muy pocos casos como éste fueron ventilados por la justicia. El patrón fue

A pesar de todo, los sirvientes indígenas también dejaron en claro que no existe dominación sin resistencia. Fugas, robos y faltas diversas a la disciplina eran las formas más frecuentes. *El Comercio*, tal como lo había hecho con los esclavos, continuó publicando las angustiosas denuncias de los patrones por la fuga de sus cholitos. Las faltas continuas a la disciplina forzaron también la intervención de las autoridades. En febrero de 1849, por ejemplo, se emitió un decreto autorizando al intendente de policía a imponer penas correccionales severas a los sirvientes debido a "los males que sufre el vecindario por el estado de inmoralidad en que se hallan las lavanderas, cocineras y los demás sirvientes domésticos". Y se advierte la necesidad de llevar un registro minucioso de todas las personas dedicadas a estos menesteres, anotando la casa en que sirven, prohibiéndoles además abandonar la casa sin avisar con por lo menos ocho días de anticipación (Oviedo, 1861-1872, vol. 5, p. 278). El prefecto autorizó hasta tres días de arresto para los sirvientes que no obedecieran estas disposiciones. Años más tarde, abolida ya la esclavitud, se pretendió controlar aún más a los sirvientes domésticos. Un "Proyecto de Reglamento Provisional de Sirvientes", redactado en 1858, incluía medidas más drásticas: el cocinero que no preparase la comida a tiempo sufriría arresto de dos a cuatro días, y el que deje de concurrir un día o más a la casa en que sirve, sería puesto en prisión por ocho días.[42] Al año siguiente, en un folleto inspirado por recientes asonadas de artesanos en Lima, José Silva Santisteban clamaría por una "vigilancia de la autoridad" sobre los trabajadores domésticos "cuya desmoralización toca a su colmo": "el mayordomo se fuga o despide sin previo aviso; el cocinero cambia de casa llevándose el diario y dejando sin desayuno a la familia; la lavandera retiene en su poder la ropa [...] todo está desmoralizado y corrompido; no hay costumbres, no hay estímulos, no hay policía [...]" (Silva Santisteban, 1859, pp. 51-52).

Sirvientes y patrones compartían el mismo techo, y a veces podían llegar a compartir otras cosas: pláticas, comida, quizás un momento de solaz. Pero había algo que los separaba radicalmente: las percepciones opuestas sobre sus respectivas funciones y, más aún, las divergentes definiciones sobre cómo debían cumplirse esas funciones. Con pocos elementos de negociación, las tensiones cotidianas se resolvían mediante la fuga o el castigo feroz. A diferencia de los esclavos negros, la fuga de los sirvientes domésticos no implicaba necesariamente la pérdida de un capital monetario, salvo en los casos en que se producían robos. El que se pusieran avisos en los periódicos ofreciendo gratificaciones para quienes ayudasen a recuperarlos indica que los patrones seguían sintiéndose "amos", y que

condenado a muerte, aunque no nos consta que efectivamente se ejecutara la sentencia. En todo caso, esto no demuestra que existiese un clima contrario al maltrato de los sirvientes.

[42] *Anales Municipales*, núm. 1, 8 de noviembre de 1858, pp. 5-6.

estaban dispuestos a pagar para recuperar a sus sirvientes. Después de todo, no era fácil remplazarlos. Esa ausencia de elementos de negociación entre patrones y sirvientes, reforzada por los sentimientos de superioridad de los primeros y las desventajas que ofrecían los segundos, haría de la servidumbre indígena en Lima una instancia más de conflicto que de armonía, y más de abuso que de negociación. En conjunto, lo que resultó fue una de las más pesadas herencias que agobian a nuestra sociedad actual.

Los sirvientes domésticos fueron considerados, incluso en la legislación, ciudadanos de segunda clase. Los sirvientes ocupaban, sin duda, uno de los más bajos escalones de la jerarquía social. Pese a la proclamada igualdad republicana, siguió existiendo en el Perú, hasta bien avanzado el siglo XIX, una legislación que sancionaba prácticas sociales discriminatorias. Mencionemos algunos ejemplos. Los sirvientes domésticos no podían ingresar a las casas de juego ni empeñar prendas en casas de préstamo, como cualquier otro ciudadano, pues se presumía que estaban usando dinero u objetos robados a sus amos. Igualmente, su palabra en aquellos juicios en los que estaban envueltos sus patrones no era tomada en cuenta, pues siendo "parte de la familia[43] [sic] [...] no pueden tener imparcialidad con respecto a éstos", eufemística manera de dar sustento a una evidente norma discriminatoria. La ley también castigaba con arresto o multa a los criados que divulgaran "los secretos de su patrón", lo que prueba, primero, que ésa era una práctica corriente, constituyendo en ocasiones un arma en las manos de los sirvientes, y segundo, que todos podían contar lo que veían a su alrededor menos los sirvientes: nadie prohibía a los patrones, ciertamente, contar lo que veían hacer a sus sirvientes. También se prohibió a los sirvientes domésticos ejercer "acción popular" contra los amos, debido a que "los criados por su ignorancia, por su condición, y tal vez por venganza pueden intentar acusaciones calumniosas, o servir de instrumento al que quiera abusar de ellos".[44] Estos ejemplos muestran claramente que para las élites liberales y republicanas del siglo XIX el sirviente doméstico era poco menos que una "no persona", de ninguna manera un "ciudadano"; en el mejor de los casos, era un criminal en potencia. La ley buscaba hacer de ellos un mero apéndice de la voluntad de los patrones.

Más avanzado el siglo XIX, hacia 1871, un tal Guillermo Higginson propuso al Estado subsidiar la inmigración, en cinco años, de entre 5 000 y 10 000 mujeres europeas, "para el servicio doméstico de las familias u otras industrias apropiadas". Implícita está la idea de que la servidumbre doméstica de indios y negros ya no satisfacía las exigencias de los sectores

[43] Según el Código Civil, "el doméstico que se ha obligado a prestar sus servicios a un patrón, hace parte de la familia de éste y tiene por domicilio el de su patrón". García Calderón, 1879, p. 783.

[44] Véase García Calderón, 1879, vol. I, pp. 783-784.

más pudientes de la sociedad. Sea por su cantidad o por su calidad, el servicio doméstico era visto por entonces como un verdadero dolor de cabeza, un mal necesario, un lastre que había que seguir cargando si con ello se conseguía evitar que los quehaceres de la casa fueran hechos por los mismos patrones. La solicitud de Higginson no tuvo eco.[45] Y aunque las quejas contra la "servidumbre" nunca cesaron, la institución permaneció, como doméstico reflejo de una estructura social en la cual los indios ocupaban el último escalón.

Conclusión

Varios historiadores han coincidido en señalar que el periodo post-Tupac Amaru endureció la postura criolla hacia los indios, tanto en el discurso intelectual como en las relaciones interpersonales.[46] Miedo y paranoia se entremezclaron con odio y desprecio. "El desprecio y visión negativa del indio crecieron a la par de los temores de un 'desborde' y la consiguiente necesidad del sometimiento de estas poblaciones" (Méndez, 1993). Los debates y conflictos políticos de la República inicial giraban en torno a las definiciones de ciudadanía, y pretendían responder a la pregunta de quiénes integrarían la "nación" peruana. Estas disputas repercutían también en el interior del recinto doméstico. Mientras que la nación peruana terminaría finalmente construida sobre los despojos —culturales y, casi siempre, materiales— de los indios, sus beneficiarios cimentaban su comodidad personal sobre las espaldas de los sirvientes domésticos indígenas.

La reciente historiografía sobre el siglo XIX en los Andes ha enfatizado la vitalidad y la autonomía de la sociedad indígena. La vieja imagen de un "asalto" contra los indios en las primeras décadas republicanas ha sido descartada y en cambio aparece otra, ambigua, según la cual el poblador andino en la República inicial no fue víctima del asalto brutal del hacendado ni estableció un "pacto" con el nuevo Estado, pero esas autonomía y vitalidad parecen haber sido, en gran medida, resultado del aislamiento y la falta de interés por parte de los grupos dominantes.[47] Esta insistencia

[45] Por lo menos el fiscal, José Gregorio Paz Soldán, opinó en contra, por considerar que el Estado no tenía por qué financiar esta operación (Gastón [comp.], 1873, vol. I, p. 124).

[46] Véanse los trabajos ya citados de Flores Galindo, Walker y Méndez.

[47] Esta es, al menos, la imagen ofrecida por Paul Gootenberg. Según este autor, "el temprano siglo XIX representa un periodo en el que la sociedad blanca dominante fue debilitada por la declinación económica, el caos político, y las incertidumbres institucionales de la transición colonial [...] Aislados naturalmente y protegidos por la quiebra en la política nacional, las comunicaciones y los mercados durante la era de los caudillos, las comunidades indígenas fueron mayormente dejadas a sus propias fuerzas" (Gootenberg, 1991, pp. 135 y 145).

de la reciente historiografía sobre la vitalidad de la cultura andina durante el siglo XIX no debe hacernos perder de vista que, después de todo, los indios fueron excluidos del proyecto "nacional". El remplazo de negros por indios en el servicio doméstico muestra la continuidad de una práctica que aseguraba también la continuidad de los grupos dominantes, sus actitudes y sus valores: a pesar de toda su vitalidad, la cultura andina y sus portadores poco pudieron hacer para detener ese proceso. Lo que se consolidó en el siglo XIX fue una estructura social, económica y racial según la cual sirviente doméstico equivalía a indígena. Este patrón étnico y social se mantiene aún vigente en el Perú, y a pesar de valiosos intentos de organización y solidaridad y de múltiples procesos de transformación social, la servidumbre doméstica es todavía un baluarte de la tradición autoritaria y racista de la sociedad peruana.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas (1992), "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", *Revista Andina*, 20.

Aguirre, Carlos (1988), "Violencia, castigo y control social. Esclavos y panaderías en Lima, siglo XIX", *Pasado y Presente*, 1.

—— (1990a), "Disciplina, castigo y control social. Estudio sobre conductas sociales y mecanismos punitivos, Lima, 1821-1868", tesis de licenciatura, Universidad Nacional Federico Villarreal.

—— (1990b), "Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854", en Carlos Aguirre y Charles Walker (comps.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

—— (1993), *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*, Lima, Universidad Católica del Perú.

Arrom, Silvia (1985), *The women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press.

Bowser, Frederick (1977), *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*, México, Siglo XXI.

Bush, Barbara (1990), *Slave women in Caribbean society, 1650-1838*, Bloomington, Indiana University Press.

Chaney, Elsa y Mary García Castro (comps.) (1989), *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*, Filadelfia, Temple University Press.

Cosamalón, Jesús (1993), "Tendencias de los matrimonios indígenas de la ciudad de Lima. Santa Ana, 1795-1821", inédito.

Coser, Lewis (1978), "El sirviente doméstico: la caducidad de un papel ocupacional", en *Las instituciones voraces*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 69-87.

Flores Galindo, Alberto (1984), *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830*, Lima, Mosca Azul Editores.

—— (1988), "República sin ciudadanos", en *Buscando un inca*, Lima, Horizonte, 3a. ed.

García Calderón, Francisco (1879), *Diccionario de la legislación peruana*, París, Librería de Laroque, 2a. ed.

Gastón, Alfredo (comp.) (1873), *Compilación de las vistas fiscales por los Drs. José Gregorio Paz Soldán y Manuel Toribio Ureta*, Lima, Imprenta del Estado (2 tomos).
Gill, Lesley (1990), "Painted faces: conflict and ambiguity in domestic servant-employer relations in La Paz, 1930-1988", *Latin American Research Review*, XXV, 1.
Glave, Luis Miguel (1989) "Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el siglo XVII (1684)", en *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
Gootenberg, Paul (1991), "Population and ethnicity in early republican Peru", *Latin American Research Review*, XXVI, 1.
Graham, Sandra (1988), *House and street. The domestic world of servants and masters in nineteenth-century Rio de Janeiro*, Cambridge University Press.
Gutiérrez, Ana (1983), *Se necesita muchacha*, México, Fondo de Cultura Económica.
Harth-Terré, Emilio (1973), *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*, Lima, Editorial Mejía Baca.
Hunefeldt, Christine (1987), "Jornales y esclavitud: Lima en la primera mitad del siglo XIX", *Economía*, X, 19.
—— (1988), *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1800-1854*, Lima, IEP, Documento de Trabajo núm. 24.
Jacobsen, Nils (1974), "The development of Peru's slave population and its significance for coastal agriculture, 1792-1854", inédito, Berkeley.
Karasch, Mary (1986), "Suppliers, sellers, servants, and slaves", en S. Socolow y L. Hoberman (comps.), *Cities and Society in colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
Klein, Herbert (1986), *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Editorial.
Lorente, Sebastián (1967 [1855]), *Pensamientos sobre el Perú*, Lima, Universidad de San Marcos.
Macera, Pablo (1977), "Plantaciones azucareras andinas", en *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.
Méndez, Cecilia (1993), *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, IEP, Cuaderno de Trabajo.
Oviedo, Juan (1861-1872), *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, Lima, F. Bailly (ed.), 16 vols.
Paz Soldán, José Gregorio (1846), "Memoria sobre la esclavatura en el Perú", en Ricardo Aranda (comp.) (1905), *Colección de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos*, tomo VIII, Lima, Imprenta del Estado.
Portocarrero, Gonzalo (1993), "La dominación total", en *Racismo y mestizaje*, Lima, Sur.
Scott, James (1990), *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, New Haven, Yale University Press.
Seligmann, Linda (1989), "To be in between: The cholas as market women", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 4.
Sindicato de Trabajadoras del Hogar (1982), *Basta. Testimonios*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas.
Silva Santisteban, José (1859), *Breves reflexiones sobre los sucesos ocurridos en Lima y El Callao con motivo de la importación de artefactos*, Lima, Imprenta de la Calle de Jesús Nazareno.
Tschudi, Jacobo von (1966), *Testimonio del Perú, 1838-1842*, Lima, Consejo Económico Consultivo Suiza-Perú.

Varallanos, José (1962), *El cholo y el Perú: introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizo y su destino cultural*, Buenos Aires, Imprenta López.

Walker, Charles (1991), "Rhetorical power: early republican discourse on the Indians in Cusco", ponencia al Congreso de la American Historical Association, Chicago.

—— (1993), Ponencia al Congreso "Los Andes en el siglo XVIII", París, abril de 1993.

DEL NACIMIENTO A LA MUERTE EN LAS FAMILIAS DE LA ÉLITE NOVOHISPANA DEL SIGLO XVIII

MARÍA CRISTINA TORALES PACHECO
Departamento de Historia
Universidad Iberoamericana

Como en otros escritos ya lo he expresado, conviene al entendimiento de las mentalidades novohispanas el estudio de las élites, porque los valores y formas de comportamiento cotidianas de éstas constituyeron modelos para ser seguidos por los múltiples y heterogéneos grupos que integraron la sociedad urbana en el México del siglo XVIII.

Dentro de estas élites es posible distinguir a las familias de origen vasco, cuyos múltiples elementos de cohesión, que no solamente se reducen al que significó la sangre, permitieron a sus miembros en esa época desempeñar el liderazgo en los ámbitos económico, político e intelectual de la Nueva España.[1]

En otro foro dedicado a la historia de la familia, me he referido en particular a los ámbitos público y privado de la familia extensa Yraeta, Yturbe e Ycaza. He hecho alusión a sus orígenes, vínculos de sangre, compadrazgo y amistad; a su casa, su vestido y su sustento, y he mencionado algunos rasgos de su educación y de sus devociones familiares.[2] En esta ocasión pretendo acercarme a los sentimientos y parecer de los miembros de esta familia ante el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad y la muerte, así como a las prácticas en relación con estos acontecimientos. Esta incursión en la vida de los familiares la realizo por medio de las múltiples pero breves frases al respecto que dejaron registradas en cientos de cartas y documentos oficiales, cuya temática principal aunque de orden privado, solía ser de índole económica y política. En los textos epistolares, cuanto la relación que se guarda con el destinatario de lo escrito es muy cercana, con frecuencia se escapa la pluma para registrar algunos momentos significativos de la vida íntima del signatario.

[1] *Vid.* Cristina Torales Pacheco, "Los vascos en la Nueva España del siglo XVIII (su filosofía y sus organismos de cohesión e identidad)", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, núm. XLIX (1), 1993, pp. 81-97 y "Andrés Fernández de Otáñez, empresario poblano del siglo XVIII", *ibidem*, pp. 3-18.

[2] "La familia Yraeta, Yturbe e Ycaza", en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991.

Con el propósito de ofrecer sustento a la afirmación de que las mentalidades y prácticas relativas a la concepción cristiana de la vida, imperantes en la segunda mitad del siglo XVIII se prolongan sin cambios significativos hacia las primeras décadas del siglo XIX, el presente ensayo además de los resultados del estudio de las epístolas de Francisco Ignacio de Yraeta, y de expedientes notariales relativos a su familia, incluye también los correspondientes de la lectura del epistolario de quien fuera el primer director de la Academia Mexicana de la Lengua, José María Bassoco, cuyas cartas comprenden el periodo 1819-1829. Fue sobrino mayor del conde de Bassoco. Éste era también de origen vasco y yerno del primer marqués de Castañiza y poseedor de una de las más grandes fortunas de la Nueva pa a al finalizar el siglo XVIII.[3]

os vascos en la Nueva España se preciaron de su nobleza. Fundamentaron ésta, entre otros motivos, en ser de los primeros pobladores de la Península Ibérica, ser "cristianos viejos", ajenos a toda sangre de moros y judíos y haberse reconocido su hidalguía en las Juntas Generales de Cestona. En esa calidad se incorporaron como familiares del Santo Oficio de la Inquisición, tuvieron acceso a los cargos concejiles y se destacaron en la sociedad novohispana como celosos seguidores y defensores de la fe.

Como fieles cristianos, se conciben así mismos en calidad de vasallos de dos reinos, al decir de Yraeta: "[...] en lo espiritual sabemos manda el Pontífice y en lo temporal nuestro católico rey [...][4]

En la Nueva España estas majestades están representadas por "dos príncipes": el arzobispo y el virrey. En su manera de comprender el mundo como cristianos que son, afirman que se viene a él a sufrir y sólo queda al hombre padecer, callar, cultivar las virtudes humanas, para con ello obtener la misericordia divina, y por ella alcanzar la vida eterna, razón primera de la existencia humana. Ilustraciones claras y precisas de ello son tres fragmentos de cartas de José María Bassoco. Las dos primeras, escritas el año de 1825 con motivo de la muerte de su madre para consuelo de sus hermanas. A Demetria, la más pequeña, le dice:

> Ahora empiezas a recorrer la serie de desdichas que cual más, cual menos, pasamos todos en este miserable mundo. Cerca de 31 años he vivido y en ellos, creo, no irán ni en razón de 1 a 10 los gustos con los pesares. Creo que reflexionando uno en esto no sabe si llamar bien o mal a la existencia, pero bajo el supuesto de que es barbarie y necedad el darse uno la muerte, no hay más remedio que sufrir.[5]

[3] UIA, Sección de Manuscritos. José María Bassoco. [Borrador de cartas.] Principia el 29 de abril de 1819 y concluye el 18 de octubre de 1829.

[4] UIA, A. C. 2.1.6., ff. 238-242v.

[5] José María Bassoco, *op. cit.*, f. 139r.

A su hermana María Teresa le expresa:

> Bien habrás necesitado de tu discreción para soportar tan crudos y tan repetidos golpes, pero reflexiona, querida, que esto es lo que con más frecuencia vemos en esta vida. Es una verdad aunque sea bien lamentable, que nacemos para el dolor y que los cuatro días que tenemos de vida son una serie de desgracias, pero si nosotros no podemos evitarlas ¿qué hemos de hacer? sino sufrir y callar.[6]

En una carta de 1819 a don Miguel de Lardizábal y Uribe, ilustre tlaxcalteca que había realizado una magna carrera política en la corte de Carlos IV de la cual se retiró a dirigir el Real Seminario de Bergara, institución para la educación moderna, promovida por la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, José María Bassoco le da el pésame por la muerte de su esposa y de don Luis [presumiblemente su hijo]:

> Más digna de lamentarse me parece la pérdida que vuestra excelencia padeció en su esposa, tan amable como virtuosa, en cuyo sentimiento sólo podría consolarlo la fundada presunción de que Dios habrá premiado sus virtudes con aquella felicidad inmutable y de que no pueden privarla los hombres y el que Dios fue el que los dispuso como también la del apreciable don Luis, que sin haber entrado aún en el peligrosísimo océano de este infame mundo, paso a mejor vida, como espero de la misericordia de Dios. Pérdidas que ciertamente hubieran postrado a un corazón menos noble que el de V. E. y que no penetrase tan bien las eternas verdades de la Santa Religión que profesamos.[7]

En esa concepción de la vida, el ritmo cotidiano de la familia extensa de un comerciante lo marca el trabajo de quienes aportan el sustento diario. Irrumpen en ese ritmo los grandes momentos de la vida de los miembros de la familia, los cuales están indicados en el orden espiritual por los sacramentos de la Iglesia católica. En los escritos epistolares y en la contabilidad de los gastos de familia, sobresalen las referencias al bautismo, a la confirmación y al matrimonio. La enfermedad y cualquier otra amenaza a la vida suelen motivar las menciones a la confesión, la comunión y la extremaunción. Por lo demás, la muerte de un individuo de la familia extensa es el acto más extraordinario en el ámbito familiar, ya que constituye el abandono del reino terreno para su tránsito al reino de Dios. Es este suceso lo que da sentido a la vida diaria de los miembros de una familia.

[6] *Ibidem*, f. 140.
[7] *Ibidem*, f. 2.

El paso al "peligrosísimo océano de este infame mundo"

El nacimiento, ese paso al "peligrosísimo océano de este infame mundo" tiene lugar en la intimidad de la casa familiar. A ésta acude la "comadre de parir" y el "tenedor" que la auxilia. A éstos, si es un mal parto, se les paga tan sólo 20 pesos. Si por el contrario, asisten a un alumbramiento feliz, cobran por ello 40 pesos. Estas cantidades en efecto, pagó Gabriel de Yturbe respectivamente, cuando en junio de 1785 su mujer tuvo un malogrado parto, y el 29 de julio del año siguiente, es decir escasos 13 meses después, dio a luz a Gabriel Manuel, su heredero. Asociado al recién nacido, en el seno de la familia, aparece un personaje indispensable que podría pasar inadvertido en la escritura de esta intimidad si no fuera por el registro de lo que le entregaron en el almacén de la casa comercial. Se trata de la *chichihua*, mujer de pechos, que contribuía con su leche a criar a los niños, según parece mediante el pago de 10 pesos al mes.[8]

La ceremonia del bautizo tenía también lugar en el interior de la casa, pues como buenos cristianos, era realizada lo más próximamente posible al nacimiento para con ello asegurar el estado de gracia de la criatura. Para tal ceremonia se pedía permiso al cura de la parroquia y se elegía a los padrinos —quienes habrían de orientar al ahijado hacia las virtudes humanas—, de entre los miembros de la familia o entre los amigos más cercanos; así, por ejemplo, Yraeta acudió al hermano de su esposa, el "reverendo padre Pedro Joseph Ganuza de la Sagrada Compañía de Jesús", para celebrar el bautizo de su hija Margarita el año de 1766, y él a su vez pidió licencia para ello a Nuño Núñez de Villavicencio, cura del Sagrario. El padrino fue don Francisco de Eguiara, tío de Yraeta y rector del Colegio de San Juan de Letrán. La niña que había nacido el día 10 de junio fue bautizada el día 13 con los nombre de María Margarita, seguramente en recuerdo de la tía abuela, la hermana de doña Ana Gómez de Valencia; Antonia, por el santo que se festeja el día del bautizo; Ignacia por el santo vasco, y Felipa, seguramente por el santo novohispano, del que sabemos que era también de la devoción familiar.[9]

En forma semejante a lo ocurrido con Yraeta, quien fue bautizado antes de que hubiesen transcurrido 24 horas del momento de su nacimiento, se procedió con su nieta María Guadalupe, que nació el 10 de noviembre de 1788 por la noche y fue bautizada al día siguiente. Su padre pagó para "galas" por el bautizo seis pesos y se pidieron dos botellas de vino blanco al almacén, por las cuales se cargaron once pesos. Esto nos hace

[8] "Relación de cuentas de Gabriel de Yturbe", en UIA, A.C. 383, ff. 40-46r.

[9] "Partida de bautizo de Margarita, María Antonia, Ignacia, Phelipa". Archivo de la Sociedad de Genealogía y Heráldica, caja 688, rollo 46, vols. 80-84.

pensar que la reunión fue modesta y limitada al ámbito familiar. A los padrinos los obsequiaron con unas fuentes de dulces que costaron ocho pesos cada una. Bien hicieron en bautizarla al poco tiempo de nacida: su escasa salud ocasionó que, tres meses más tarde, la tuviesen que enterrar. Su padre pagó por los derechos en el Sagrario, 29 pesos cinco reales, a los padres filipenses que participaron en el funeral, 20 pesos, y para el "cajón en que fue enterrada: dos pesos". Todo ello pese a que el 14 de diciembre su padre había mandado decir diez misas, seguramente por la salud de la recién nacida.

Otras referencias a las erogaciones que ocasionaban los bautizos se registran el 14 de junio de 1786, día en el que abonaron a la cuenta de Gabriel 25 pesos en monedas de oro y 40 en monedas de plata por los costos del bautizo de Antonio Ignacio, hijo de su cuñada Rosa y de Isidro Antonio de Ycaza.[10] Contrasta el monto de esas ceremonias llevadas a cabo en la intimidad de la familia con lo gastado en las celebraciones por el bautizo de la hija de un funcionario real. Gabriel de Yturbe, siendo alcalde ordinario del Ayuntamiento de México, el 30 de abril de 1789 tuvo que aportar 944 pesos, 3 y medio reales, según lo registró: "[...] en pago de la parte que me correspondió por los gastos erogados en el bautismo de la niña hija del conde de Gálvez, según consta recibo".[11]

Después del sacramento del bautizo, surgen con frecuencia los ofrecimientos de los niños, por parte de los padres y abuelos, mediante la correspondencia, a los parientes y amigos, así como a sus clientes y socios en el tráfico comercial. Semanas o meses después, llegan a la familia las múltiples felicitaciones con motivo del buen parto. En una época en que los partos son causa frecuente de defunciones, tanto de las mujeres como de los recién nacidos, el éxito de los alumbramientos merece una atención singular. No puede dejar de mencionarse aquí que tanto la esposa de Yraeta como su hija Rosa fallecieron de "sobreparto" a escasos seis años de haber contraído matrimonio y no siendo mayores de 30 años. Ejemplo de la dedicación a los niños son las cartas de Yraeta a su corresponsal Juan Pablo de Lara, residente en Manila en 1784, y a su cuñado, el padre Pedro José, radicado en Bolonia el año de 1792. La primera, al hacer referencia al matrimonio de su hija Rosa con Isidro Antonio de Ycaza, hace alusión a su nieto:

> [...] ya tienen un niño con cerca de seis meses, muy robusto, la pasan bien contentos y yo estoy de verlos, las otras dos [sus hijas] aún permanecen en mi compañía, ofreciendo a vuestra merced este nuevo servidor para que le mande con satisfacción.[12]

[10] "Relación de cuentas de Gabriel de Yturbe", UIA, A.C. 383, ff. 40-46.
[11] *Idem.*
[12] UIA, A.C. 2.1.9., ff. 124-127.

En la dirigida a su cuñado le advierte cómo sus hijas Margarita y Ana María, así como su sobrino Gabriel le recordaban afectuosos:

> [...] ofreciéndose a su disposición para que les mande cuanto sea agrado y dicha; Margarita y don Gabriel ofrecen también a los dos niños y una niña con que se hallan [...][13]

La valoración del nacimiento de un niño por los miembros de una élite que se percibe como tal, la ilustra la carta que el 7 de julio de 1819 escribe José María Bassoco a su hermana Teresa con motivo de su parto:

> Muy querida María Teresa: Recibí tu carta de 30 de enero. Mucho me alegraré que hayas salido bien de tu parto a pesar de la pesadumbre que debió acompañarte y que mi sobrinita haya sanado, porque hijas de tal madre, es preciso que den honor a su familia, a su provincia, a su nación y aun al mundo entero.[14]

De la confirmación en la fe católica es poco lo que aquí puedo decir. Sin embargo, es de mencionarse que la mayoría de los compadrazgos de Yraeta con sus agentes foráneos fueron por causa de ser padrino de confirmación de los hijos que aquéllos enviaban a México a estudiar. El primer compromiso de esta índole lo tenemos consignado en 1771, año en que Francisco Survarán le pide que sea padrino de confirmación de su hijo Félix, que lo vea como un hijo propio y lo incorpore al colegio para que lleve a cabo sus estudios. A esta petición Yraeta respondió:

> Por lo que respecta a que lo mande confirmar y que yo sea su padrino, digo que si hubiera venido 15 días antes, se hubiera confirmado, porque uno de los obispos del reino, que están aquí para el Concilio que se ha de celebrar el 14 de éste, las estuvo haciendo y las suspendió por orden de este señor arzobispo, pero volverá hacerlas y de no, conseguiré venia de dicho señor arzobispo y mandaré confirmarlo, pero no sé si seré su padrino, porque... no tengo ni he tenido, gracias a Dios, ningún compadre, bien que el fin principal es confirmarlo como dispondré lo sea.[15]

No tenemos referencias a festejos realizados con motivo de este sacramento, sólo tenemos consignado que el 16 de junio de 1792, Gabriel de Yturbe pagó 20 pesos por las confirmaciones de los niños Francisco y María Josefa, y el 20 de octubre 22 reales al escribano Francisco Calápiz por la certificación de las "fes de confirmación de Francisquito y la niña", el primero de dos años y la segunda de sólo un año.

[13] UIA, A.C. 2.1.19, f. 4.
[14] José María Bassoco, *op. cit.*, f.12.
[15] UIA, A.C. 2.1.1., ff. 54-57.

DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

En otro lugar ya hemos hecho breves referencias a cómo el padre es el patriarca de la familia extensa y quien dispone y aprueba la opción al matrimonio, tanto de los hijos en América como de los familiares que apoya en la "patria" allende el Atlántico. Cabe añadir que cuando el patriarca muere, es el hermano mayor el que asume estas funciones, así como la de asegurar la dote de las mujeres y consentir, en su caso, en las proposiciones de matrimonio de los otros hermanos, tanto hombres como mujeres. También debe recordarse aquí que entre los mecanismos de cohesión de la élite vascongada se puede advertir la endogamia: son frecuentes los casamientos entre primos con miras a reforzar la unidad familiar.[16] Es de señalar que esta práctica habría de propiciar en las familias la presencia de individuos con deficiencias mentales.

El 12 de diciembre de 1781 Yraeta anunció a su agente, José Fernández Gil, el compromiso de su hija Rosa en los siguientes términos:

> Tengo tratado de casar a mi hija María Rosa, con su gusto, de su abuela y mío, con don Isidro Antonio de Ycaza, mozo de caudal y que merece la mayor atención en esta ciudad [...][17]

Cabe hacer mención del casamiento de María Margarita, pues se trata de un enlace entre primos hermanos, para el cual tuvieron que pedir dispensa y el compadre Dimas Díaz de Lara, sacerdote del Oratorio, llevó a cabo la ceremonia en secreto en la casa que tenían en Coyoacán. Las consecuencias de este enlace se expresaron en su segundo hijo que nació "falto de entendimiento".

Como en el caso de otras celebraciones, el matrimonio tiene lugar un tanto sorprendentemente, también en la intimidad, entre amigos cercanos y parientes. En la documentación estudiada no aparecen descripciones de las ceremonias ni registro de gastos significativos por los enlaces de las hijas del comerciante Yraeta; la referencia a la inversión al tomar estado se observa sólo en la dote.

Para garantizar los esponsales de las mujeres de la élite, era necesario que contaran con sólidas dotes que les aseguraran no ser despreciadas por los hombres de caudal. El consorte varón podía carecer de recursos económicos, pero requería probar ante la familia sus capacidades en el trabajo y sus calidades humanas. Múltiples son los enlaces que encontramos en la élite novohispana entre las hijas de acaudalados personajes, casadas con los sobrinos o cajeros de sus padres. Tal fue el caso, por ejemplo, de Teresa

[16] UIA, A.C. 383, ff. 40-46.
[17] UIA, A.C. 2.1.8. ff. 264r-265v.

Castañiza, que casó con Antonio Bassoco. Éste inició su trayectoria en Nueva España al lado de quien fuera primer marqués de Castañiza y padre de la contrayente.

Para ilustrar la importancia de la dote con el fin de obtener un buen matrimonio, contamos con un excelente testimonio: se trata de la carta de José María Bassoco a su tío, el segundo marqués de Castañiza, obispo de Durango, escrita en el mes de junio de 1820:

> Hace como 8 meses que me está escribiendo mi señora madre, que el hijo menor de Vial, joven de 24 años, adornado de las más ventajosas circunstancias físicas y morales y de los más bien acomodados de la ciudad de Santander, está determinado a contraer matrimonio con mi hermana Asunción, de edad de 17 años, no pudiendo verificarse esto ahora ni en un año por la menoridad del novio, pupilo de un hermano mayor que no se lo permite, porque atendiendo a sus ventajosas circunstancias se promete casarlo con alguna de las más ricas de la misma u otra población, considerando a mi hermana destituida de esta cualidad. Al ver mi madre que un casamiento tan ventajoso que quizás no se repetirá jamás, se le puede frustrar por no tener su legado, y herida en lo más vivo, viendo despreciada a una hija a quien como a las demás adora, ha roto el silencio que hasta respecto de mí ha observado desde que murió el tío y me insta para que procure remitirle cuanto antes el legado de Asunción.[18]

Respecto a las aportaciones al matrimonio de las hijas de Yraeta, hay relación de ellas en las cartas-dote de Rosa, la mayor,[19] y Ana María, la más pequeña,[20] quien tomó estado un año después de la muerte de su padre, con Cosme de Mier y Tres Palacios, oidor decano de la Real Audiencia y juez superintendente de Propios, Arbitrios y Ejidos de la ciudad de México y del Real Desagüe de Huehuetoca. Su comparación permite observar grandes diferencias entre ambas. La dote de Rosa ascendió a 20 500 pesos, incluyendo esta cantidad la legítima materna, un adelanto de la paterna y 500 pesos que le donó su tío abuelo Juan Joseph de Ganuza, canónigo residente en Guatemala, para que se hiciera dos vestidos. Isidro Antonio de Ycaza en la carta-dote manifestó incluir a esa cantidad los 8 000 pesos de arras por su "honra, virginidad y limpieza". La aportación que Ana María entregó a Cosme de Mier ascendió a 270 454 pesos cinco octavos de real, obteniendo de arras la misma cantidad que su hermana, al declarar su futuro consorte que dicha cantidad representaba 10% de sus capitales libres de todo cargo.

¿Qué aportó Rosa a su matrimonio con la dote? En primer lugar, oro perlas y diamantes para su uso personal. Entre estas joyas destacan un hilo de perlas con un valor de 2 800 pesos, un par de pulseras de perlas gordas

[18] José María Bassoco, *op. cit.*, pp. 55r-56v.
[19] Archivo General de Notarías, Jacinto de León, 7 de febrero de 1782, ff. 52-57r.
[20] Archivo General de Notarías, Francisco Calápiz, v. 909, ff. 334v-344r.

con 12 hilos cada una "con chapetas de oro y diamantes valuado en 2 500 pesos, un reloj de oro con su cadena, guarnecido de brillantes, con valor de 950 pesos. Además, rosario y pulseras de menor valor. De la ropa fueron sobresalientes los vestidos que se hizo con el dinero del tío Juan Joseph, entre éstos uno blanco bordado de oro cuyo valor ascendía a 340 pesos, y que posiblemente llevó puesto el día de la boda. Se registran también múltiples sayas, las más de color negro, un manto nuevo, alguna *déshabillé*, varias polonesas y quimonos de colores; camisas de Bretaña, enaguas blancas y con motivos florales. Entre la ropa de cama, de seda y bordada, sobresalen las sábanas con encajes de Flandes y sus almohadones con encajes de Cambray. Finalmente, en reales sólo entregó Yraeta 5 827 pesos y uno y tres cuartillos de reales.

Ana María recibió el 16 de noviembre de 1792 de arras *proter nuptia* 8 000 pesos; el día 21 se presentó ante el notario más cercano a la familia, Francisco Calápiz a dictar su testamento;[21] al día siguiente, ante el mismo notario, recibía la carta-dote por el caudal que aportaba al matrimonio y dos días más tarde celebraba su enlace. La circunstancia de que Ana María hubiera recibido antes de esas fechas tanto la herencia materna como la paterna, le permitió aportar todas sus cuantiosas pertenencias al matrimonio. Entre ellas contaba con una escritura de 121 000 pesos, que otorgó a su favor Gabriel de Yturbe; tres escrituras que amparaban 60 000 pesos impuestos en el Real Tribunal de Minería; 18 750 pesos, cantidad correspondiente a las acciones de la Real Compañía de Filipinas que le heredó su padre, y la mitad de la casa tan disfrutada por Ana María en Coyoacán, con un valor de 6 000 pesos. El valor de su ropa ascendió a 2 867 pesos, 2 reales; 1 206 de la que estaba usada y formaba parte de la herencia paterna y 1 661 pesos de ropa nueva que por su cuenta se había mandado hacer después de la muerte de su padre. Sus joyas ascendieron a 18 694 pesos, dos reales. Incluyó también 43 142 pesos, cuatro de reales, cinco centavos correspondientes a las deudas de su padre, pendientes de cobro, a lo que estaba comprometido su cuñado y primo Gabriel de Yturbe. Tales eran las aportaciones de una sólida dote, que habrían de contribuir a solventar las "cargas del matrimonio".

Los malignos humores, el perdón de los pecados, la muerte y el alma "puesta en carrera de salvación"

Una preocupación cotidiana en el ámbito familiar es la salud del cuerpo; esto se manifiesta en expresiones que quedan inscritas en la corresponden-

[21] Archivo General de Notarías, Francisco Calápiz, v. 909, ff. 321r-327v.

cia diaria y que son tan reiteradas que pasan inadvertidas en la lectura de los textos, pues parecen formar parte de un ritual discursivo. Me refiero a las frases con que se concluye una epístola, sea de índole personal o comercial, cuyo destinatario puede ser un amigo íntimo, un pariente o simplemente un agente de negocios. A todos se les despide así: "[...] siempre pido a Dios que en cabal salud guarde la vida de vuestra merced muchos años [...]" o "[...] Nuestro Señor dilate la vida de vuestra merced por muchos años."

La mayor parte de las alusiones a la familia que aparecen en estas cartas se refieren al estado de salud de sus miembros; así podemos tener conocimiento de las enfermedades que afectaron a las familias de la élite, cómo las explicaron y las acciones que se emprendieron para combatirlas.

Sobrevive en la élite la tradicional concepción galénica de las enfermedades como un producto de los malos humores, al tiempo que se asume la percepción moderna de las enfermedades como un efecto de la infección, contrarrestable por medio de la inoculación. Es decir, se da una convergencia de ambas concepciones.

De las enfermedades no se escapó ningún miembro de la familia extensa de Yraeta. Frecuentemente los niños y también los ya mayores, fueron víctimas de las epidemias del tabardillo o sarampión y de las viruelas. Cabe recordar aquí cómo María Rosa se enfermó de tabardillo en agosto de 1778. Yraeta le contó a su socio Fernández Gil que por ello "[...] a María Rosa totalmente se le ha caído el pelo y según se ve se ha de quedar sin ninguno [...]"[22]

Un año más tarde, el 10 de noviembre, le dio noticia al mismo socio, de la "gran epidemia de viruela de la cual no se salvó ninguna provincia a pesar de que se introdujo la inoculación". Expresaba Yraeta que los oficiales de los talleres en la ciudad de México estaban enfermos y que por ello no habían entregado sus encargos;

> [...] pues todas las casas están apestadas de una grande epidemia de viruelas; en el día, en casa tengo ocho enfermos gravemente accidentados y un criado cochero, esclavo, se ha muerto, la primera que cayó fue María Margarita, mi hija, la que ha tenido feroces viruelas, fue una viruela de pies a cabeza, después le ha seguido María Rosa, la que ha estado muy mala, lleva hoy diez días y parece se ha aliviado por unas deposiciones que ha tenido, pero todavía tiene que tirar hasta los veintiún días; creo, el médico no las ha manejado [sic por dejado] sacramentar, por no asustarnos, en particular a [la] señora, que ha estado bastante mala, al mismo tiempo, de "acrispatura de tripas", aunque hoy ya está levantada; en una visita que hizo el Divinísimo ayer, se sacramentaron cuatro en casa, mire vuestra merced, qué congojas, todas las casas están en el mismo modo, el que me escribía a la mano es uno, no hay criada que sirva porque todas están malas, ni enfermeras que cuiden, pues la que no está mala

[22] UIA, A.C. 2.1.5. ff. 177-180r.

> tiene enfermos en su casa; yo tengo cuatro enfermeras y son necesarias todas, increíble, se hace las ansias que ha costado para conseguirlas. A mi hija Ana María ha sido menester echarla de casa para que no se contagie [...].[23]

No obstante las precauciones tomadas, hasta Ana María enfermó de viruelas y por la descripción que hacen, también de tosferina. Sin embargo, para el 29 de diciembre Yraeta le comunicaba al tío Juan Joseph de Ganuza:

> [...] gracias a Dios que hemos salido de la feroz epidemia hasta ahora con felicidad, pues las tres niñas están restablecidas aunque no del todo. Ana María pues le ha quedado una tos convulsiva, de nada le sirvió el retraerse a ésta en casa de la Sra. Eyzaguirre; la que ha quedado sin lesión es María Rosa, a las otras no les preguntarán si les han dado viruelas, porque les queda en la cara la muestra, en todo fueron diez los enfermos, incluso el amanuense, y pagó el diezmo el cochero esclavo. Ontiveros pone habrá el año venidero sarampión, ya las tres han pasado esta enfermedad.[24]

A su socio Fernández Gil el 12 de enero de 1780, le proporcionó mayor detalle de los estragos causados por la viruela:

> Ana María, mi hija, aunque ya salió de las viruelas, le ha quedado una tos, que la mortifica mucho, pues parece se ahoga sin que alcancen remedios para desterrarla.
>
> Margarita también tiene, pero no tan mala; María Rosa ha quedado sin resulta, las dos primeras hasta pelonas, ha sido la mayor lástima el quitarles sus trenzas, que eran hermosa[s]. Se han visto aquí horrores, ha habido padre que tenía siete hijos y todos se le han muerto. A Elizalde, la mujer, la hija casada, un hijo y la nieta. Yraeta, mi primo, ha quedado solo.[25]

Al tiempo que las niñas estuvieron enfermas de viruelas, la abuela e Yraeta padecieron también malestares menos graves, como lo fue la "acrispatura de tripas", seguramente provocada por exceso de comidas, pues ya en otra ocasión, Yraeta había comunicado al tío Juan Joseph cómo la señora: "ha estado un poco indispuesta estos días del estómago, por causa de haber merendado el día de Santa Rosa tortillas rellenas, ya está buena".[26]

No es imposible que Yraeta padeciera diabetes pues habiéndose dado un golpe en la espinilla con una tarima en su casa de Coyoacán, estuvo

[23] UIA, A.C. 2.1.6. ff. 238-242v.

[24] UIA, A.C. 2.1.6. ff. 286v. Cabe advertir que en la última frase se refiere a Felipe de Zúñiga y Ontiveros, quien tenía su imprenta en la esquina de la casa de Yraeta, quien año con año editaba su *Calendario manual y Guía de forasteros para el año de 1780*, dispuestos por Don Felipe... filomatemático de esta corte y agrimensor titulado por SM, México. En su oficina, calle de la Palma. Cit. por José Toribio Medina, *La imprenta en México*, UNAM, t. VI, p. 316.

[25] UIA, A.C. 2.1.6. ff. 303-304.

[26] UIA, A.C. 2.1.2. ff. 253r.

encerrado sin poder caminar y nos dice: "[...] que por no haber hecho caso prontamente, se me inflamó, de modo que me imposibilita el andar".[27]

Enfermedades que posiblemente fueron intestinales y provocadas por la carencia de higiene en los alimentos, son explicadas en la época por los excesos en el comer, un descuido o por ir a una romería. Todo ello podía ser causa de malestar y alterar con ello la cotidianidad; cuando esto tenía lugar, el médico irrumpía en el hogar y vigiliba a los enfermos día a día hasta que lograba que arrojaran el "maligno humor", así nos lo dice Yraeta al escribirle al tío Juan Joseph el 7 de marzo de 1769:

> Tío y señor mío. Por la estimada de Vm. de 31 de enero quedo impuesto de lo mucho que le dieron en que entender las calenturas que de resultas de la romería que hizo, le sobrevinieron, pero me alegro mucho hiciesen buen efecto las 500 y más píldoras que el médico general de esa ciudad le hizo tomar como lo experimentaba en la buena apetencia a la comida que es la infalible señal de haber vm. arrojado de sí el maligno humor que causaba la fiebre con lo cual considero de vuestra merced como íntimamente lo deseo recuperado a su antigua y perfecta salud, y lo que celebraré infinito así suceda [...].[28]

Como hoy en día, de los fríos y catarros nadie se escapaba en la familia, pero el principio y el fin de cada año eran particularmente peligrosos para los viejos. Tal parece que de ello se deriva el refrán: "enero y febrero, desviejadero". Tanto Yraeta como sus suegros murieron en esa época. Aquí tan sólo hacemos mención a la muerte de don Pedro, porque su referencia nos acerca a los sentimientos del comerciante y es testimonio de un rasgo que éste conserva de su estancia en Filipinas, al llamar al difunto tattay:

> Muy señor mío y amigo: no sé si tendré alientos para contestar las estimadas de vuestra merced, con la puntual formalidad que deseo, porque aquí nos hallamos medio confundidos, y yo, con un gran pesar, por la falta de mi tattay (hay tattay de mi corazón, y cuánto lo siento) Ganuza, que nos lo arrebató Dios de entre las manos, el día 7 del corriente, después de seis días de coma, con pulmonía, de resulta de una calentura catarral, habiendo caído en ella al otro día, que recibí dichas estimadas de vuestra merced [...][29]

¿Cómo enfrentaba la familia la enfermedad en el orden espiritual? En la correspondencia estudiada, los sacramentos de la confesión, la comunión y la extremaunción, aparecen siempre mencionados cuando existe el riesgo de muerte por la enfermedad. Así, ya vimos cómo sacramentaban a los enfermos en la epidemia de viruela. Para el cristiano que desea el acceso al cielo, era obligado morir en estado de gracia y aquel que no lograba tal

[27] UIA, A.C. 2.1.2. ff. 303-304.
[28] UIA, A.C. 2.2.52r.
[29] Carta a Francisco de la Guardia, 25 de abril de 1769. UIA, A.C. 2.1.1. 8v-12v.

condición se encontraría eternamente condenado. La mayor desgracia que podía ocurrir a una familia era que uno de sus miembros no alcanzara tal estado.

En las epístolas de José María Bassoco, podemos percibir la pena que durante un mes aflige a la familia, equiparada a una "preciosa mazorca", por tener noticia de que su hermano Julián había muerto cuando el barco en que viajaba fue atacado estando próximo al puerto de Cádiz, y temían que hubiese muerto al instante, sin confesión. La familia descansó cuando en carta les comunicaron que Julián había recibido el sacramento de la penitencia. Así se lo relata José María a su hermano Vicente, militar en campaña contra los insurgentes:

> [...] he visto carta de un tal Ordóñez de Cádiz, escrita a un hermano que está aquí en que se refiere el combate y que uno de los muertos fue Julián, a cuyo entierro había asistido; y otra del cura Cavada que iba con él, en que dice que una bala de metralla le atravesó la cabeza, que sobrevivió 2 horas, en las que se confesó y dispuso como buen cristiano [...] lo que me ha servido de consuelo es que tuvieron tiempo para disponerse, pues yo estaba en la inteligencia de que había caído muerto en el acto. Ya se ha empezado a desgranar la preciosa mazorqua, y ciertamente que no ha empezado lo peor.[30]

La enfermedad obliga de igual modo a prepararse para la muerte, a escribir un testamento para que todos los bienes terrenales habidos durante el tránsito por "el peligrosísimo océano", el individuo deje asegurada su participación en la "comunión de los santos" mediante fundaciones y otras obras pías y garantice el bienestar de la familia extensa.

La concepción que se tenía de la muerte y las prácticas a ella relativas merecen un estudio aparte, por lo que concluimos este trabajo con una cita, en la cual el comerciante Yraeta relaciona la enfermedad con la muerte, al hacer referencia a un individuo enfermo, que en su lecho parece presentir el final de su vida terrena y se prepara para ello. Parecería que a la hora de la muerte percibe el tránsito entre los dos reinos que existen para el novohispano. Ignacio Antonio Domínguez, comerciante de Cádiz, había enviado a su hijo con Yraeta para que lo colocase en un buen trabajo. El joven murió y nuestro comerciante se vio en la obligación de dar la noticia a su padre, a quien primero le advierte que trató bien a su hijo Sebastián, cuando vino de España, que le pagó los gastos que ocasionó el viaje de Veracruz a la capital, y que le tuvo en casa hasta mandarlo a Taxco. Añade que como enfermó, lo regresó a la ciudad, lo curó y lo mandó a convalecer a Coyoacán, donde sanó y regresó a Taxco con su amo, pero:

[30] José María Bassoco, *op. cit.*, f. 8.

habiéndole reventado la tierra, volvió a casa en donde se agravó tanto que se vio sacramentado, pero mediante la asistencia prolija que tuvo mejoró; dos veces lo visitaba el médico al día: a una mujer le destiné para su asistencia y en fin, ya mejor se le metió en la cabeza que quería volver a Coyoacán en donde estuvo la otra vez, que ciertamente lo cuidaron al pensamiento; su mal era del estómago y fue agravándose tanto que el día 8 de diciembre entregó el alma al Criador. Tuvo una muerte envidiable, pronosticó el día y mucho antes le pedía a gritos a la virgen lo llevase, que ya no quería vivir más. Le asistió el médico del pueblo y el que le curó en México fue varias veces. Le asistieron ocho días continuos de noche e día dos religiosos franciscanos. Poco antes de morir empezó a cantar de gusto de que se moría; se le hizo un entierro muy decente, pues el cura se esmeró mucho pues le puso hasta posas. Se puede vuestra merced llamar dichoso, pues según sus demostraciones tan cristianas está en el cielo. Ya que la sangre ha de hacer su oficio, y que le será muy sensible como padre que es, pero nacimos para morir. Ofréscale vuestra merced a Dios este dolor para que le sirva de sufragio a el alma de su hijo pues aunque yo considero que no necesitará por que allá se hilan las cosas muy delgado.[31]

[31] UIA, A.C. 2.1.6. f. 84r y v.

IV
ENTRE LO IMAGINARIO Y LA IMAGEN. LAS CREENCIAS, LOS PREJUICIOS Y SU EXPRESIÓN

INTRODUCCIÓN

PILAR GONZALBO AIZPURU

El ideal familiar, en cada circunstancia histórica, trasciende los límites de lo privado para convertirse en asunto de interés general, en el que están implicadas concepciones de moralidad y de política. No es preciso insistir en la relación del modelo patriarcal con la monarquía ni en la permanente intervención de la Iglesia católica en la regulación del matrimonio y de los hábitos de convivencia conyugal. Pero aún quedan por explorar espacios en los que la evolución de las representaciones colectivas acerca de la familia da lugar a manifestaciones originales y hasta cierto punto independientes del discurso oficial. La familia, transmisora de valores y prejuicios, educadora y socializadora, ha ejercido una función decisiva en la perpetuación de las tradiciones tanto como en los procesos de adaptación a los cambios.

La devoción popular expresada en los exvotos y el discurso cívico republicano del México independiente son terrenos propicios para el estudio de estos procesos. Las relaciones entre lo público y lo privado y las mutuas influencias entre ideologías y mentalidades, se expresan igualmente en formas de comportamiento exterior, en las que se encuentran implícitas categorías culturales, prejuicios sociales e intereses particulares.

Podría presumirse que los gestos y actitudes de la vida cotidiana fueran simple proyección de personalidades individuales y de sentimientos espontáneos. Hasta cierto punto pueden interpretarse de esta forma, cuando la expresión corporal se manifiesta dentro de un diálogo entre sujetos que comparten un mismo universo cultural. Para un observador ajeno resulta que, por el contrario, las posturas y los movimientos, los silencios y las expresiones del rostro, los gemidos y las risas, forman un repertorio de mensajes peculiares de una mentalidad.

No siempre está al alcance del historiador la contemplación y el análisis de la mímica compañera de los diálogos, sobre todo por la falta de testimonios gráficos, que rara vez pueden suplirse o completarse con descripciones literarias. Los documentos son mucho más generosos en palabras que en rostros o gestos; disponemos de información sobre ciertos hechos y cono-

cemos las fórmulas verbales más usuales en cada circunstancia, pero rara, muy rara vez, encontramos los signos del dolor, de la ira, del amor o del odio.

Las representaciones plásticas creadas en la América colonial, ya sean en dos o tres dimensiones, en abrumadora mayoría corresponden a temas religiosos, cuyo tratamiento carece de matices locales y temporales. Incluso los temas y motivos profanos corresponden a estereotipos, que dicen más de las concepciones estéticas que de las actitudes reales. Aun así, constituyen fuentes valiosas, todavía sin agotar, para el conocimiento de los valores simbólicos y de las creencias.

El texto de Pablo Escalante, relativo a los indios mesoamericanos del tiempo inmediatamente anterior y posterior a la conquista, se basa en las pinturas de los códices, en las descripciones etnográficas de los cronistas y en la minuciosa transcripción lingüística que los misioneros recogieron en sus vocabularios.

Los nahuas, como todos los pueblos en todas las épocas, disponían de un código de conducta y aquellos individuos que no se sometían a él eran marginados o castigados. El rechazo a los comportamientos extraños, según la interpretación de Escalante, no procedía de arbitrarias decisiones de la autoridad, sino que se desprendía del fondo de creencias y prejuicios que justificaban la normativa. Entre los mexicas, como en tantos otros pueblos y civilizaciones, un cierto grupo, el de los especialistas en el mando, estimulaba la diferenciación de actitudes correspondientes a los *pipiltin* y *macehualtin*, de modo que propiciaban la interiorización de determinadas formas de comportamiento, autoritarias por una parte y sumisas por la otra, que afianzaban la estratificación social.

De la expresión pictórica del dolor y de la compostura entre los antiguos mexicanos podemos pasar a las interpretaciones modernas de los sentimientos, por medio de los retablos votivos del santuario de San Juan de los Lagos, que al ser analizados por Thomas Calvo, M. Belard y Ph. Verrier, resultan menos ingenuos de lo que a primera vista parecerían. La relación privilegiada entre el fiel y la divinidad adquiere una dimensión especial cuando queda plasmada en una escena que reproduce la vida cotidiana en el doble plano de lo rutinario y de lo extraordinario. Anécdotas y símbolos reproducen estereotipos de masculinidad y femineidad, devoción, arrepentimiento, solidaridad, humildad, gratitud y, en casi todos los casos, una gran familiaridad con lo sagrado. El largo periodo que es motivo de estudio, de 1880 a 1940, y la gran cantidad de composiciones revisadas, permiten un acercamiento a la evolución de la mentalidad en relación con la religiosidad y con los lazos familiares.

Por otra parte, la vida familiar como modelo ideal de la vida cívica nacional aparece en el discurso patriótico de la primera mitad del siglo XIX.

Brian F. Connaughton muestra, mediante varios textos conmemorativos de la independencia, la forma en que se dramatizaba la situación crítica en que se encontraba la madre patria y los sacrificios que deberían de hacer sus hijos por honrarla y engrandecerla, las lamentaciones ante el hogar dividido por pugnas entre hermanos y la responsabilidad que recaía sobre todos los mexicanos de preservar la herencia recibida de los padres de la patria. Patriarcalismo, autoridad, orden y tradición se identificaron así para algunos sectores con la defensa de la unidad nacional, frente a la hidra revolucionaria que amenazaba con desintegrar la gran familia mexicana.

El viejo e ideal orden monárquico, que sirvió para justificar el fortalecimiento de la autoridad familiar, se convertía así en paradigma de orden público dentro del sistema republicano, cuando para muchos mexicanos parecía que era necesario imponer una figura paterna capaz de restablecer la armonía perdida. La familia patriarcal, que comenzaba a desmoronarse en el ámbito de lo privado, recuperaba su prestigio en el espacio público.

Es muy poco lo que sabemos acerca de la transición hacia la familia moderna en México. Acaso la conciencia de la diversidad sea nuestra única certidumbre, porque mientras algunos grupos apenas se organizan dentro del régimen patriarcal otros viven ya aceleradamente la posmodernidad. Vislumbramos que, por lo que se refiere a la familia, como en tantos otros terrenos, la incorporación de México al modelo occidental no siguió un proceso armónico y uniforme sino que adoptó con fervor algunas características mientras ignoró o rechazó otras.

El texto de Guillermo Zermeño nos hace reflexionar precisamente en este aspecto. El discurso latente en la correspondencia de Toribio Esquivel Obregón con su novia Laura Torres Soto reúne recursos literarios, prejuicios sociales, actitudes religiosas y cálculos de conveniencia. Dibuja rasgos de una modernidad aprendida en los libros, pero no vivida en familia; exalta la importancia de la relación de afecto mutuo y el trato hasta cierto punto de igualdad entre los novios, pero respeta la intervención paterna en la elección y asegura su éxito al desenvolverse dentro del propio ambiente y similar posición social.

Cuando a fines del siglo XIX se imponía la concepción del amor romántico con su culminación en el matrimonio, quedaban atrás siglos de antagonismos entre generaciones y de conflictos familiares agravados o resueltos por la mediación de la Iglesia. El efímero triunfo del individualismo parecía resolver viejos problemas y se burlaba de la experiencia de quienes consideraron que el matrimonio era un asunto demasiado serio para dejarlo en manos de los jóvenes. Lo que Guillermo Zermeño nos muestra es un truco de prestidigitador por el que el autor de las cartas convierte en argumento literario lo que unos años antes habría sido motivo de un contrato notarial y de un acuerdo familiar. Porque finalmente la relación deberá de terminar

en boda y porque la opinión de los padres es fundamental para el buen éxito del noviazgo. La transición del modelo patriarcal a la decisión personal es una resolución voluntaria y en cierto modo original, todavía no plenamente asimilada, de modo que la prudencia y el buen sentido se imponen por encima de los sentimientos. En el juego de las mentalidades, Esquivel Obregón tendría todos los triunfos en la mano, al lograr la armonía entre los ritos del pasado y las esperanzas del futuro. Para nuestro estudio de historia de la familia nos proporciona una muestra de la forma en que la burguesía porfiriana asimilaba las influencias de su tiempo.

SENTARSE, GUARDAR LA COMPOSTURA Y LLORAR ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS (EL CUERPO Y EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN)[1]

PABLO ESCALANTE
Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

SENTARSE

Ycxichacayolli: fray Alonso de Molina registra en su vocabulario esta voz nahua que quiere decir "callos que se les hacen a las mujeres encima de los pies de estar moliendo en *metlatl*".[2] No es la única referencia que tenemos al uso de los pies en el proceso de trabajo entre los antiguos nahuas; Motolinía habla con detalle de la fabricación de navajas de obsidiana, e indica de qué manera el núcleo era sostenido con los pies mientras se realizaba la percusión con las manos.[3] Tampoco es la única referencia a las huellas que el trabajo dejaba en el cuerpo: los mercaderes, que recorrían fabulosas distancias caminando, frecuentemente padecían de agrietamiento y heridas en los pies.[4] Pero la lesión o marca a que se refiere el vocabulario de Molina llama la atención porque resulta de permanecer el cuerpo en una misma postura durante mucho tiempo.

Las mujeres nahuas (así como las otras mujeres mesoamericanas) pasaban una buena parte de su tiempo dedicadas a tres tareas básicas: hilar, tejer y moler en el metate. Las tres labores obligaban a la mujer a permanecer sentada frente a los instrumentos. En los casos del tejido y la molienda, las propias técnicas exigían una determinada posición; invariablemente la mujer debía plegar las piernas y sentarse sobre sus talones. Los empeines quedaban directamente en contacto con el piso y expuestos al roce producido por el ir y venir del tronco y los brazos, especialmente intenso en la acción de moler.

[1] Este texto es un avance de la investigación *El cuerpo y el gesto entre los antiguos nahuas*, que será presentada como tesis de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
[2] Molina, p. 23 v. (español-náhuatl), p. 34 f. (náhuatl-español).
[3] Motolinía, pp. 76-77. Sahagún, con menos detalle, proporciona el mismo dato, p. 572.
[4] Sahagún, pp. 506, 593.

Los cuerpos tuvieron que sufrir una adaptación a esa postura (como se adaptan a cualquier otra postura rutinaria); el callo es, precisamente, una muestra de la adaptación. También nos remite a la idea de la adaptación el hecho de que aquélla se haya convertido en una postura habitual de reposo. Cuando los códices de tradición nahua representan a la mujer madura, la dibujan sentada sobre sus piernas plegadas, y generalmente en actitud de conversación. Es decir, la representan igual que cuando está trabajando.[5] Es interesante señalar que manuscritos pictográficos indígenas muy tardíos, como los códices llamados *Techialoyan*,[6] persisten en la representación de la mujer sentada sobre los talones mientras conversa con su marido.[7] También en la escultura en piedra de la época prehispánica encontramos abundantes ejemplos de esta práctica.

A los hombres, en cambio, nunca los veremos detrás de un telar o de un metate. Ésas eran labores femeninas y, como sabemos, en la sociedad prehispánica había una división muy estricta de las tareas que correspondían a cada uno de los sexos, a tal punto que relacionar a un hombre con el metate se hacía para expresar sarcasmo.[8] Conozco un solo caso en el que aparece un hombre junto al metate: los ilustradores del *Códice Florentino* retratan a un orfebre moliendo mineral con ese instrumento; sin embargo el hombre acomete la tarea en una posición completamente distinta a la que utiliza la mujer para moler la semilla.[9]

Los hombres tampoco se sientan sobre sus talones cuando reposan. Su posición habitual es sentados en cuclillas. Cualquiera que haya tenido cierto contacto con comunidades indígenas sabe que todavía el día de hoy las cuclillas son muy comunes entre los hombres; así se sientan los indios. Las fuentes del siglo XVI ya dan testimonio de ello. Cervantes de Salazar se refiere a las cuclillas diciendo "a la manera que los indios se sientan",[10] y refiere como una costumbre extraña que los indios son capaces de permanecer todo un día sentados en cuclillas.[11] También en las pictografías encontramos esta postura.[12]

Ahora bien, independientemente de que la diferencia en las formas de sentarse tuvieran su origen, por lo menos parcialmente, en el proceso de trabajo, el hecho es que tal diferencia pasó a formar parte del repertorio de los rasgos que distinguían a los sexos, junto al *quexquémitl*, la trenza o a

[5] Véase, por ejemplo, el *Códice Xólotl* y el *Códice Magliabecchiano*, ambos del siglo XVI.
[6] Fechados por Robertson como del siglo XVIII. Robertson, "Mexican manuscript...", pp. 190-195.
[7] Véase, por ejemplo, el *Codex Zempoala*.
[8] Escalante, "Insultos y saludos...", p. 34.
[9] *Códice Florentino*, libro IX, pp. 51 v y 52 v.
[10] Cervantes de Salazar, p. 144.
[11] *Id.*, p. 129.
[12] Véase, por ejemplo, *Códice Magliabecchiano*, p. 76 v.

la manera de hablar.[13] La sociedad nahua tradujo sus diferencias sociales en diferencias de conducta corporal, y así, el cuerpo reflejaba inequívocamente la edad, el sexo, la riqueza y el rango. De hecho, la referencia al cuerpo (aspecto, postura, movimientos, vestido, adorno y otros hábitos) como factor de identificación grupal, comenzaba con la comunidad nahua, en oposición a las otras comunidades étnicas del México antiguo.

Barbarie y civilización

Cuando los nahuas hablaban de los extranjeros no dejaban de referirse al cuerpo, y en parte era allí donde cifraban la diferencia: a los matlatzincas los llamaban *quaquata*, haciendo alusión a un rasgo de su apariencia que consistía en traer una red ceñida a la cabeza como una cinta.[14] A los huaxtecos los definían y rechazaban como impúdicos, insistían en que no se cubrían el cuerpo debidamente y en que eran lujuriosos;[15] también resaltaban, en su definición de los huaxtecos, que la gente del Golfo se teñía el pelo de colores y se limaba los dientes.[16] A los yopes de Guerrero, a quienes consideraban muy primitivos,[17] los pintaban desnudos, ojerosos, con cráneos anormalmente alargados.[18] A los otomíes, como a los huaxtecos, los criticaban por ser muy aficionados a las relaciones sexuales, y les reprochaban con especial irritación que se adornaran y pintaran el cuerpo sin tener un motivo especial y sin seguir criterio alguno que no fuera —decían los nahuas— su capricho y su gusto por el adorno;[19] además, decían de los otomíes que eran muy flojos, que "andaban hechos unos holgazanes", y que eran sumamente torpes, a tal punto que las mujeres "no sabían ponerse bien las nahuas, ni el huipil".[20] De los mazahuas afirmaban que

[13] Había diferencias en la forma de hablar y se amonestaba, por ejemplo, al hombre que usaba "palabras mujeriles". Escalante, "Insultos y saludos...", p. 34.

[14] Sahagún, p. 605.

[15] *Idem*, pp. 607-608.

[16] *Idem*, p. 607.

[17] *Idem*, p. 608. Los informantes de Sahagún aluden a los yopes con el nombre *tenime*, que simplemente quiere decir "hombres de otra nación"; pero inmediatamente aclaran que les llaman *tenime* por ser *popoloca*. El término *popoloca* sí tiene claras connotaciones peyorativas (probablemente su etimología implique conceptos como torpe y destructor); Sahagún y Molina lo traducen como "bárbaro".

[18] *Códice Tudela*, p. 75 r.

[19] Sahagún, pp. 602-604. Vale la pena transcribir el pasaje que se refiere al atuendo y al adorno: "suelen ser codiciosos de dijes, y así las cosas que les parecen bonitas y graciosas codícianlas tanto que aunque no las hayan menester las compran. Estos dichos otomites eran pulidos en sus trajes y cuanto veían traer a otros se ponían, aunque perteneciese solamente a los señores y principales lo tomaban y se lo vestían, y ponían selo tan mal y al desgaire [...]" (p. 603).

[20] *Idem*, p. 603.

eran inhábiles y toscos, y criticaban que las mujeres mayores se adornaran pegando plumas en su cuerpo.[21] En el texto que se refiere a los tlahuicas no deja de apuntarse que éstos eran torpes, y que tenían el defecto de andar "demasiadamente ataviados, y con rosas en las manos, y eran muy tímidos".[22] Tampoco los tarascos se libran de la mirada etnocéntrica de los nahuas, quienes los llamaban *quaochpanme,* "hombres de cabeza rapada". El principal defecto que los nahuas veían en los tarascos era que los hombres no usaban *máxtlatl* o braguero, de manera que sus genitales quedaban libres, aunque ocultos —como el resto del cuerpo— por el camisón o *xicolli.* Las mujeres tenían el defecto de no cubrir sus pechos, pues vestían solamente con una falda corta. Y en lo que se refiere a la manera de comer "ni los unos ni los otros eran curiosos ni limpios".[23]

En sus anécdotas sobre extranjeros, que querían ser jocosas, los nahuas centraban su atención sobre el cuerpo, y en particular sobre el sexo: un huaxteco se paseaba por un mercado nahua con los genitales al descubierto y una princesa nahua se enamoró del impúdico visitante;[24] las mujeres otomíes se enfadaban con sus maridos si éstos no tenían diez relaciones sexuales con ellas durante la noche;[25] los purépechas fueron nombrados tarascos por el ruido que producía el golpeteo de sus genitales contra los muslos mientras trataban de perseguir a quienes les habían robado sus pertenencias mientras se bañaban, en cierta ocasión.[26]

La torpeza atribuida a los extranjeros también era motivo de bromas. Si un nahua consideraba que otro nahua era torpe o inhábil, lo llamaba "tlahuica", "totonaco" o "huaxteco";[27] pero era más frecuente que para insultar a otro se le llamara "otomí". Solía decirse: "¡Ah, qué inhábil eres! Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen. ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites? Cierto, no lo eres semejante, sino que lo eres del todo, puro otomite."[28]

Tal parece que los nahuas, al igual que otros pueblos de la historia (como los romanos o los chinos), proclamaban con arrogancia sus propias costumbres como las correctas, y veían en su organización de la conducta corporal un testimonio de civilización. En oposición a los civilizados estaban los *popolocas*[29] (denominación que utilizaban los nahuas para varios

[21] *Idem,* p. 606. El rechazo es similar al que se da frente a las costumbres de adorno de los otomíes. De hecho, entre los otomíes se acostumbraba también el "emplumado". Otomíes y mazahuas eran dos grupos cuyas lenguas, costumbres e historias estaban muy próximas.

[22] *Idem,* p. 608.

[23] *Idem,* pp. 609-610.

[24] León Portilla, "La curiosa historia..."

[25] Sahagún, p. 604.

[26] López Austin, "El nombre de los tarascos", p. 27.

[27] Sahagún, p. 608.

[28] *Idem,* pp. 603 y 608.

[29] Véase arriba, nota 15.

grupos), pero también los *teochichimecas*. De todos los extranjeros, eran los norteños, cazadores recolectores, quienes tenían costumbres más distintas a las de los nahuas. Curiosamente, sin embargo, los *teochichimecas* no son blanco de críticas o burlas como los demás. Se les describe sobriamente, se elogia su fortaleza, su salud, sus hábitos alimenticios, su buena vista, su destreza como cazadores, su conocimiento de las plantas... Sobre su aspecto sólo se indica que usaban el pelo largo, que no acostumbraban cortarse el pelo.[30]

¿A qué se deberá que los chichimecas no sean atacados ni ridiculizados por sus costumbres, cuando habría tanta tela de donde cortar? Encuentro la siguiente explicación: los cazadores-recolectores estaban, en realidad, fuera de la órbita cultural mesoamericana, aunque establecieran esporádicos contactos con los pueblos sedentarios. Hubiera sido absurdo criticar las costumbres de gente cuyo modo de vida, desde lo más fundamental, era y debía ser distinto al de los nahuas del centro de México. No debemos olvidar, por otra parte, que los huaxtecos, los tarascos, los yopes y todos los demás pueblos de Mesoamérica eran rivales de los nahuas; los nahuas peleaban contra ellos, los espiaban, a veces los derrotaban, en ocasiones no podían vencerlos, envidiaban sus riquezas, los temían, etc. Las leyendas que los nahuas contaban sobre los otros pueblos mesoamericanos eran fruto de una historia de roces y conflictos; a los vecinos más cercanos de los nahuas, los otomíes (con quienes los nahuas compartían el valle de México), les tocaba la peor parte.[31] Los chichimecas estaban lejos de los intereses estratégicos de la expansión mexica, y estaban lejos también de representar un verdadero riesgo: no eran enemigos.

De lo rústico a lo cortesano

Esa antinomia civilización-barbarie que parece emerger del conjunto de las concepciones nahuas sobre las demás etnias, se reproduce dentro de la propia sociedad nahua. En efecto, la barbarie, lo rústico, lo grosero o torpe de las costumbres de los otros pueblos se define por oposición a un modelo ideal de conducta que los nahuas practicaban; pero entre los propios nahuas dicho modelo de conducta no estuvo presente siempre, ni fue practicado de la misma manera por todos.

Así, cuando los mexicas, los tetzcocanos, los tlaxcaltecas y otros grupos nahuas se refieren a su historia más remota y a sus migraciones hacia el

[30] Sahagún, pp. 601.

[31] También debe destacarse que: a los más aguerridos, a los invencibles, huaxtecos y tarascos, se les dedican sarcasmos particularmente incisivos: el mercader exhibicionista, el golpeteo de los genitales...

centro de México, hablan de una época en la cual vivían rústicamente, pues se encontraban en las sierras, en condiciones difíciles y rodeados de cazadores-recolectores, de *teochichimecas*.[32] La rusticidad se refleja claramente en la forma de vestir (pieles o abrigos de paja), en el arreglo del pelo e incluso en la postura. Los códices que registran el proceso de adaptación sufrido por los grupos de procedencia norteña al llegar al valle de México (caso de los propios mexicas y de los tetzcocanos), representan cambios en su aspecto físico y en su conducta corporal. Cuando Xólotl y Nopaltzin —legendarios fundadores de la dinastía tetzcocana— entran en el valle procedentes del norte, visten capas de paja, y con tal soltura que pueden manipular sus armas perfectamente. Además llevan el pelo largo y desaliñado y se sientan en cuclillas, desgarbadamente. Unos años después, Xólotl gira su capa para convertirla en manto y se recoge el pelo; abandona las cuclillas y se sienta en un equipal.[33] Más adelante, los descendientes de Xólotl vestirán de algodón y se recortarán el pelo "a la Príncipe Valiente", a la usanza de los nahuas de las ciudades del centro de México.[34] El cambio de las cuclillas al equipal debe analizarse tomando en cuenta que Xólotl era un jefe político, el fundador de un reino. La rusticidad propia de los primeros años en el valle se refleja en el hecho de que una persona de su autoridad no se sentara sobre banco alguno.

He citado un ejemplo; podrían mencionarse muchos más, pero no es mi propósito ahora. Me basta con dejar indicado que los nahuas del Postclásico tardío reconocen en sí mismos rasgos de rusticidad o barbarie cuando se refieren a su pasado tribal. El tiempo fue cambiando las cosas.

Los nahuas inmigrantes fundaron ciudades y establecieron alianzas; sus jefes se convirtieron en monarcas y la prole de estos monarcas formó una nobleza que acaparaba los cargos administrativos y se beneficiaba del tributo popular. En las cortes proliferó un modo de vida desahogado, con lujo y con una sofisticada etiqueta. Los nobles (llamados en náhuatl *pipiltin*) desarrollaron un nuevo orden de costumbres: mediante éste se distinguían

[32] Vale la pena aclarar algo, para quienes no estén familiarizados con el texto de Sahagún en el que esto se aclara: a) los *teochichimecas* o verdaderos chichimecas eran los cazadores-recolectores norteños; b) quienes siendo originalmente cazadores-recolectores habían tomado algunas costumbres de los mesoamericanos, como el cultivo, debido a la vecindad y a los contactos esporádicos, eran llamados simplemente *chichimecas*; c) los mesoamericanos que vivieron en las sierras durante siglos y tomaron a su vez algunas costumbres prestadas de los cazadores-recolectores también recibían el nombre de *chichimecas*, a ello se debe que los mexicas, por ejemplo, se autodenominaran chichimecas; d) en suma, el nombre de *teochichimecas* se reserva para los cazadores-recolectores, y el de *chichimecas* se utiliza para varios grupos, afectados en diferente medida por los rasgos rústicos de los cazadores-recolectores del norte.

[33] *Códice Xólotl*, láminas 1 y 2.

[34] *Idem, passim.*

del pueblo (de los *macehualtin*), fortalecían su imagen y sus privilegios e incluso entraban en armonía con la nueva situación de abundancia.

Hay indicios de que las profundas y crecientes diferencias entre las costumbres de la nobleza y las del pueblo fueron interpretadas y explicadas socialmente como diferencias de virtud y de nivel de civilización.[35] El extremo de la civilización estaba representado por el soberano y por su corte, ámbito exquisito e intensamente regulado; el extremo de la rusticidad, el extremo de lo incivil estaba representado por los malvivientes.

Para empezar, nobles y plebeyos (*pipiltin* y *macehualtin*) se distinguían por su atuendo. Los nobles se vestían de algodón, con mantos más abajo de la rodilla; usaban piedras preciosas engastadas en brazaletes, collares, orejeras y otros adornos; llevaban complejos peinados y tocados, distintivos de su rango y hazañas.[36] Los macehuales vestían cortas mantas de fibras ásperas y carecían de los lujosos adornos que usaba la nobleza. A la diferencia de aspecto, se sumaban diferencias de comportamiento. Son bastante conocidos los consejos con los cuales los nobles exhortaban a sus hijos a llevar una conducta impecable, pero vale la pena recordarlos. La madre daba consejos a su hija adolescente con una pieza retórica en la cual se recordaba la autoridad paterna, se aludía al origen noble de la familia y se daban instrucciones prácticas sobre el comportamiento; esto es muy interesante: se le pedía a la muchacha que se vistiera con discreción y sin demasiado adorno, pero teniendo cuidado de no llegar al extremo de humildad en el que se la pudiera confundir con gente pobre. Se le pedía también que hablara con sosiego y con "mediano sonido" (ni muy alto ni muy bajo). Consejo parecido se le daba respecto de la manera de caminar: ni muy rápido ni muy despacio. Además, la muchacha no debía andar con la cabeza agachada y el cuerpo encorvado, pero tampoco con la cabeza tan erguida que pareciera signo de altivez; no debía volver la cabeza para mirar a un lado y a otro mientras caminaba. Al mirar a la gente debía poner un semblante que no fuera de enojo ni de risa. Y, desde luego, se le pedía que fuera limpia, pero que evitara colorearse la cara.[37] En un discurso muy similar, el padre noble le daba consejos a su hijo sobre la manera de conducirse, lo que Sahagún llamó "policía exterior". Al muchacho se le indica que camine sosegadamente, ni muy de prisa ni muy despacio, y que evite hacer meneos con el cuerpo o inclinar la cabeza, ya sea hacia el frente o hacia los

[35] La idea de que los nobles se consideraban a sí mismos virtuosos, utilizando dicha imagen para justificar su monopolio de las funciones de gobierno, ha sido expuesta por López Austin, por ejemplo en *La educación de los antiguos...*, p. 24.

[36] No creo que esté de más recordar que había una vigilancia judicial de estas diferencias. Así, por ejemplo, si un macehual era sorprendido utilizando un manto largo y no tenía la excusa de estar ocultando heridas de guerra, era condenado a muerte. Durán, vol. II, p. 212.

[37] Sahagún, pp. 349-350.

lados. También se le pide que hable con sosiego y que no levante la voz para que no se diga de él que es vocinglero o desentonado, "o bobo o alocado o rústico". Se le aconseja no mirar con curiosidad a los demás. Sobre la manera de vestir, se le repite que debe evitar anudarse el manto bajo el sobaco, porque eso es cosa de guerreros o de gente poco seria.[38] En fin, respecto de la forma de comer, se le pide al muchacho noble que tenga cuidado de lavarse la boca y las manos antes y después de la comida y de ofrecer agua a los demás comensales, así como de limpiar los desperdicios que pudieran quedar en el piso. Debe comer lentamente, tomando bocados medianos, beber con moderación y no arrebatar la comida de la fuente.[39]

El propósito de distinguirse por medio de un comportamiento esmerado es manifiesto en los consejos que se daban a los jóvenes nobles. Varias veces se usa en los discursos el argumento explícito de que determinada conducta debe ser adoptada para que el joven o la joven no sean confundidos con gente baja.[40] Y ya entre adultos podía darse el caso de una reprimenda a quien no seguía el comportamiento propio de su clase social. Entre los manuscritos de los *Códices Matritenses* quedó registrado el testimonio de una hipotética riña entre nobles: en realidad se trata de un vehemente llamado a la cordura, en el cual un noble le pide a otro que recuerde su rango y no lo ponga en riesgo comportándose indebidamente.[41] Por este regaño sabemos que entre otras peculiaridades de la conducta noble se encontraba la prohibición de exaltarse, hacer manifestación pública de enojo o decir malas palabras.[42]

Es bastante menos lo que sabemos del comportamiento público de los macehuales. Existen señales de que entre ellos no había tantas restricciones como entre los nobles, y en particular se les atribuye el uso frecuente de insultos así como la participación en riñas que llegaban a los golpes.[43] Por otra parte hay algunos hábitos del cuerpo registrados en las fuentes que seguramente serían exclusivos de los *macehualtin*: pienso por ejemplo en la costumbre de sonarse los mocos al aire,[44] en la de limpiarse con una piedra después de defecar[45] o en la de orinar en un lote baldío a media noche.[46]

Estoy seguro de que en el futuro será posible completar el cuadro de las costumbres populares en lo referente al cuerpo y precisar sus diferencias

[38] Concretamente se alude a los bufones y a la gente que vive de hacer gracias.
[39] Sahagún, pp. 359-361.
[40] Por ejemplo en la p. 361, respecto de anudarse la capa bajo el sobaco, o en la p. 350 respecto de la pintura facial de la mujer.
[41] Escalante, "Insultos y saludos..."
[42] *Idem.*
[43] Apartado sobre "Pleitos", en Escalante; "Vivir en Tenochtitlan", pp. 373-375.
[44] *Códice Florentino.*
[45] *Idem.*
[46] *Augurios y abusiones*, p. 57.

respecto de la conducta noble. Por el momento hay buenas pistas en los pasajes que se refieren a andanzas callejeras, reuniones de amigos, visitas familiares, etc. Tengo bastante información sobre sexualidad, pero buena parte de ella la he presentado en trabajos anteriores.[47] Sólo quisiera recordar que en el terreno de la conducta sexual hay diferencias apreciables entre los patrones noble y popular.

Los extremos

1. En la cúspide de la sociedad cortesana se encontraba un individuo que participaba de la naturaleza sagrada y al cual se le debía toda la reverencia y todo el respeto. En torno a su persona se desplegaban reglas muy estrictas que dejaron sorprendidos a los españoles. El caso de Moctezuma es paradigmático; su poder era inmenso y su apego al lujo y al ceremonial parecen haber sido grandes. Es interesante mencionar, por ejemplo, que Moctezuma solía cambiarse de ropa cuatro veces al día y que cada una de estas veces usaba ropa nueva; es decir, que la que se había puesto una vez no la volvía a usar.[48] Su cuerpo era trasladado en andas, y la gente tenía la obligación de postrarse a su paso.[49] Incluso los altos dignatarios y quienes tenían que tratar algún asunto con él "llevaban la cabeza y ojos inclinados y el cuerpo muy humillado, y hablando con él no le miraban a la cara".[50] Esta gente que se acercaba al Emperador, así las visitas como el que se aproximaban para cargarlo en andas, debía quitarse su manto y descalzarse.[51] Si hacía frío podían ponerse sobre su manto común otro raído y miserable.[52] Este protocolo debió seguirse incluso fuera de palacio, pues cuando Cortés se encontró con Moctezuma en la calzada de Iztapalapa observó que entre los 200 nobles que avanzaban, solamente Moctezuma venía calzado.[53] Se dice también que Moctezuma no conversaba directamente con sus visitas, sino que tenía intermediarios para dar su respuesta; si llegaba a hablar él personalmente, apenas movía los labios o se limitaba a decir *tlaa*, "está bien".[54] ¡Qué lejos estamos del rústico caudillo que guiaba a su pueblo a la tierra prometida!

[47] Me refiero a "*Calpulli*, ética y parentesco", "Vivir en Tenochtitlan" y "Los *calpullis* frente al orden de la ciudad". Véase la bibliografía al final de este ensayo.
[48] Cortés, p. 79.
[49] *Idem;* Motolinía, p. 208.
[50] Cortés, p. 79.
[51] Cortés, p. 62; Motolinía, p. 208.
[52] Motolinía; *idem.*
[53] Cortés, p. 58.
[54] Motolinía, p. 208.

2. En los márgenes de la sociedad se encontraban los malvivientes: prostitutas, vagos, borrachos empedernidos, despreciados incluso por la gente del pueblo.[55] La descripción y la crítica que de ellos hacen las fuentes pone énfasis, como en el caso de los extranjeros, en el cuerpo: la prostituta se pinta los dientes, mastica chicle, lleva el pelo largo y suelto, enseña las piernas, se contonea, anda levantando la cabeza, hace señas con la mano, guiña los ojos, etc.[56] El vago anda despeinado, su ropa está hecha harapos, va sucio.[57] El borracho anda cayéndose, lleno de polvo, espeluznado, descabellado y sucio, da gritos, aúlla, baila y canta, arroja piedras y palos, anda alborotando, "y en amaneciendo cuando se levanta el borracho, tiene la cara hinchada y disforme y no parece persona".[58] Es muy interesante una figura del *Códice Magliabecchiano* en la cual se representa a una mujer borracha: quizá por única vez en un códice mesoamericano aparece una mujer que, sin tener banco, no está sentada sobre sus talones; la borracha yace en el piso, sentada sobre sus nalgas y con las piernas extendidas... En efecto, ha perdido la compostura.[59]

Estos individuos parecen representar el extremo inferior de una escala; situados allí donde las normas se desvanecen; en el margen, no solamente de la sociedad, sino también de un modelo de civilización. Significativamente, entre los ejemplos de conducta incorrecta que se mencionan a los jóvenes nobles, están presentes alusiones a los marginados: la mujer debe evitar el excesivo arreglo porque parecería una puta.[60] El hombre evitará anudarse la tilma debajo del sobaco.[61] ¿Y quién suele llevar la tilma anudada así? Bueno, en el texto citado de Sahagún se menciona a cierta gente sin oficio que anda haciendo gracias para ganarse la vida, pero también tenemos una imagen: así como el *Códice Magliabecchiano* representa a la borracha sentada en forma inusual, el *Códice Mendocino* representa al delincuente borracho con la tilma anudada debajo del sobaco.[62]

Llorar

Entre los nahuas, el proceso de civilización trajo consigo, pues, hábitos y normas, más o menos rígidos, en torno al cuerpo y a la conducta corporal.

[55] Escalante, "Insultos y saludos...", pp. 40-44.
[56] López Austin, *Cuerpo humano...*, II, pp. 275-276.
[57] Escalante, "Insultos y saludos...", pp. 40-44.
[58] Sahagún, p. 227.
[59] *Códice Magliabecchiano*, p. 85 r.
[60] Sahagún, p. 350.
[61] Sahagún, p. 361.
[62] *Códice Mendocino*, p. 71.

Tales hábitos reproducían y consolidaban las diferencias sociales, pero no podemos ver en todos los rasgos de la conducta corporal nahua indicadores de diferenciación social. Algunos de estos rasgos eran comunes a todos los individuos; eran realmente universales. Otros eran compartidos por todos los individuos de un mismo sexo, o sea que no se modificaban por razones jerárquicas o económicas. Un ejemplo de rasgo universal es la reverencia: desde el hombre más sencillo hasta el emperador estaban obligados a hacer reverencia en un momento dado; se trataba de una forma de saludo fuertemente arraigada, y así, el emperador, frente a otro individuo con alta investidura, hacía reverencia del mismo modo que tenía que hacerla un *macehual* ante el paso del séquito imperial.[63] Un ejemplo de rasgo compartido por todos los individuos de un mismo sexo podrían ser las cuclillas entre los hombres. Si bien los nobles y altos dignatarios solían sentarse sobre algo (taburete, manojo de cañas, equipal, equipal forrado de piel), cuando las circunstancias les exigían que se sentaran sin asiento alguno, se sentaban en cuclillas.[64] Probablemente otro rasgo compartido por todos los individuos de un mismo sexo sea la costumbre femenina de gesticular con los brazos y las manos durante la conversación.[65]

El llanto o, mejor dicho, la forma de llorar, es un rasgo cultural compartido por todos los nahuas. Me refiero a que hay algo peculiar en el llanto nahua, sea del sexo o clase que fuere. Lo he dicho hace unos meses al abordar el problema de la expresión de las emociones en las figuras de los códices: los nahuas lloraban mucho. Por ahora ignoro si éste puede ser un rasgo que los nahuas tuvieran en común con otros grupos, pero por el momento no importa.

Los nahuas lloraban a sus difuntos, como cualquier pueblo.[66] Aquí no parece haber nada excepcional, salvo que el llanto de difuntos, más allá de la expresión de tristeza o angustia, llegó a convertirse en parte de un rito. En efecto, los deudos y la gente allegada a la familia volvían a llorar al difunto 20 días después de su muerte, y luego cada año hasta cumplir los cuatro.[67]

[63] En su encuentro con Cortés, por ejemplo, Moctezuma hizo la ceremonia de besar la tierra (o comer tierra), misma que exige una reverencia. Cortés, p. 51.

[64] Así podemos verlo en la ceremonia de investidura real, por ejemplo la representada en el *Códice Tudela*, p. 54 r.

[65] Esto es muy interesante pero aún me faltan datos para completar el problema de la conversación. Lo que sí puede decirse con seguridad desde ahora es que cuando se representan parejas conversando el hombre permanece con los brazos pegados al cuerpo mientras la mujer sacude uno de ellos.

[66] Véase, por ejemplo, Motolinía, p. 305; *Códice Magliabecchiano*, p. 67 r.

[67] Motolinía, pp. 39 y 306.

Se atribuye a los nahuas la costumbre de llorar como recurso para convencer a las autoridades de su razón en un pleito.[68] Podríamos poner en duda esta afirmación, que hasta ahora sólo he encontrado en Cervantes de Salazar, quien siempre es un poco distante y ligeramente irónico frente a los indios. Sin embargo, información que provee Motolinía, le da verosimilitud al testimonio de Cervantes. Transcribiré uno de los relatos que hace el buen franciscano de la súplica de los indios por el bautismo:

> En este mismo tiempo también fueron muchos a el monasterio de Tlaxcala a pedir el bautismo, y como se lo negaron, era la mayor lástima del mundo ver lo que hacían, y cómo lloraban, y cuán desconsolados estaban, y las cosas y lástimas que decían, tan bien dichas, que ponían gran compasión a quien los oía, y hicieron llorar a muchos de los españoles [...][69]

Motolinía mismo se refiere a otro episodio de llanto muy interesante, que casi podríamos llamar llanto en cadena. Por tratarse de un pasaje un poco largo, haré una síntesis en lugar de presentar la transcripción completa.

En el Capítulo franciscano de 1538 se tomó la decisión de reducir el número de religiosos de algunos conventos. En cuanto los indios de Xochimilco lo supieron, se reunieron en la iglesia y en el atrio para rezar y suplicar, "y como los frailes vieron el grande ayuntamiento, y que todos lloraban y los tenían en medio, lloraban también, sin saber por qué, porque aún no sabían lo que en el capítulo se había ordenado". Algunos indios fueron hasta la iglesia de San Francisco de México y "llamaban a nuestra señora para que les ayudase, otros a San Francisco y otros santos, con tan vivas lágrimas, que dos o tres veces que entré en la capilla y sabida la causa quedé fuera de mí espantado, y hiciéronme llorar en verlos tan tristes". También los indios de Cholula lloraron por la decisión del Capítulo.[70]

Además tenemos noticia de un llanto que podríamos llamar político, relacionado con circunstancias delicadas en la vida de un estado o señorío. Los pueblos de linaje tolteca lloraron desconsoladamente tras la caída de Tula, enfrentados a la zozobra, abandonados por sus aliados e invadidos por grupos norteños.[71] Así los vemos en un códice del siglo XVI que relata aquella historia. Plantearé un problema: cuando vemos las lágrimas en las figuras del códice, ¿quiere esto decir que los individuos efectivamente lloraron en aquella ocasión, o tan sólo que se utiliza el glifo "lágrima" para indicar que algo lamentable había sucedido? Bueno, efectivamente el glifo transmite de inmediato la información de una desgracia, esa es su función;

[68] Cervantes de Salazar, vol. I, p. 129.
[69] Motolinía, p. 127.
[70] Motolinía, pp. 164-165.
[71] *Códice Xólotl*, p. 1.

pero también es cierto que se basa en hechos reales. Los aciagos días de la conquista de México permitieron a los españoles constatar la importancia que tenía el llanto entre los indios cuando estaba en juego el destino del reino.

Moctezuma reunió a los principales de su reino para pedirles que aceptaran la autoridad de Cortés y tributaran a la corona española...

> Lo cual todo lo dijo llorando con las mayores lágrimas y suspiros que un hombre podía manifestar, y asimismo todos aquellos señores que le estaban oyendo lloraban tanto, que en gran rato no le pudieron responder. Y certifico a vuestra sacra majestad que no había tal de los españoles que oyese el razonamiento, que no hubiese mucha compasión [...] Y después de algo sosegadas sus lágrimas, respondieron que ellos lo tenían por su señor [...].[72]

Cuando finalmente Cortés hizo preso a Moctezuma, los servidores se acercaron para llevar a su señor en andas, "y llorando lo tomaron en ellas con mucho silencio, y así nos fuimos".[73]

Tiempo después, Tenochtitlan se encontraba sitiada por españoles y tlaxcaltecas. Parte de la ciudad había sido tomada ya. Cortés entró en la isla para parlamentar con algunos viejos principales en busca de una entrevista con Cuauhtémoc, y en busca de la rendición... "Y pasé con ellos otras razones con que los provoqué a muchas lágrimas; y llorando me respondieron que bien conocían su yerro y perdición, y que ellos querían ir a hablar a su señor."[74] No hace falta decir que Cuauhtémoc no rindió la ciudad.

Para terminar me referiré a otro llanto de los nahuas, un llanto emocionado de gratitud. Al parecer se relaciona con la cesión de tierras, pero es posible que se usara también en otros momentos.

En la segunda lámina del *Códice Xólotl* aparece una escena de llanto que Dibble, apoyado en Ixtlilxóchitl, interpreta de la siguiente manera: Nopaltzin le pide a su padre, Xólotl, que otorgue tierras en señorío para sus tres hijos. Tras la conversación, Xólotl acepta y hace mercedes a Toxtequihuatzin, Tenamitec y Tlotzin-Pochotl. Los cinco lloran.

Muchos años después, en 1583, pero en la misma región tetzcocana, una señora de nombre Ana, vecina del pueblo de Tocuilan, pidió al cabildo que se le concediera un terrenito para levantar su jacal. El cabildo aceptó su solicitud y le dio la tierra. Ana y su marido, un tal Juan, lloraron cuando les dieron la tierra.[75]

[72] Cortés, p. 69.
[73] Cortés, p. 62.
[74] Cortés, p. 185.
[75] Lockhart, "Y la Ana lloró...", *passim*.

Obras citadas

Augurios y abusiones (Textos de los informantes de Sahagún), versión de Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH, 1969.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, 2 vols., Manuel Magallón (ed.), Madrid, Atlas, 1971.

Codex Cempoala (Ayer, Ms. 1472), Ayer Collection, Newberry Library, Chicago.

Códice Florentino (Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana), 3 vols., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.

Códice Magliabecchiano, 2 vols., Graz, Akademische Druk u. Verlagsantalt, 1970.

Códice Mendocino, José Ignacio Echegaray (ed.), México, San Ángel Ediciones, 1979.

Códice Tudela, 2 vols., Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1980.

Códice Xólotl, Charles E. Dibble (ed.), 2 vols., México, UNAM, IIH, 1980.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1981.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1967.

Escalante, Pablo, "Calpulli, ética y parentesco", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Historia de la familia*, México, Instituto de Investigaciones José María Mora (en prensa).

——, "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 61, México, UNAM, IIE, 1990, pp. 29-46.

——, "Los *calpullis* frente al orden de la ciudad", *Universidad de México* (Revista de la UNAM), núm. 501, México, UNAM, octubre de 1992, pp. 37-39.

——, "Vivir en Tenochtitlan", en *Azteca mexica. Las culturas del México antiguo*, Madrid, Lunwerg Editores, Quinto Centenario España, 1992, pp. 371-376.

León Portilla, Miguel, "La curiosa historia del Tohuenyo", en *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 373-384.

Lockhart, James, "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan", *Tlalocan*, vol. VIII, México, UNAM, IIA, IIH, 1980, pp. 21-33.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, IIA, 1980.

——, "El nombre de los tarascos", *Ojarasca*, núm. 1, México, Pro-México Indígena AC, octubre de 1991, pp. 25-27.

——, *La educación de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, SEP, Ediciones El Caballito, 1985.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1944.

Motolinía, fray Toribio Benavente o, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM, IIH, 1971.

Robertson, Donald, *Mexican manuscript painting of the early colonial period*, New Haven, Yale University Press, 1959.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1979.

Siglas

IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM)
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas (UNAM)
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM)
SEP	Secretaría de Educación Pública
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

COTIDIANO FAMILIAR Y MILAGRO: EL EXVOTO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO (1880-1940)

THOMAS CALVO
MARIANNE BELARD
PHILIPPE VERRIER
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Sobre una cama con colcha roja —el color tiene aquí su importancia—, yace Jesús Jiménez. El cuarto no tiene paredes, se abre sobre el azul del cielo donde resplandece la virgen de San Juan de los Lagos, entre nubes. Al pie, un texto, que copiamos íntegramente:

> Milagro que hiso Ma Sma de San Juan a Jesus Jimenes aviendose enfermado de una pulmonia y quedandose sin esperanza de Vida, el Medico aseguro que ya avia muerto, el Sacerdote no le dio la Comunion que ya no pudo abrir la boca, en ese istante ya era inutil, cuando oyo su aflejida esposa estas razones grito inbocando a esta Msa igmajen con todas Veras de su Corazon y revivio y en gratitud le dedica este. Guanajuato 6 de Dbre de 1896 (B-101).[1]

Muchos de nuestros temas están aquí: el milagro en cuanto relación muy valiosa entre la divinidad y los humanos, totalmente ajeno a la ciencia, o ajeno incluso a la Iglesia. Este milagro, aunque en un marco de cotidianidad, parece haber traspasado la muerte. Claro que no todos fueron tan excepcionales, ni tuvieron esta fuerza; la "maravilla" reflejada por el retablo de cualquier manera permanece arraigada en la vida cotidiana: enfermedades, viajes, violencia... La familia, escenario y motor de la vida privada, debe acompañar en esos trances que sacan a luz los exvotos. Pero sería poco prudente conformarse con un solo ejemplo y, en todo caso, ¿de qué familia hablamos?, ¿de la extensa, la tradicional?, ¿la nuclear, más cercana al individuo?

Son ya conocidas, sobre todo en el ámbito europeo, la importancia y las características del material;[2] si volvemos sobre ello es para explicar lo

[1] Estas referencias corresponden al fichero de los exvotos de San Juan, conservado en el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CEMCA, México.

[2] La investigación en Italia está muy adelantada; véase *Lo straordinario e il quotidiano. Ex-voto, santuario, religione populare nel Bresciano* (bajo la dirección de Gabrielle Belli), Trento, 1981, 287 pp. y 288 fotos. Para Francia, los trabajos de Bernard Cousin son originales, *Exvoto de Provence. Images de la religion populaire et de la vie d'autrefois,* 1981. Para la Cataluña española,

que se refiere a los retablos mexicanos, y concretamente a nuestra investigación. Lo fundamental es que el exvoto en México, hasta hoy, sigue siendo un fenómeno vigente y masivo. Por lo tanto ofrece la posibilidad de un estudio etnológico, muy difícil en Europa, y una continuidad histórica poco común. Efectivamente, frente a la inundación de millares de piezas recibidas, las autoridades eclesiásticas se han visto en la obligación, periódica, de deshacerse de los retablos. Por lo tanto, in situ, quedan muy pocos que alcancen la primera mitad del siglo XIX.[3] En San Juan de los Lagos, hay decenas de miles de exvotos: no se podía hacer fichas de todo el conjunto, en un trabajo preliminar, pero sí se logró hacer fichas y tomar fotografías de una buena muestra, de 509 de ellos. Claro que se trabajó además material que provenía de otros santuarios de la región de Occidente; como punto comparativo, en el de la Villa de Guadalupe en el Distrito Federal[4] se analizaron 274 exvotos.[5] (En Talpa sólo quedan 270, casi todos posteriores a 1931, por lo tanto no serán utilizados aquí.)

Regresemos al milagro de Jesús Jiménez, en cierta forma ejemplar: contiene toda una serie de mensajes, que se expresan directamente o por codificaciones más o menos sutiles. ¿Hacia quién van dirigidos y cómo se expresan? Y también ¿quién fue el autor de ellos, quién fue el intérprete? Aquí hay dos puntos clave: el ambiente cultural en el cual vivían Jesús, su esposa y los otros donantes de retablos es uno; el otro es el autor material —¿intelectual también?— del exvoto, el milagrero.

Retablo, cultura y sentimiento religioso

Hay retablos pictográficos "caseros"; en lo personal hemos tenido muchos entre las manos. Se delatan por la fragilidad del soporte (papel, cartón, madera), por el carácter particularmente ingenuo (¿burdo?) de la composición. Debido a esto, pocas veces alcanzan la perennidad de las láminas aquí

Fina Parés, *Els ex-vots pintats*, Barcelona [s.f.], 139 pp. Para el resto de España, *La religiosidad popular, III. Hermandades, romerías y santuarios*, por C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), Barcelona, 1989, 669 pp. Para México, todavía no hemos podido consultar a Gloria Giffords, *The Art of Private Devotion. Retablo Painting of Mexico*, University of Texas Press.

[3] En el *corpus*, elaborado al azar, de 509 retablos de San Juan de los Lagos, el más antiguo se remonta a 1805; en Talpa hay un solo exvoto del siglo XIX (1878).

[4] El trabajo sobre este material dio tema en 1991-1992 a las maestrías de dos investigadores: M. Belard, quien estudió San Juan, y Ph. Verrier, quien se dedicó a Talpa y otros santuarios. El CEMCA publicará una parte de sus estudios y conclusiones. Se contó con el apoyo de diversas instituciones (Universidad Pontificia, EHESS-París) y sobre todo con el de los responsables eclesiásticos.

[5] En realidad, todos los exvotos de Guadalupe han sido inventariados por el director de su museo, el profesor Jorge Guadarrama, quien nos ofreció generosamente su ayuda.

analizadas. Aunque estas láminas provengan a veces de objetos cotidianos (en el reverso de un retablo de Talpa, todavía permanece la publicidad de Pepsi-Cola), exigen materias nobles (pintura al óleo, en los tiempos que nos ocupan); técnicas que a veces son las de un verdadero artista, y a menudo las de un artesano de mediano talento. Por lo tanto, salvo muy rara excepción, no siempre fácil de detectar, tenemos que tomar en cuenta la existencia de ese filtro que representa el milagrero. Él será el intérprete de los agraciados; el intérprete también de la cultura en la cual están todos inmersos.

Algunos estereotipos, los más sencillos, son compartidos por ambos, milagreros y donantes. Hasta muy entrada la primera mitad del siglo xx, el rebozo negro sobre la cabeza y el sombrero son elementos que caracterizan a cada sexo; el sombrero es signo de masculinidad: ya sea en la mano, ya en el suelo, indica actitud reverente. Sus mil formas y calidades denotan la personalidad de su dueño. Es tan fuerte su presencia que en una ocasión sustituye a aquél, ocupando su lugar, al lado de la esposa y de la niña (B-34).

Los colores predilectos de la virgen son el azul y el rojo; el ejemplo de Jesús Jiménez y la colcha roja se repite constantemente, ya que el rojo goza de amplia aceptación; otro color que también se repite es el azul: he ahí el grupo de fieles con un personaje, el que recibió la gracia, portando un listón (¿o camisa?) azul (B-35). Otro elemento esencial de la simbología es el cirio, que todo suplicante lleva en la mano, aun en la situación más inimaginable, por ejemplo, en medio de una inundación, una pareja suplica desde las ramas de un árbol y a cada uno se le ha pintado un cirio en la mano (D-2).

Más importante, pero más delicado también, es lo referente a la simbología de la imagen santa. Hay una regla absoluta: debe quedar protegida del mundo terrenal, ya sea por un altar, por columnas, y en casi todos los casos, por una nube. A veces, hasta se recarga de negro la nube, del lado del fiel, para acentuar la separación (B-39). La presencia, casi general, de la imagen dentro del espacio celeste, es otro elemento de separación. Por supuesto, la repartición entre cielo y tierra no es equitativa, siempre se favorece al primero. El hecho requiere un análisis complejo y tal vez no concluyente: el talento de cada milagrero, su afán de recargar o no (paisajes, personajes), pesan tanto como la evolución de las mentalidades. Lo mismo se podría decir del lugar ocupado por la imagen: los estudios sistematizados en Francia (por Cousin) no resultan concluyentes aquí. La virgen de Lagos aparece tanto a la derecha como a la izquierda, sin que lleguemos a conclusiones. Más interesante resulta estudiar el "diálogo" mudo entre objeto santo y suplicante. La virgen de Lagos es una imagen diminuta, una escultura que mira de frente: todo diálogo es por lo tanto imposible. Una sola vez, voltea la cabeza, y su mirada se cruza con la del orante (B-20). En

realidad, la actitud más o menos humilde del donante, y la distancia que parece existir entre los dos personajes, son las que nos acercan a ese diálogo. Observemos un retablo bastante extraordinario, totalmente "mudo" (sin texto): en medio de una carretera, entre un paisaje de lago y montaña, estilizado y frío, una pobre mujer contempla a una virgen lejana. Soledad, desesperación, pero también una última esperanza, en la virgen, brotan de esa lámina (C-68).

En ese aspecto, la virgen de Guadalupe, con su mirada desviada, hacia abajo, es decir hacia el fiel, ofrece más posibilidades: el enfermo que en 1908, en su cuarto de México, se encuentra sentado frente a la virgen parece haber entablado una larga conversación con ella. En otro caso, en 1887, el diálogo parece tan intenso que el orante (de Morelia) está en levitación. ¿Tiene sentido recordar que los dos casos se refieren a la ciudad? Cristo, en su cruz, permite acercamientos similares. En 1899, el Señor de Villaseca se permite volver la mirada para contemplar a una elegante dama arrodillada a sus pies. Todo esto son hechos palpables, probablemente meditados, ¿pero hasta qué punto? Digamos que hasta una fecha reciente (por los años cuarenta), Nuestra Señora de Guadalupe más bien daba la espalda a su devoto, aun en trance de muerte (véase el retablo de 1911, del niño Julio Fuentes); el hecho no parece haber molestado ni a protagonistas ni a observadores.

Nadie se preocupa demasiado de la apariencia de la Virgen, sobre todo de la de Lagos: es cierto que como escultura, "maniquí para vestir", podía llevar trajes, cabelleras y coronas diferentes; podía cambiar de aspecto. Pero lo mismo ocurre con la de Guadalupe; su túnica, de retablo en retablo, cambia de color (blanco o rojo). Aún más: ¿cómo reconocer a la "Santa Juanita" en esa virgen de blanco, surgiendo de una cueva? ¿No podría pensarse más bien en una variante de Nuestra Señora de Lourdes (B-128)? Poco importa; todo esto revela una gran soltura de pensamiento frente a lo sagrado; una gran familiaridad de corazón, más allá de las apariencias. Por lo demás, ¿el motor de todo milagro no es acaso el grito, la invocación, como nos lo demuestra Jesús Jiménez? Nombrar, escribir bajo el retablo el nombre sagrado de la imagen, basta para que su presencia sea efectiva.

Cierto es que, a veces, la familiaridad es tal que se olvida representar la imagen en el retablo: ¡su presencia se sobreentiende! Es el caso de un magnífico retablo costumbrista, sin fecha, pero sin duda de la segunda mitad del siglo XIX, en el cual se puede admirar un paisaje, un asno desenfrenado y una familia: una escena totalmente laica, de no ser por el texto que la acompaña (C-30). La importancia de las influencias estéticas presentes en los retablos es indudable —se trate de pintura religiosa o de carteles publicitarios—, pero no puede ser tratado aquí puesto que involucra más al pintor que al orante.

El texto que aparece en los retablos es aún más personalizado, como lo reflejan su extensa variedad y su ortografía, a menudo caótica. A veces, es sólo un mensaje lacónico, únicamente destinado a la virgen:

> damos gracias a la Sma Virgen de Guadalupe y Virgen de San Juan de los Lagos por un fabor que de todo corazon le pedimos y que a 15 dias nos concedio. Inocencio Luebano, Consuelo Luebano.

El retablo no aclara el misterio: una casa, en medio de un paisaje campestre, con la puerta entrabierta (F-31). De vez en cuando, un texto amplio, con un relato preciso de los eventos, una copla con su moraleja y hasta un "Adiós" (C-5). Esto delata la influencia de los sermones (y de los *exempla*) y del corrido. En este caso, el público, más que la virgen, es el destinatario del mensaje: "ermanos, progimos, amigos, les manifesto que tengamos fe a esta milagrosa virgen, porque a mi me libro de la muerte" (B-87).

Estos pequeños textos son también testimonios del cariño que sienten hacia aquella que llaman la Santa Juanita, y del diálogo interior que mantienen con ella. En 1909,

> [...] le paso a Leonardo Hernandes un hequiboco que biniendo de San Juan para su lirra (?) que es Leon se estrabio de la mente, ganando hotro camino hacia el norte y en su pensamiento le hablo de nuebo a la birgen de San Juan y Ella le dio de nuebo su pensamiento (C-22).

El milagro

Aunque las palabras "milagro", "maravilla" son comunes en los textos, no siempre deben tomarse al pie de la letra. Aquí un "extrabio" (como el del retablo anterior); allá, "once cerditos que se me lograron todos" (A-8); en otro retablo, "un milagro tan grande de que creían que era tumor, pero fue enbaraso" (B-112). En ocasiones, tragedias y hasta milagros "mayores", aunque son excepcionales: una mujer da las gracias "por haberme buelto a la vida a una hija. Resuscitandomela el mismo dia de que murio" (B-105).

Desde luego, ese retablo, con la madre de espaldas, frente a la Virgen en su altar, y los azulejos blancos y negros, que acentúan una perspectiva dramática, corresponde bien, con su realismo espectacular, a la intensidad del tema.

La sacralidad que acompaña a los retablos (y que a veces se pierde entre la familiaridad, como hemos visto), no tiende a extraerlos de lo cotidiano: está aquí para ayudar a superar los accidentes, sin ningún intermediario (fuera del milagrero). Hay que mencionar que la Iglesia, como institución,

no interviene en estos casos. El santuario es el de la imagen; a la imagen se le invoca, se le da las gracias. De ahí la desconfianza del clero, su ausencia total entre los centenares de retablos examinados. Claro, falta aquí toda metafísica del Bien, y más aún del Mal. Como veremos más adelante, moral y mal son nociones relativas, individuales, y por lo tanto el Diablo, el Mal absoluto, queda ausente de nuestros documentos (salvo en una u otra ocasión). Caso prácticamente único, ambiguo, la presencia de un chivo "del mal" (es decir enfermo de rabia), que parece salir de un aquelarre (A-10).[6]

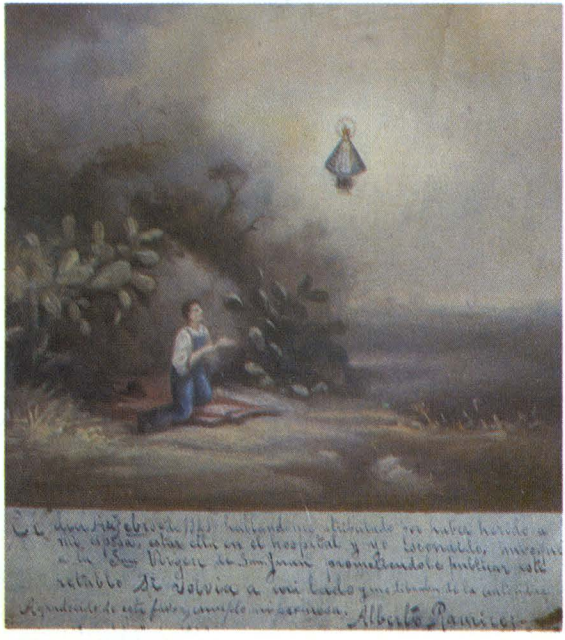
El corpus de los exvotos proporciona cierta imagen de las preocupaciones de una sociedad, en un momento dado. Diferente según los lugares y las "especializaciones" del santuario; más o menos precisa según los momentos. Es difícil analizar la curva de los milagros: cerca de una cuarta parte no tiene fecha, y sobre todo, sabemos que la muestra es sólo el producto de lo que se ha conservado. Muy probablemente, hacia 1890-1900, se hizo "una limpieza" en San Juan de los Lagos; en Guadalupe se hizo un poco antes, en forma menos radical. Aun tomando en cuenta algunas diferencias entre los dos santuarios, sólo insistimos aquí en el paralelismo de los años 1920-1929: son notables las actitudes antirreligiosas de la Revolución. Para San Juan, por ejemplo, la última década está truncada; nuestro estudio se interrumpe en 1945. En realidad, el santuario de Guadalupe demuestra que la fuerza del retablo de lámina alcanza los años 1950. Pero es importante mencionar que existe un parteaguas hacia los años veinte.

Entre 1880 y 1940, en la transición que conduce del México tradicional al México moderno ¿en qué angustias se vio envuelto el mexicano de Occidente? La enfermedad es su principal preocupación, puesto que aparece en la tercera parte de los retablos; es, ampliamente, el azote del México tradicional: está presente en 40% de los exvotos antes de 1920; en 20% después. La pulmonía de Jesús Jiménez, el tumor-embarazo, de los que ya hablamos, son buenos ejemplos. El estereotipo es fácil: una cama, un enfermo, unos orantes. La variación en el decorado del cuarto permite entrar en la intimidad de las diferentes clases sociales (hay aquí todo un estudio por emprender), según las épocas. Pero el exvoto más notable es el de Trinidad Ramos, "mui grabe de pulmonia en el mes de febrero de 1890": se observa una habitación desnuda, de paredes blancas, un petate arrinconado, un enfermo sentado en un banco (único mueble), con su manta blanca en las espaldas, apretando con sus manos otra, roja (señal de la gracia recibida); de pie, su pobre mujer implora a la virgen (B-113). Una economía extraordinaria de técnica, una fuerza impresionante; sin duda

[6] Notemos que en A-10, y B-155 tenemos dos perros negros, también del "mal". La rabia —el mal—, fue, aun en el siglo XX, una terrible obsesión del mundo rural de Occidente.



E-51. Una familia...



E-55. Arrepentimiento sobre sarape rojo.



D-2. El cirio, forma parte de la invocación.



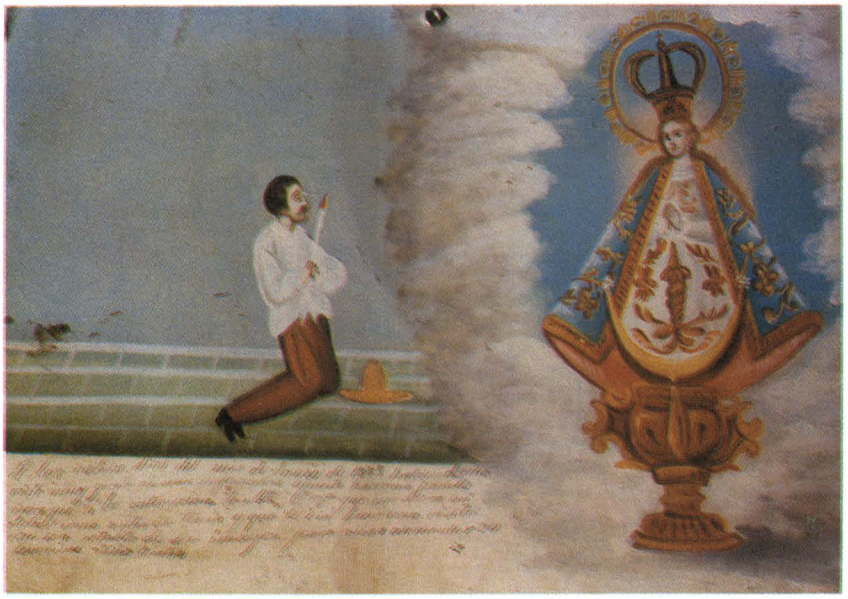
A-9. El chivo del "Mal".



B-113. Humildad y fuerza del sentimiento.



B-101. Pulmonía de Jesús Jiménez.



B-20. Una de las pocas veces en que la Virgen de San Juan se inclina hacia el orante.



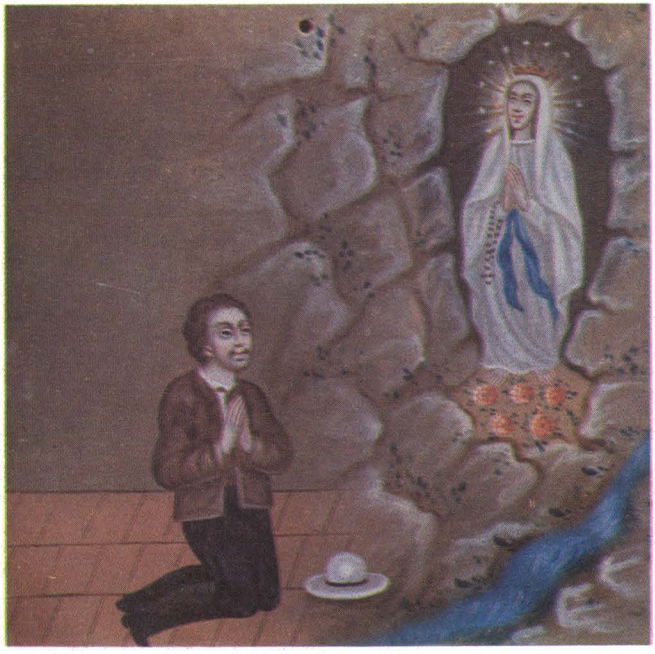
C-68. ¿Inmovilidad, misterio y esperanza?



Diálogo con la Virgen de Guadalupe (1908).



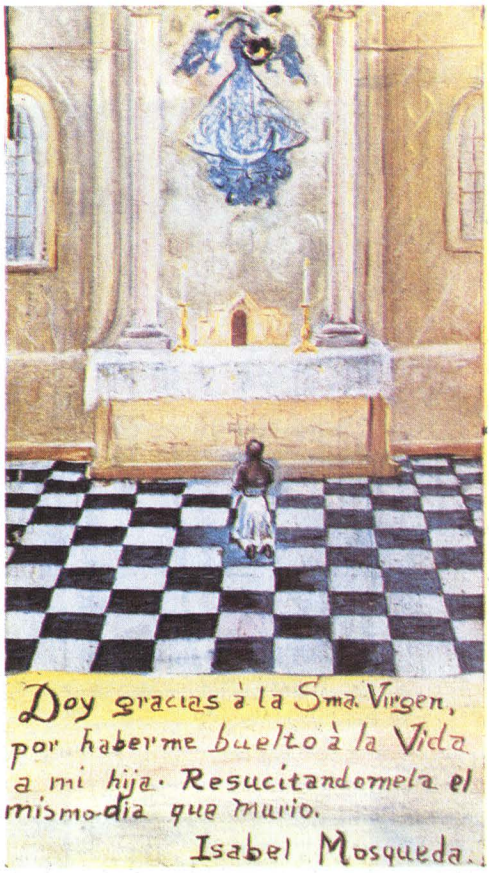
Guadalupe (1911)- Sin diálogo.



B-128. ¿Lagos o Lourdes?



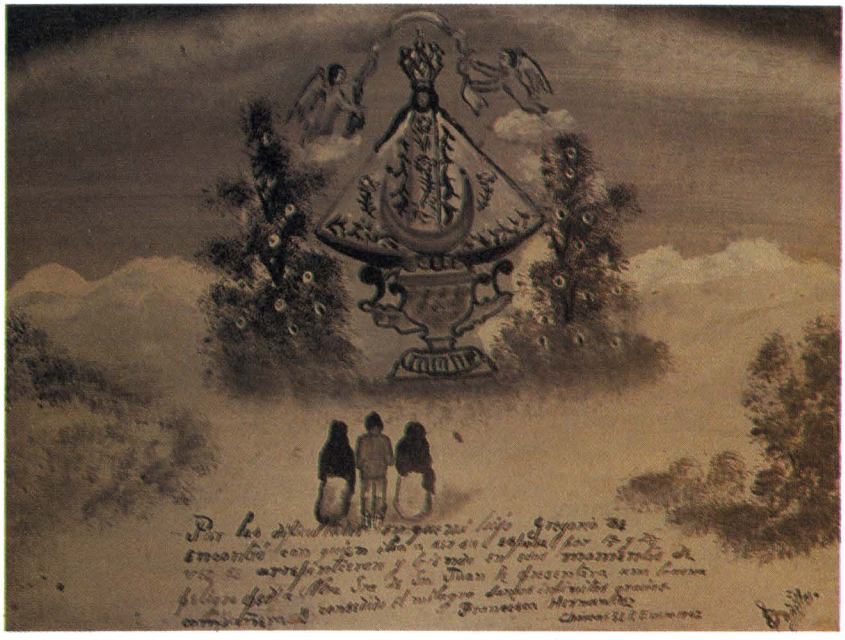
C-30. Retablo costumbrista.



B-105. Dramaturgia para una resurrección.

C-33. La familia Ruiz.





E-1. Situación y composición originales.



C-4. Blancos como angelitos: los ladrones del camino.

alguna es ésta la obra de un artista; un cuadro con una riqueza que brota de la misma pobreza. ¿Cómo una familia pobre pudo en realidad ofrecer ese "lujo" espartano? ¿Se trataría acaso de gente acomodada del mineral de Marfil (de ahí viene el retablo) que se hicieron humildes ante la enfermedad y la virgen? Este tipo de preguntas es uno de los misterios incómodos que encierran los exvotos.

La violencia es otro azote del mundo mexicano de Occidente; se presenta con aspectos diversos: peligros del camino (el bandidaje es una plaga que se podría estudiar perfectamente a partir de este material); violencia en asuntos personales (sobre todo violencia institucionalizada de las prisiones y la guerra). De haber podido expresarse la guerra cristera en lo que fue su centro, los Altos de Jalisco, el peso de la "enfermedad política" todavía hubiese sido más importante. De los pocos retablos "cristeros", el más conmovedor es el de Casimira García, en 1931: "doy gracias a la satisima Virgen de San Juan de Los Lagos por aber librado a mis hijos Juan i Cendeio Mendoza en 1927" (F-37). En la esquina izquierda la madre arrodillada; en el centro de la diagonal los hijos, rifle en mano, guerrilleros en paisaje de sabana; en el lado derecho, rematando la diagonal, la virgen, hacia quien se dirigen los votos de la madre (que agradece por sus hijos). Una técnica pictográfica burda, pero una composición eficaz: una gran expresividad al servicio del amor maternal y de la gratitud. Casimira García personifica a esos "cristianos del siglo" del que habla un retablo (B-59), a la vez objetos y actores de los retablos.

"Cristianos del siglo" y la virgen

Repetimos: aunque haya indicios, a veces certezas, sería aleatorio, guiándose simplemente por el retablo, distinguir los grupos sociales, más allá de las grandes vertientes campo y ciudad, y algunas categorías y profesiones más o menos representativas (soldado desertor, albañil accidentado, cliente de cantina). Hay todo un trabajo de codificación, de fuentes cruzadas (otras también iconográficas, como fotos) por emprender.

De pronto, y siguiendo el tema central, nos acercamos a la familia, tal como la retrata el exvoto. Por supuesto, la conmoción y el milagro son motivo para estrechar lazos, por amplia que esta familia sea. El 6 de septiembre de 1931 al joven Carlos Ruiz "lo agarraron unos bandidos y lo amarraron quitandole $5. Su Mama y su Papa le hablaron a S. Virgen de San Juan...", y sobre todo pidieron a Antonio Ramírez "escultor y pintor" de León realizar un retablo, que se puede tomar como modelo del estilo "familiar" (C-33). Ninguna referencia al evento inicial: la virgen en el azul celeste, la familia Ruiz (12 miembros) arrodillada sobre algo como una

alfombra mágica (apartada de las otras contingencias). La familia está rodeando a los padres; en el último rango, Carlos, identificado por su sarape rojo. Aunque no tengamos certeza, es muy probable que se trate de una prolífica pero sencilla familia nuclear. Pocas veces los retablos hacen referencia a otro tipo de relación: algunas señales de fraternidad, alguna tierna solicitud de la abuela (nunca del abuelo). Es poco usual encontrar tres generaciones en el mismo retablo, salvo cuando una madre da las gracias por el feliz parto de su propia hija (B-148). Arrodillada o no, cirio en mano o no, la familia se pintó, invocando a la virgen, en 20% de los retablos de San Juan de los Lagos, antes y después de 1920.

Algunos de los ejemplos mencionados son indicadores del papel predominante de la mujer, como invocante-donante: antes de 1920, interviene, sola, en aproximadamente 31% de los casos; en 24% después. El hombre interviene algo menos: en 20 y 17 por ciento de los casos. Esto significa que los retablos sin presencia física (orante) de los actores, son cada vez más numerosos: 28% y, después de 1920, 39%. ¿Nuevos tiempos, nuevas modas? ¿Resultado de la política de laicización del nuevo Estado mexicano? Habría que profundizar más para poder llegar a responder: el estudio del vocabulario, incluyendo el iconográfico, con diversas técnicas de información proporcionaría datos inestimables.

San Juan de los Lagos es un santuario con vocaciones múltiples; desde luego es rural, las peregrinaciones abundan; pero sobre todo, a partir del siglo XVII, presenta diversos tipos de enfermedades.[7] Esto puede explicar la acentuación de su carácter femenino y familiar: de los 169 retablos dedicados a ese tema, 42% son protagonizados (según la invocación) por mujeres solas, 28% por familias y 15% por hombres. Queda 15% sin invocación, porcentaje inferior a la media general. La enfermedad, en el recinto estrecho de un cuarto, en medio del calor de la solidaridad familiar, durante la larga lucha contra el mal, es la circunstancia que favorece más una intimidad con la divinidad. ¿Quiere esto decir que habrá retablos mientras siga habiendo enfermedades? Tal vez. Aparece aquí otro gran protagonista, sobre todo después de los años veinte (hacia los años cincuenta experimenta una notoria evolución); nos referimos al mundo de la medicina. Como queda en buena parte fuera de nuestra cronología, no nos es posible examinarlo con detalle.

Tema obligado cuando nos referimos a azotes sociales y catástrofes naturales es la rúbrica de los "asuntos personales", aun si la frontera con lo

[7] Thomas Calvo, basándose en el libro de F. de Florencia (*Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, México, 1757), ha llevado una contabilidad de los milagros, según una encuesta de 1668. En total, de 64 casos, 16 están ligados a enfermedades.

demás no queda siempre bien delimitada. Sin embargo, para el caso, es el tono intimista el que nos ha guiado. Leamos el primer texto de la serie:

> por las dificultades en que mi hijo Gregorio se encontró con quien iba a ser su esposa por 1a y 2a vez, se arrepintieron y biendo en esos momentos de peligro, pedi a Ntra Sra de Sn Juan se presentara una buena compañera y concedido el milagro damos infinitas gracias (Charcas, 1942) (E-1).

La iconografía acompaña perfectamente al texto: en un paisaje blanco y negro (como de postal navideña), apenas esbozado, tres personajes (un hombre, dos mujeres) están arrodillados, frente a la Virgen, que por esta vez ocupa toda la parte central del retablo. Con la misma ingenuidad, un retablo de León, de 1921 (E-71):

> milagro que obra Na Sa de San Juan de Los Lagos con M. M. de haberle dado compañera con S. A. . Dedican el presente retablo en accion de gracias.

Notemos en este texto el relativo (y poco común) anonimato.

En total se juntaron, en San Juan, unos 79 retablos de esta serie. Aun considerando todo el aspecto problemático de la cronología, se pone de manifiesto que estos exvotos se multiplicaron posteriormente a los años 1930: cuando sólo disponemos de siete piezas para fines del siglo XIX, se catalogaron 17 para 1930-1939 y 10 para 1940-1945. ¿Cómo explicarlo? Los azotes tradicionales (epidemias, hambrunas...) están en vías de desaparición, los trastornos de los años 1910-1930 se acabaron. Los problemas, las oportunidades individuales se pueden expresar con más fuerza.

Un signo de modernidad: las dificultades que acarrea a la familia el equiparse, a crédito, de nuevos instrumentos. En 1942, una pareja da las gracias por haber podido pagar en 18 meses "una maquina de coser marca Singer", que costaba 500 pesos. La iniciativa, en este ejemplo, vino de la esposa (E-8). Otros tiempos, también, cuando en 1901, y en 1937, dos hombres agradecen, uno aprender a escribir (E-7), otro a "manejar contrabajo" (E-9). En la misma línea, el que dedicaron, en fecha desconocida, los esposos Aguirre, "por haberme concedido acerme de una casa propia" (E-49), y los cuatro retablos que dan las gracias por haber encontrado trabajo.

Sin embargo, no todo es nueva oportunidad y modernidad o incluso, la modernidad consiste en la denuncia de viejos abusos, cada vez menos soportados: 15 retablos de la serie se refieren a agresiones contra mujeres, ocho de ellas entre esposos. Falsas declaraciones, ebriedad, locura del hombre, amenazas de muerte, golpes, heridas, tal es la realidad. Es incluso necesaria la intervención de los niños (E-51), y hasta de la virgen (por medio de un rayo de luz) (E-20). Retablo del todo extraordinario es el que dedica

en 1922 Alberto Ramírez: después de haber herido a su mujer, tuvo que esconderse. Desde el monte, entre nopales, arrodillado sobre una manta roja, pidió que su mujer regresara (E-55). Por enfermo que esté el tejido familiar, esta serie revela, lo mismo que las otras, que constituye el telón de la mayoría de los "casos maravillosos": 55% de los retablos de la serie evoca el ambiente familiar; en ocasiones no es éste lo positivo que se desearía. Los que más se desligan aquí de la familia son los temas modernistas: esos que tienen por actores a personas que buscan el ascenso social, han encontrado trabajo, partieron a Estados Unidos, etcétera.

Los exvotos "intimistas" permiten acercarse a una cuestión que despierta curiosidad: si bien unos cuantos se dirigen a la virgen conservando un prudente anonimato, la mayoría se retrata con toda claridad. Juan Argote se autodelata como contrabandista de mezcal e indica hasta su itinerario (C-39); Ángela González, de Aguascalientes, confiesa que se "libró de un peligroso hombre" con quien parece haber compartido su habitación (E-5). Hay retablos menos comprometedores, más triviales: cierta señora da las gracias porque la virgen la salvó después de caer en un excusado (E-67). Esos donantes no le temieron a la denuncia, al escándalo, a las risas. ¿Por qué? Porque tenían la certeza de un diálogo directo con la virgen, sin interferencias. Todo lo que ocurría bajo su manto era ajeno a contingencias terrenales, triviales. El santuario, como en los viejos tiempos coloniales, seguía siendo amparo de todos, malhechores o víctimas. En este contexto nuestra noción de bien y de mal no sirve de mucho.

Esa dificultad en distinguir, *en su esencia*, el bien y el mal, explica cierta simbología que, retrospectivamente, pudiera extrañarnos: casi sistemáticamente, los ladrones aparecen vestidos de blanco, color de la inocencia para nosotros (véanse los retablos C-4, C-6, C-8, C-9). Podemos aventurar *a*) una interpretación culta: la contradicción es una manera de atraer la atención y, casi en términos mágicos, de exorcizar el mal,[8] y *b*) una interpretación sencilla: ante todo los ladrones son gente del pueblo, campesinos pobres, y llevan la ropa que les corresponde; el estereotipo social es más fuerte que el moral. Lo mismo ocurre en el exvoto B-166, con una mujer de la mala vida, puñal en mano, teñido de sangre. Aquí el estereotipo femenino predomina sobre el criminal: con su rebozo en la cabeza, y las mangas rojas de su vestido, aparenta cualquier mujer invocando. Por supuesto, el mal está en todas partes; pero es sólo un mal individualizado, fragmentado, sin valoración moral o metafísica; atañe a cada individuo, a cada familia.

[8] Como hizo el cineasta S. M. Eisenstein en *Alejandro Newski*, con los malhadados e inmaculados caballeros teutónicos.

Conclusión

Un mundo que sufre, pero dos universos. El del hombre, en pleno campo, lleno de ruidos, de armas, de caballos y caminos. Aun arrodillado, aun con el sombrero al pie, sigue estando en acción, llamando a los "ermanos y progimos", para que le escuchen. El universo de la mujer está encerrado entre paredes: las del cuarto, las de la iglesia. Cierto es que la vemos cruzar los caminos, pero es para caer víctima del hombre. Este último universo es sin embargo más rico: por él desfilan hijos, esposo, familia. ¿Y la familia, precisamente? Confesamos que la perspectiva es reducida (va de padres a hijos),[9] y que la imagen es convencional, a veces irreal, como esa "alfombra mágica" sobre la cual la familia Ruiz se presenta ante la virgen. ¿Queremos realismo? Brota de los escenarios, de las situaciones, algunas veces de los personajes, retratados fielmente; pocas veces de la familia. En su timidez, en su diálogo en voz baja con la virgen, la familia de los retablos pertenece al universo femenino. El mundo de los retablos mexicanos sigue perteneciendo al mundo tradicional. Cierto, el periodo de 1920-1930 es el de la modernidad; a pesar de él, la Madre de Cristo se instaló en San Juan de los Lagos. Y con ella, parte de la realidad de Occidente.

[9] Nunca en el otro sentido: ¿la realidad demográfica hace que se trate de un mundo sin ancianos?

LA FAMILIA COMO TROPO DE LA ORACIÓN CÍVICA MEXICANA. PUEBLA (1828-1853)

BRIAN F. CONNAUGHTON
Universidad Autónoma Metropolitana

Hasta donde sabemos, el discurso patriótico poblano encarnado en textos publicados con motivo de la conmemoración de la Independencia se consolida a partir de 1828. Desde ese momento hasta 1853, se producen no menos de 32 de dichos textos asociados con los días 16 y 27 de septiembre, principalmente. Hasta 1839, la mayoría se llama precisamente discursos patrióticos, y a partir de entonces se conocen más comúnmente como oraciones u oraciones cívicas.

Si un nexo conceptual comunica este conjunto retórico, es seguramente su insistencia en la sensación de desmoronamiento de la patria y la necesidad imprescindible de sanar ésta, restañar las heridas de su frágil tejido social y dar seguimiento a las halagüeñas promesas de la Independencia en términos de libertad, felicidad y prosperidad. Como con el tiempo la capacidad ciudadana se mostraba reducida para conjuntar los diversos intereses particulares del país en torno a una magna voluntad nacional, el discurso demostró una evolución marcada hacia una conceptualización de la vida cívica que, en vez de marchar rumbo al liberalismo individualista, se orientó hacia expresiones más convencionales y de tintes religiosos. Así, los vínculos idealizados de familia recrearon un sentido devoto e incluso místico de patria en donde la expiación cristiana de culpas filiales suplió las deficiencias de una sociedad civil que no acababa de nacer y por ende no podía exigir efectivamente a sus miembros. La familia, por las carencias de la sociedad civil, se convirtió en el eje para ubicar al individuo en su dinámica social o incluso para concebir a la patria dentro de las coordenadas internacionales.

Esta tónica no es especialmente aguda en las décadas de los veinte y de los treinta. Sin embargo, ya el 16 de septiembre de 1828 la zozobra política que empezaba a sentirse indujo a un orador a suspirar porque "los hijos de esta grande familia" se avalaran de sus problemas como un acicate para, al amparo de la Diosa Concordia, aspirasen a "una misma voluntad".[1] Por otra

[1] Rojas, 1828.

parte, las referencias a la familia no eran muy llamativas. Ese mismo año y el siguiente dieron ocasión a que sendos oradores celebraran tanto la recuperación del patrimonio nacional como el restablecimiento del "orden interior de vuestras familias" que los antiguos aztecas habían perdido.[2] En 1830, se vio el proceso de Independencia como una causa en que hijos, hermanos y amigos se dieron cuenta de los principios de los mártires de la patria.[3]

Más significativo, tal vez, fue que en 1831 la conmemoración cívica incluyó la denuncia de las sociedades secretas por sus maquinaciones atentatorias contra los "hermanos", y planteó la necesidad de un presidente elegido que fuera "un verdadero padre de la gran familia mexicana".[4] Y ya que en 1832 los ánimos políticos se habían agitado a tal grado que algunos propusieron suprimir la celebración del 16 de septiembre y sólo conmemorar la gesta iturbidista. El orador de 1833 insistía en fijar "el día de nuestra redención política" en el corazón de nuestros hijos para su transmisión a las generaciones futuras, ya que era el "día de eterna ventura para la gran familia mexicana".[5] Convidaba a una libertad civil que fuera disfrutada por toda ella, al parecer, menos los aristócratas a quienes descalificaba.

En medio de los cambios gubernamentales de los años siguientes, tal vez no se imprimieron discursos patrióticos sobre la Independencia. Cuando en 1839 encontramos un nuevo impreso de este tipo, la retórica gira en torno a "los grandes deberes" impuestos por el "legado de nuestros progenitores" a través de los sacrificios de la Independencia.[6] La conservación del "valioso patrimonio" del constitucionalismo, la Ilustración y el progreso económico requería que se hicieran "sacrificios de nuestra particular opinión en aras de la voluntad general". La unión se imponía por encima del individualismo y su aspiración se expresa en términos filiales:

> Cuando los hijos de esta madre común, fijen su atención toda en aquella ocupación de que han de vivir; cuando sea única la opinión entre nosotros; cuando el poder y la obediencia guarden perfecta armonía: cuando la justicia y la buena fe presidan todas nuestras operaciones; cuando la disciplina y subordinación del recomendable Ejército, ejemplo de constancia, valor y moderación, sea la garantía de nuestras libertades; y cuando desaparezca de entre nosotros esa raza judaica que haciendo productiva la moneda, se absuerve (sic) la riqueza pública, entonces y sólo entonces podremos decir con frente erguida: los Mexicanos aman su Patria, aman su Independencia y Libertad, están llenos de gratitud hacia sus Libertadores, y han cogido el fruto de tan gloriosa guerra (p. 10).

[2] González Pérez de Angulo, 1828; Callejo, 1829.
[3] Espinosa, 1830.
[4] Reyero, 1831.
[5] Izunza, 1833.
[6] Cora, 1839.

En 1840 seguía el tema de la división y la necesidad de la unión de la patria. La Independencia había despertado esperanzas de que el "triunfo de la causa común" hubiera "restañado en su origen el manantial de la guerra doméstica" (p. 5).[7] Mas no fue así. Se añoraba la oportunidad perdida. "¿No hubiéramos podido mirarnos cual pueblo de hermanos, o familia numerosa más bien que pueblo? Una misma religión, unas mismas costumbres, un mismo y antiguo padecer, ¿dónde pudieran encontrarse vínculos ni más estrechos ni más sagrados?" Era necesario que, respetándose los derechos naturales del hombre, se antepusiera "la comunidad al individuo". Mas "[a] la concordia fraternal, miramos sustituido el rabioso encono de contrapuestos bandos", proliferándose la miseria, el temor y las incertidumbres a futuro. La patria se hallaba en punto de muerte:

> ¡Desgarrado el seno maternal, tinta de sangre, empapada en lágrimas, llena de amargura, y en la más humilde y degradada postración! Los males todos se le agolpan en tropel y le acometen. Ella vuelve los moribundos ojos a sus hijos demandándoles socorro, y éstos, ¡colmo de la infamia!, desprecian su clamor, arrójanse contra ella, desgárranla inhumanos (p. 6).

Eran "precisas la concordia fraternal y la indulgencia mutua" para solventar "nuestras disensiones intestinas" (p. 14), superando los achaques de la democracia pura y la mezquindad de la aristocracia (pp. 8-13). Lo peor era que "los pósteros mirarán las huellas ensangrentadas de sus padres, se acordarán de los combates, e imitarán a su torno los ejemplos recibidos" (p. 15). Hacía falta la reconciliación bajo la égida de un "genio bienhechor", y "ese ángel tutelar y benéfico es la concordia fraternal" (pp. 17-18). Ése era el camino que la misma religión acordaba.

El 16 de septiembre de 1842 amanecía sin que se hubiese logrado la paz y la unión entre los mexicanos. Comenzaba a arraigarse la asunción de culpabilidad por semejante situación. Asentaba la filípica del día que ni "hemos desempeñado satisfactoriamente las obligaciones que nos ha impuesto el don de la libertad que nos legaron nuestros padres, ni [...] hemos merecido su generosidad y heroicos sacrificios" (pág. 5).[8] Si bien la Independencia la había favorecido la misma Providencia, fue seguida por la ignominia de Padilla (p. 11) y la "guerra fratricida que nos ha devorado tantos años desde que el genio del mal nos dividiera"(p. 12). El espíritu público había cedido al "frío egoísmo" (p. 13). Ahora, el monumento al ilustre caudillo y a otras víctimas sacrificadas "sea el altar donde ofrezcamos el holocausto de la reconciliación fraternal, odiando nuestra pasada

[7] Beístegtui y Azcué, 1840.
[8] Zetina Abad, 1842.

funesta división". No quedaba más que propiciar las virtudes cívicas, la obediencia de la ley, en armonía con la Providencia y el progreso (p. 16).

Días después, la conmemoración del 27 de septiembre daría lugar a palabras aún más duras. La ejecución de Iturbide, este "padre común de los mexicanos" (p. 12) se plantearía como "el más horroroso parricidio", que provocaba la "maldición de cien generaciones" (p. 16).[9] Todo indica que el orador consideraba que la exoneración de culpa de semejante acto oprobioso sólo se lograría mediante un "culto nacional" al libertador, fomentado por Santa Anna y trasmitido a través de los hijos (p. 17).

El 16 de septiembre de 1843 daba la oportunidad de comparar "la rica herencia que quisieron legarnos nuestros padres", a costa de todo, con "el lúgubre cuadro de nuestra historia" a partir de entonces.[10] Se lamentaba de la suerte de "esta desafortunada nación" traicionada:

> Descansando en los brazos de sus hijos, y siendo éstos la única guarda de su honor, ¿cómo de su ternura pudiera desconfiar? No, mexicanos, ella durmió tranquilamente, y sus sueños fueron hermosos, sí, sueños encantadores, pero nada más que sueños. Despertó, y apenas pudo un momento saborear su dicha, cuando se halló de nuevo en la aflicción y en la desgracia.

Los bandos "desgarraron su seno, y se mancharon con sangre" y la patria vio después "espirar a su hijo predilecto" y "lloró la patria la inesperiencia y errores de su hijos", y éstos luego fingiendo conocer sus yerros "imploraron el perdón de la ofendida cuanto tierna madre" (p. 7). Pero sólo se dio una reconciliación pasajera, y luego comenzaron nuevas luchas. Reinaron la discordia, el desprecio a las leyes y el despotismo (p. 9). El reproche era justificado:

> conciudadanos [...] consistiendo nuestros males en el mutuo encono, en el común deseo del mando y por consiguiente en las divisiones intestinas, sólo el amor, el noble desprendimiento, y la unión firme y duradera podían consolidar la paz y hacernos felices.

En la "guerra mortal" que se había desatado, "sólo sangre mexicana" fluía. La patria veía que "sus hijos han vulnerado su honor, exponiéndola al ludibrio de los estraños". "Nuestros padres nos legaron la más rica herencia para que fuésemos felices ¿hemos correspondido acaso a sus deseos?" Claro que no, habían imperado "intereses personales" y "la ruina de todos alcanza a sus inocentes familias."[11] La ruina de la patria se debía al "pérfido egoísmo".

[9] Cora, 1842.
[10] Pérez Salazar y Venegas, 1843.
[11] Nótese el uso de "familias" aquí en un sentido más usual.

El orador del 27 de septiembre de 1843, ante los continuos peligros para la nacionalidad invitaba a los que sostenían "opiniones privadas viniesen a celebrar una reconciliación con sus hermanos" ante las "aras sacrosantas" de la patria".[12] Expresaba votos por la obra de Santa Anna, "quien nos acabe de constituir", a la vez que confiaba en que el ejército se uniera con los demás mexicanos en "la fraternidad más estrecha". Así la guarnición de Puebla se aseguraría una buena opinión ante "la posteridad" que la enjuiciaría. En medio del ambiente de ascenso del santanismo, se celebró ese año también el 14 de septiembre en honor a la defensa de la Independencia nacional en Tampico en 1828.[13] Fue la oportunidad de recordar "aquel fenómeno sublime, tan frecuente en los países republicanos, la unión de todas las voluntades, la suspensión de las disputas domésticas, y la uniformidad de todos los ánimos para consagrarse a la salvación de la patria". Por ello, pudo seguir figurando "el fuego santo de la independencia".

Desde 1845, el nuevo tono del discurso patriótico se consolida y se intensifica aún más, guardando estrecha vinculación con su nuevo nombre de oración cívica. Fernando Orozco y Berra, el 16 de septiembre de 1845, preguntaba: "¿Dónde está la libertad y la abundancia que quisieron legarnos nuestros padres?, ¿dónde la dulce paz que vimos brillar un momento sobre nuestro borrascoso horizonte?"[14] Y se contestaba que en vez de semejante felicidad se habían dado 35 años de "Discordia" desde 1810. La llegada de Iturbide al poder había significado "una lid menos sangrienta que la pasada, pero más dolorosa por ser fratricida". El cohecho, la calumnia, el interés, el egoísmo, y la ambición se habían tornado "los activos comburentes [sic] del incendio que está asolando nuestra patria". Se había cometido el error de equiparar "la existencia de la sociedad a la del individuo". Aún más,"esta generación no ha comprendido la misión que se la ha confiado; y aun cuando esto no fuese tiene pocos medios para llenarla: su previsión no alcanza más allá de sus intereses privados, y los colores políticos no son sino divisas que representan por una parte ignorancia y egoísmo, por la otra ambición y desenfreno".

"Con tan malos e inoportunos elementos, aseguraba, no puede levantarse el edificio social". Así las cosas, la generación joven tenía un deber mayor. "Hoy nace para nosotros una nueva obligación, un deber sagrado, el de preparar el camino a nuestra posteridad". El dilema del país era muy grande.

[12] Reyes, 1843.
[13] García Aguirre, 1845.
[14] Orozco y Berra, 1845.

Los mexicanos tenían que escoger entre ser "un pueblo miserable y corrompido", "una nación imbécil" o los "hijos de padres ilustres". "Sí, mejicanos, tenemos que aprender de nuestros mayores: [...] su desinterés, su magnanimidad, su prudencia, su firmeza, en fin, la verdadera abnegación de sí mismo, que es el único origen de todas las virtudes de un ciudadano libre". La virtud y la sabiduría serían "las antorchas que deben disipar las tinieblas de nuestro peligroso camino" y así "llegará un día en que abrumados de felicidad, sin dignarnos siquiera dirigir la vista a las naciones que nos desprecian hoy, podemos decir con orgullo a nuestros padres: vosotros conquistándonos la libertad nos habéis dado el medio; mas nosotros hemos llegado hasta el fin: vednos felices".

Días más tarde un nuevo orador comenzaba su discurso asegurando que su "alma ocupada por un vivo pesar, sólo percibe en el seno de la patria el cáncer destructor de su vida; y en tal estado ¿cómo me sería posible encomiar, cual debiera, su nacimiento venturoso?"[15] Los tropiezos de Iturbide el emperador, y su renuncia, habían dado lugar a la "monstruosa tutela" de las "huestes mexicanas". De ese modo, "las entrañas de esta madre adorable, son desgarradas por el mismo, que poco antes le diera la existencia". "Hijos del pueblo son los soldados", pero ya sólo piensan en "grados militares y empleos políticos"; así, el ejército se ha vuelto "el germen de continuas turbulaciones".

Se habían malogrado las dos oportunidades de constituir la nación, en 1821 y en 1841, siendo los culpables en esta última ocasión un Santa Anna de poco genio y los "estacionarios" que se hacían de "tutores" de la nación. Los partidos se perdían en el interés de personas y puestos, pero no en el de la nación. "Establecido por tanto el imperio del egoísmo, y la depravación general de las costumbres, el fuego santo de la patria oculto en muy pocas personas, les hace llorar en silencio la infausta suerte de la república." El ejército y los hombres del statu quo debían mejor dejar las cosas a la generación joven que miraba a la patria con la "noble ambición de procurar su bienaventuranza. Sin la generosa ambición no admitiría el mundo a tantos héroes; pero esta pasión circunscrita al estrecho círculo del individuo, sólo produce el cáncer destructor de las naciones". No había nada que esperar de los hombres de siempre porque "es ley de la naturaleza, que unas mismas plantas produzcan siempre los mismos frutos".

1846 fue un año de un mayor desafío para el orador cívico. Manuel Orozco y Berra asentaba que el mundo nos señala "como la raza degenerada de los héroes", incapaces de igualar a sus padres, quienes lucharon once años y arrostraron la muerte para crear la patria, sólo "pensando en la

[15] Ortega, 1845.

futura felicidad de sus hijos".[16] Sin embargo, "las santas lecciones de los héroes, puestas en olvido, no sirven sino para hacer resaltar el escándalo de nuestra conducta; hemos dilapidado la herencia recibida de nuestros Padres". Había que cumplir en la lucha por la defensa de la patria contra Estados Unidos, "si no, [...] las maldiciones de nuestros hijos vendrán a conmover nuestros huesos en el fondo de la tumba".

Días más tarde, Manuel de Zamacona y Morfi celebraba como lección a seguir "la memoria de nuestros padres; el recuerdo de su gloria puede dar segunda vida a la patria, y hacer respetable para la posteridad el nombre mexicano".[17] Pero al efecto México tenía que entender su misión:

> El Autor de las sociedades no quiere instrumentos ciegos; divide con ellas, por decirlo así, su inteligencia y su voluntad, haciéndoles entender el destino a que las llama, y dándoles la libertad y los medios de cumplirlo; y así como se goza en hallar instrumentos inteligentes y dóciles, también estermina al pueblo reacio en secundar los designios providenciales y sordo al instinto que se los revela.

México encajaba en el plan providencialista, siendo parte de "este hemisferio, heredero presunto del mundo antiguo en los tesoros de la civilización". Con los demás países americanos, su destino era "servir de teatro a la regeneración moral del hombre en el estado social". Frente a una Europa en la que "el espíritu mercantil que domina a los individuos, sentimiento egoísta y antisocial, no da esperanzas de reconstrucción", se alzaba un México susceptible de "las sublimes creencias del cristianismo y los generosos sentimientos de la caridad evangélica". Así:

> Nuestra historia no es otra cosa que el desarrollo lento pero incesante de aquellos dos principios. La Providencia trabaja visiblemente en desenvolverlos; y emplea como instrumento la influencia eminentemente moralizadora de los pueblos, la religión. No hay más que recorrer las pocas pero elocuentes páginas de nuestra historia, para palpar la intervención inmediata del cielo en nuestros sucesos, y la constancia con que valiéndose de unos mismos medios, encamina a estas naciones, y con especialidad a la nuestra, aunque al través de una peregrinación difícil, hacia un destino grandioso y humanitario.

La conquista de México había sido el primer paso, incorporando a las "tribus idólatras en la gran familia de la cristiandad". Siguió la independencia, anunciada en su hora por sacerdotes que esgrimieron no sólo la razón, sino "la religión fue también invocada, y campeó en el primer estandarte nacional la imagen de la madre de Dios". Después, "el clero que dio distinguidas víctimas a la causa popular, debió ver redoblado su

[16] Orozco y Berra, 1846.
[17] Zamacona y Morfi, 1846.

prestigio". Pero México se desencaminó en la ilusión de renovación total, y sólo ahora que enfrentaba a unos Estados Unidos que se habían desviado de su verdadera misión, se le ofrecía la nueva oportunidad de que "con sangre extranjera pueden lavarse las manchas de sangre mexicana con que se han cubierto durante la guerra civil".

Había que abandonar la "lucha fratricida" así como la aparente indiferencia por la lucha contra la "escoria de la humanidad". En caso de no tener éxito, "trasmitiremos a nuestros descendientes de generación en generación, un legado de odio y de venganza contra el pueblo que nos invade". "Se trata de continuar la empresa de nuestros padres." "¿Habéis pensado cuáles serían las maldiciones de nuestro hijos, cuando la opresión del vencedor sobre la raza vencida, les obligase a abandonar la tierra de sus padres?"

Ante los resultados de la guerra, era justo que Miguel Cástulo de Alatriste comenzara su oración cívica del 16 de septiembre de 1848 recordando que "un ominoso yugo, por tres centurias de años, doblegó la cerviz de nuestros peregrinos padres: trescientos años pasados sin libertad, sin talentos políticos, sin virtudes públicas, sin seguridad individual; trescientos años de oprobio para la España, por su barbarie; trescientos años de oprobio para México, por su indolencia y debilidad".[18]

Con la Independencia se pretendió superar la situación, pero se había olvidado que una sociedad no es "un conjunto de individuos de la especie humana, que se despedazan; es precisamente la reunión organizada voluntaria y espontáneamente compuesta de hombres que quieren y pueden, en un terreno legítimamente poseído, constituirse en Estado independiente de los demás". Ante los "vicios antisociales" del país, invocaba la participación pública de "hombres íntegros en su conducta y sin tacha pública rodeados de sus comitentes, como un buen padre de sus mejores hijos, sin otro norte, que una sola expresión, la expresión de la humanidad, es la República".

Pero aquí la figura del padre permitía introducir más claramente la idea de jerarquía y autoridad, porque los ciudadanos debían ser iguales ante el trabajo, para satisfacer sus necesidades, pero no para gobernar, donde sólo debían regir la virtud y la fortuna económica ganada honestamente. Declarando que no era "un menguado mexicano", el autor de esta filípica subrayaba la importancia del trabajo, la ley y la huida del aspirantismo y los partidos. A su entender, "es preciso ser, antes virtuoso, y después independiente Republicano". Renunciaba a cualquier asociación entre las libertades independentistas y el jacobinismo.

[18] Cástulo de Alatriste, 1848.

También para Pérez Salazar y Berra, el 27 de septiembre de 1848, la "lucha fratricida" había hecho a México sucumbir ante Estados Unidos en la guerra y había que asumir "la infamia que a cada cual corresponde".[19] De hecho, "no es esta o aquella extensión de terreno, ni el mayor o menor número de habitantes lo que forman una nación; un pueblo se constituye por la unidad de intereses, por la creencia en ciertos y determinados principios, y vive, y se sostiene, haciendo respetar su dignidad, sus fueros y su nombre; nosotros que lo habíamos perdido todo en nuestras revueltas interiores, habíamos dejado, por decirlo así, de ser una nación". Pérez seguía concibiendo a la nación idealmente como una familia. Lamentaba la suerte de México en los siguientes términos:

> a la gran fiesta nacional no toda la familia mexicana ha concurrido; la mayor parte de nuestros hermanos riega con su llanto las aras del Dios de la patria, al abandonar para siempre sus hogares; ¿y nosotros? ¡ah! nosotros... quizá por última vez venimos a este sitio a hablar de nuestros padres en el mismo idioma que ellos nos enseñaron. ¡No permita el cielo que dentro de algún tiempo un orador extraño, refiera a un pueblo también extraño y desconocido, las hazañas del día en que México quedó para siempre borrada del catálogo de las naciones.[20]

En 1850 Ortiz de Montellano tenía dificultad para celebrar el Plan de Iguala.[21] La amargura y el arrepentimiento parecían más apropiados:

> Existe un pueblo [...] cuyo nombre conocéis todos vosotros, cuya historia ocupa nuestras imaginaciones de niños, y cuya suerte futura nos ha sido señalada de antemano por el dedo de Dios. Hablo del pueblo judío, de ese pueblo que con la sangre de su Dios en la frente, peregrino sobre la tierra, no ha encontrado en toda su extensión un punto donde fijar su planta. Pues bien, ese pueblo y su historia, su crimen y su castigo, me hacen hoy estremecer en este lugar, porque hago parte y hablo a un pueblo parricida.

La situación de México le parecía como la del "pueblo deicida". En ese contexto, las fiestas y los regocijos públicos no parecían otra cosa que "las sacrílegas parodias de ese día". El año de 1821 representó "la conquista de un lugar sobre la tierra, adquirida por el triunfo de la libertad, de los derechos más sagrados del hombre", y los mexicanos así habían adquirido una patria a quien dedicar los sacrificios de su generosa abnegación; tenían una deidad a quien amar más que a sus padres, a quien dedicar sus cuidados con más esmero que a sus hijos; y este sentimiento revelado en el alma del

[19] Pérez Salazar y Berra, 1848.

[20] Véanse, para el año 1849, los siguientes discursos: Francisco Villanueva; Pascual Almazán, y Francisco Martínez Espinosa.

[21] Ortiz de Montellano, 1850.

pueblo mexicano, con toda la pureza de un sentimiento virgen, con toda la energía que presta a sus hijos el sol de los trópicos, exhalóse en el aire en aclamaciones tumultuosas, sinceras y ardientes, como el primer grito de un pueblo libre.

Había, al decir del orador, un terrible contraste entre esa época y la suya, "un vacío tan inmenso como el que en veintitrés siglos ha separado a los hijos de Pericles de los griegos modernos". Por ese motivo, la gente se presentaba a las celebraciones "con el corazón seco". Motivo había, ya que "el crimen lo pregona la sangre de Iturbide, del héroe en Iguala por la libertad de México, víctima en Padilla de la envidia villana de sus hijos". El mismo Ortiz de Montellano se retraía de las implicaciones de lo que decía:

> que si bien es cierto que el pueblo mexicano no es reo de los delitos del bando parricida, el castigo de esos delitos ha caído sobre él, víctima a su vez, porque la justicia de Dios hace de los pueblos y castiga en ellos, los crímenes que ellos o no evitan o dejan sin venganza.

Al fin y al cabo se trataba de 29 años de crimen y vergüenza "en nombre del pueblo mexicano", y había que asumirlos:

> Desde la traición y el parricidio, hasta el robo y el asesinato, desde la violación de los derechos más sagrados de la guerra, hasta la fuga y las lágrimas cobardes; y sin embargo, señores, ninguno de vosotros en lo individual es capaz de un crimen, de una infamia ¿por qué, pues, este horrible destino? Os lo he dicho ya, y procuraré demostrároslo.

Al llegar al "rango a que el esfuerzo de sus padres lo elevara", el pueblo mexicano se dejó llevar por ilusiones:

> Luchó y se destrozó a sí mismo, y cuando cansado de la lucha calló la voz de su conciencia que le preguntaba, como la voz de Dios a Caín el primer asesino: ¿a dónde están tus padres? hasta entonces conoció su desgracia, pues que no tenía más respuesta que dar que las gotas de sangre que lo manchaban. Y éste, señores, es el crimen.

Tras los primeros triunfos gloriosos de la nación, vino luego la pérdida ignominiosa de la guerra con Estados Unidos. El orador sacaba su conclusión: "los mexicanos pertenecen a la raza desgraciada de los pueblos que duermen. Y éste es, señores, el castigo de que antes os hablaba".

Ortiz de Montellano daba un matiz interesante a la relación familia-nación. Afirmaba:

> En vano dividido el país en tantas facciones cuantos hombres audaces ha tenido, cada bandería defiende su causa, acusando a sus contrarios de las desgracias de la patria. ¿Cuál es el partido, cuál es la clase, cuál es el individuo

> justificado? Cuando en los pueblos desaparece la idea de la comunidad de intereses, cuando la familia se sacrifica al individuo, a la familia la patria, y a la patria los intereses de las razas, la desgracia entonces pesa sobre todo el pueblo, con la energía y el horror de una venganza.

La memoria de la infeliz guerra con Estados Unidos estaba fresca, y el orador veía claramente a México como trascendiendo a sí mismo en su pertenencia a una raza hispanoamericana en peligro. El éxito de su lucha tendría dimensiones continentales y no había que dejarse abatir por el pasado:

> ¿pesará sobre nosotros tanto, como sobre el pueblo judío, la sangre de nuestros padres, que no haya lágrimas que basten a borrar la mancha que nos cubre? No, mil veces no. Tal vez la era de regeneración está cercana y el remedio en nuestra mano.

Al fin y al cabo la humanidad estaba destinada a caminar siempre adelante y la "idea de la libertad de los pueblos, no es pues, una idea aislada", sino que formaba parte del "gran catálogo que comienza con Moyses, y en cuyas últimas páginas se encuentra Washington y Bolívar". Allí figuraba la obra de Iturbide, pero no se habían probado los "frutos" de su labor porque "el terreno se ha tornado infecundo con la sangre de nuestros padres, y necesita tal vez de la nuestra para abonarse".

La existencia política era la prenda que aún podía dar alicientes a los mexicanos y que los distinguía de sus abuelos. Pero había que sacrificarlo todo, hasta las comodidades materiales, para consolidar la patria. No se quería comprender que "en sacrificarlas todas y con ellas nuestras vidas, está el goce más puro del ciudadano, está el sacrificio que más ennoblece al hombre libre". Así:

> la nueva generación que hoy avanza nutrida en las desgracias que le han ocasionado algunos de sus padres y sus hermanos, ha sentido revivir los generosos instintos de los pueblos libres, ha comprendido y abrazado de antemano los sacrificios que le esperan; y esta generación, tengo fe en ella, se levantará generosa y ardiente como joven, esperimentada y severa como desgraciada.

De este modo, las cosas mejorarían para los hijos ya que "el nombre de la patria se elevará en nuestros corazones al nivel del nombre de nuestro Dios". Se vivía la hora de la prueba: "prueba en que los pueblos se purifican porque se diezman; prueba en la que será necesario no titubear en sacrificar los individuos, las familias y las ciudades en aras de la patria". Se sufrirá "con el entusiasmo de una generación que abnega el reposo y la tranquilidad, para legar a sus hijos la paz y la ventura", y así borrar "esta mancha de

sangre de nuestro padre que nos cubre", aplacando "la cólera del cielo que nos persigue". Y luego, indudablemente vendría la nueva encarnación del padre, porque "engendrado por la sociedad regenerada, aparecerá ese hombre que en vano buscamos ahora", aquel que llevaría a México a la prosperidad y la libertad.

Justamente un año después, en otra fiesta nacional se lamentaría que los mexicanos no supieran actuar como hijos dignos, sino "infames y menguados", habiendo tenido "padres generosos y libres".[22] ¿Quiénes eran estos padres, que habían sufrido la traición de sus hijos? Nada menos que Iturbide y Guerrero, que supieron reconciliarse en pos del bien de la patria. Era cierto que la derrota ante Estados Unidos se debió a la perfidia estadunidense, así como a antecedentes nefastos como la tiranía española. Mas no menos verdad era que los mexicanos se habían enfrascado en una guerra fratricida, "se mancharon con la sangre de sus hermanos, y no comprendieron su destino, ni conocieron el papel brillante que deben desempeñar en la magnífica escena de las revoluciones humanas".

Días antes se había asegurado que el Hacedor Omnipotente regía el devenir de las sociedades desde su inicio, en su proceso de ganar "orden y perfección", rumbo "al progreso de una manera indisoluble".[23] La dignidad del hombre era regalo divino:

> La dignidad ¿lo entendéis? es decir, los títulos de libertad y de igualdad que recibió del mismo Dios; la propiedad del trabajo; el derecho a la recompensa por la virtud y el mérito.
>
> El instinto providencial que ha revelado al hombre estos derechos, haciéndole presentir una era de bendición en que su goce será universal sobre la tierra, ha sido constantemente el formidable baluarte, que ha salvado a las naciones, el ángel que ha guardado su existencia, el poder invisible que ha empujado a la humanidad siempre adelante.

Precisamente por ello, "los hombres siempre han peleado en defensa de este patrimonio que recibieron de su padre común". No se podía renunciar así a las "hazañas de nuestros mayores". "Los tesoros que gana un padre de familia con un trabajo oscuro y vulgar ¿no constituyen la riqueza de sus hijos?, ¿por qué, pues, no sería hereditaria la gloria adquirida con hechos heróicos de valor y abnegación?" Los primeros caudillos cumplieron una "predestinación a martirio" al "hacer de su sepulcro la piedra fundamental de un edificio que debía concluirse más tarde". Hidalgo fue el anciano "que consagró sus vigilias a la libertad de un pueblo, mientras fue Iturbide el que diera "cima a tan colosal empresa". Después "sólo se encuentran páginas oscuras, para contrastar su gloria y la nuestra, con su muerte y

[22] Báez y Campos, 1851.
[23] Nieto, 1851.

nuestra infamia". Pronunciaba el orador una maldición contra la mano que "cegó la vida preciosa de nuestro padre para dejarnos en la orfandad", aquel que "arrancó las cadenas del cuello de mis padres".

A su parecer el cadalso de Iturbide representaba "el límite que separa en nuestra vida política el periodo de gloria del periodo de vergüenza". El "cuerpo de nuestra historia" parecía "al de aquel célebre ídolo que construyó la antigüedad, con la cabeza de oro y los pies de barro". Las luchas intestinas habían destruido la unión. El Estado, "ese padre solícito que les procura (a las naciones) su bienestar y su orden, obligado a sufrir mil transformaciones ha perdido su vigor y la unidad, y que extinguiéndose así la fuerza del gobierno y la nuestra, hemos venido a ser un pueblo miserable abandonado en medio del mundo a merced del más fuerte".

Las esperanzas de México estribaban en la Providencia, la conciencia de los mexicanos ante Dios y el mundo, y el sentido de responsabilidad respecto de la "herencia de nuestros hijos". Había que detener la tentación de

> cometer el parricidio de la patria en que nacimos, a olvidar que este país no es un patrimonio exclusivamente nuestro, sino un depósito confiado por el cielo a nuestras manos, para volverlo más rico y más hermoso a una posteridad que diariamente se avanza más hacia nosotros, y que conforme al estado en que reciba la herencia, nos bendecirá, o arrojará sus maldiciones sobre nuestra tumba.

Mas el escepticismo mexicano ante su propio destino aumentaba, e incluso echaba sombra sobre los orígenes de la patria independiente. El 16 de septiembre de 1852 era ocasión para lamentar que se dijera que los libertadores "no estuvieron adornados de las virtudes cívicas que les alabamos".[24] ¿Cómo existían "semejantes blasfemias", especies "groseras y torpes", mientras que no se permitiría a "un hijo que se infamara la memoria de su padre?". Se perdía la capacidad de valorar lo que se había logrado mediante un "precioso sacrificio: la valiosa herencia puesta en nuestras manos para aprovecharnos de ella, con condición de conservarla, defenderla siempre y trasmitirla sin mengua a nuestros hijos".

La división intestina, en que ninguno cedía "en provecho de la comunidad", llevaba a México a una situación que casi se igualaba a la de Polonia. Pero la Providencia y el sentido de familia aún podían salvarlo:

> ¿Habrá entre los mexicanos alguno que, mirando a su madre agonizante y teniendo en sus manos los remedios infalibles que le devolvieran la salud y la vida, los derrame en vez de aplicárselos, y con brutalidad feroz clave un puñal en el corazón, cuyo último latido se consagra siempre al intensísimo cariño de un hijo? No, conciudadanos, yo lo juro; y si tamaño monstruo viviera entre

[24] Salazar Jiménez, 1852.

> nosotros, nos diéramos prisa para destrozarlo, sin que quedara de él memoria, para evitar sus furores y que propagara su especie. Pues bien: la república mexicana, nuestra madre, está de muerte: la unión, la conservación de las instituciones federales, la obediencia a las leyes y a las autoridades legítimas, el amor al trabajo, y sobre todo, la educación cristiana, fuente de la moralidad, de la civilización y de la verdadera democracia, son los remedios seguros para extirpar los muchos y graves males que la han arrastrado al borde del sepulcro. Apliquémoslos [...]

La oración cívica del 27 de septiembre de ese año partía, asimismo, de que "la regeneración de un pueblo ha comenzado en los tiempos de su más profunda decadencia".[25] Se preocupaba también por la profunda decepción en cuanto a los orígenes y destino de la patria. Contrariamente a lo que algunos se atrevían a afirmar, Iturbide no había sido un afortunado intrigante ni la Independencia de México había tenido tal "bastardo origen". No, "el origen de nuestra emancipación no ha sido espurio". Tanto las colonias inglesas como las españolas habían sido creadas a la sombra del poder absoluto y el monopolismo comercial. Al desmoronarse esa situación, se dio la Independencia tanto en el norte como el sur. Tal como ocurrió con Estados Unidos, "cuando en nuestra antigua metrópoli hubo desaparecido hasta la sombra del poder absoluto, entonces comenzaron a desgajarse del tronco paterno, una en pos de la otra, las ramas fructíferas del imperio español". Este proceso, fomentado asimismo por la Revolución francesa, las teorías de comercio libre y la misma Independencia de Estados Unidos, permitió un "tácito y natural concierto" en torno a los eventos de 1810 por parte de los españoles americanos, y así Iturbide pudo representar de manera natural la voluntad general de la nación, a la par del reconocido Bolívar en su medio:

> Los que penetran más, conocen que los grandes hombres nada han creado de propio caudal; y que sólo se han puesto al frente de una generación o de un pueblo para dirigirle, y para llevar a cabo aquello en lo que todos han convenido, sin perder de vista los destinos del linage humano, y apropiándose las ideas de su siglo por lo que tienen de moral, de generoso y de beneficio.

Contando con el flujo de la historia así como la ayuda de la Providencia, los mexicanos no tenían por qué desmoralizarse. Esquivando un llamado insulso a la unión, este orador permitió contraponer un gran debate público a la idea de un dictador que encauzara a la nación. Entendía que "donde hay gobiernos constitucionales, forzoso es que haya diversidad de pareceres y de sistemas, en lo cual consiste la esencia de los partidos públicos". Lo importante era que los partidos no traspasasen sus límites

[25] Lamadrid, 1852.

legales y "que combatan lealmente en los debates públicos". Lo que es más, un debate público entre todos –menos desalentadores y propagadores de la dictadura– ofrecía la esperanza de que ganaran "los hombres que defienden los principios republicanos, y que a la vez aman la libertad y el orden".

El siguiente 16 de septiembre se retomaba el tema de la "senda de abrojos" que les había tocado a los mexicanos, que no obstante, no separaba a México de la marcha de la civilización, "el destino irrevocable de la especie humana".[26] Si bien le habían tocado al país desgracias a porfía, los héroes "no pueden haberse sacrificado por defender la libertad de un pueblo de cobardes: no, los hijos de los héroes sabrán ser héroes". Los retos eran grandes. Los "intereses de nuestra religión y los de nuestra raza están seriamente amenazados por el protestantismo que despliega [sic] sus alas del otro lado del Bravo, y por la insaciable ambición de esos modernos vándalos que pretenden civilizar a los pueblos con el látigo de sus carreteros".

Era forzoso forjar la unidad, ya que "sin unión perderemos la herencia que nos legaron nuestros padres [...] y sobre la losa de nuestro sepulcro, en vez de lágrimas y flores caerán las maldiciones de nuestros hijos". El orador parecía concebir que ondeara "el estandarte milagroso de Iguala" en la mano de Santa Anna, y así, con todos los mexicanos alrededor de él, se lograría la salvación de la patria.

El 27 de septiembre del mismo año sería momento aún más propicio para insistir en el santannismo.[27] La comparación entre 1810 y 1821 servía para recalcar que en éste había habido "más tino y mejores medios"; "la prudencia para conciliar intereses distintos, la política para apartar los obstáculos, la abnegación para ocuparse de la patria y no de sí mismos, el desinterés para despreciar un presente seguro por un porvenir dudoso". La "regeneración política" pudo asociarse con el "mágico poder" de Iturbide, lo cual contrastaba terriblemente con el sistema de "anarquía" y las inconsecuencias de los congresos. Se sugería que "la hidra revolucionaria" había sido contrarrestada afortunadamente por Santa Anna, cuyo gobierno prometía organización interior y respeto en el exterior. Parecía haber un paralelismo forzoso entre un Santa Anna visto como "símbolo de la existencia de México" y favorecido de la Providencia, y la convocatoria a que cada año se celebraran las proezas de Iturbide en signo de expiación de las culpas acumuladas por los hijos descarriados de la patria. Concluía el orador: "os invito a poner sobre la tumba de tan malogrado héroe, un laurel en expiación de nuestro crimen parricida".

[26] Telles, 1853.
[27] Mendoza, 1853.

Apropiadamente, otra oración cívica poblana de ese año, por cierto, se pronunció con motivo de la defensa de la Independencia nacional en Tampico, un fausto 11 de septiembre.[28] Dio la oportunidad de repasar nuevamente la historia de guerras civiles debidas a "la fatal división de los hijos de una patria común", los resultados desastrosos de la guerra con Estados Unidos y la incapacidad de lograr una "revolución moral" en los años subsecuentes. En ese contexto, se recordó, "la patria sin vida, la demandó a su hijo predilecto que dotado de elevación de sentimientos, superior a los caprichos de la fortuna, no había de retroceder ante el destino para que era llamado". Santa Anna podía evocar comparaciones con César, a la vez que se rememoraban los logros que le otorgaron el título de "Benemérito" de la patria. Ahora, cual sacrificio y ofrenda, él se encargaría de la tarea titánica de "reorganizar la república sobre escombros de desorden y anarquía". Él se dedicaría a "establecer la unidad nacional, y sobre esta base sólida continuar las reformas en todos y cada uno de los ramos de la administración".

> A nosotros toca seguir con docilidad la senda que va trazándose, cooperar, no sólo con nuestra obediencia a la ley, y el respeto a las autoridades; sino con sus luces el sabio, con sus recursos el propietario, con su influencia el respetable clero, con su justicia y probidad los magistrados y con su valor y disciplina el ejército.

Este hijo benemérito de la patria haría que la religión, la Independencia y la unión equivalieran en la realidad a la paz y la prosperidad. En vista de la incapacidad de sus hermanos, era justo que en tributo de semejante esfuerzo, recibiera "las bendiciones de esta generación" y que "sea su fama póstuma inmarcesible". La familia mexicana, por un momento, había pasado a manos de su primogénito predilecto en medio del colapso de tres décadas de ideología liberal y malograda pluralidad política.

Bibliografía

Almazán, Pascual, *Discurso en el aniversario del diez y seis de setiembre, pronunciado en Puebla por el Lic. D. ...*, Puebla, Imprenta de José María Macías, 1849.

Báez y Campos, Carlos, *Discurso que el Ciudadano Licenciado..., pronunció en Puebla el 27 de setiembre de 1851*, Puebla, Imprenta de José María Macías, 1851.

Béistegui y Azcué, Félix, *Oración que pronunció en Puebla el 16 de septiembre de 1840, el ciudadano...*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, Calle de los Rebeldes, 1840.

Callejo, Bernardo María del, Discurso patriótico que en la plaza principal de la capital de Puebla, por encargo de la Junta Cívica, pronunció el Señor Diputado del

[28] Cora, 1853.

Honorable *Congreso del Estado C. Lic..., en 16 de septiembre de 1829 en memoria del mismo día del año de 1810* [Puebla], Imprenta del Gobierno, Calle del Hospicio, *ca.* 1829.

Cástulo de Alatriste, Miguel, *Oración cívica pronunciada por el C. Licenciado..., Abogado Interino de Pobres cerca de los tribunales superiores del Estado de Puebla, y síndico 2o del Exmo. Ayuntamiento de la capital del mismo en el 16 de setiembre de 1848*, Puebla, Imprenta de José María Macías, 1848.

Cora, José María, *Discurso patriótico pronunciado por el Lic. D..., en Puebla a 16 de septiembre de 1839*, Puebla, Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, 1839.

Cora, José María, *Oración cívica pronunciada el 11 de septiembre de 1853, por el Sr. Lic. D..., Promotor Fiscal del Tribunal Superior de Hacienda*, Puebla, Imprenta de Atenógenes Castillero, 1853.

Cora, José María, *Oración panegírica que pronunció el día 27 de setiembre de 1842, Aniversario de la Independencia, el ciudadano...*, Puebla, Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, 1842.

Espinosa, Rafael, *Arenga patriótica que en la plaza principal de la Capital de Puebla, por encargo de la Junta Cívica pronunció el ciudadano..., Capitán de Caballería y Secretario de la Comandancia General de este Estado, el 16 de septiembre de 1830, en memoria del grito de Independencia dado en Dolores el año de 1810*, Imprenta a cargo del ciudadano José de la Rosa, *ca.* 1830.

García Aguirre, Manuel, *Discurso encomiástico pronunciado en el paseo nuevo de esta ciudad, la tarde del 14 de septiembre del presente año, por el Sr. Auditor de guerra Lic. D..., en solemnidad del aniversario del triunfo de Tampico*, Puebla, Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, 1845.

González Pérez de Angulo, Bernardo, *Discurso que pronunció el 16 de septiembre de 1828, aniversario del glorioso grito de Dolores, ante las Supremas Autoridades y el pueblo de la Ciudad de Puebla de los Ángeles el C..., patriota antiguo, Audidor* (sic) *Honorario del Ejército, Comisario General Provisional en este Estado*, Puebla, Imprenta Nacional, Calle de Herreros, 1828.

Izunza, José Rafael, *Discurso que en la Festividad Nacional de Puebla del 16 de setiembre de 1833, pronunció el C. Lic..., Diputado en el Honorable Congreso y Coronel del 2o Batallón Cívico del Estado*, Imprenta de la Libertad, Calle de Iglesias, *ca.* 1833.

Lamadrid, Estevan, *Oración cívica pronunciada por el ciudadano..., el día 27 de setiembre de 1852*, Puebla, Imprenta de J. M. Macías, *ca.* 1852.

Martínez Espinosa, Francisco, *Oración que pronunció en Puebla el 27 de setiembre de 1849, el ciudadano..., Diputado en el Honorable Congreso del Estado, e individuo de varias Sociedades Literarias*, Puebla, Imprenta de Mariano L. López, Costado de San Pedro, 1849.

Mendoza, José María G., *Oración cívica pronunciada por el General Graduado, Coronel D..., el día 27 de setiembre de 1853*, Puebla, Imprenta de José María Macías.

Nieto, Andrés José, *Discurso pronunciado el día 16 de setiembre de 1851 por el Licenciado....*, Puebla, Imprenta de José M. Macías, 1851.

Orozco y Berra, Fernando, *Oración pronunciada el día 16 de setiembre de 1845 por el ciudadano..., socio promovedor y fundador de la Sociedad Literaria de Puebla*, Invicta Puebla, Imprenta de Juan Nepomuceno Valle, Calle de la Carnicería, 1845.

Orozco y Berra, Manuel, *Oración cívica que el ciudadano..., Individuo de la Sociedad Literaria de Puebla, pronunció en esta Ciudad el 16 de septiembre de 1846* [Puebla], Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, *ca.* 1846.

Ortega, Fernando María, *de 1845. Por el Ciudadano...Oración pronunciada el día 27 de setiembre de 1845. Por el Ciudadano...*, Invicta Puebla, Imprenta de José M. Macías, 1845.

Ortiz de Montellano, Manuel María, *Oración cívica que el ciudadano... pronunció en Puebla el 27 de setiembre de 1850*, Puebla, Imprenta de Mariano L. López, Calle del Costado de San Pedro, 1850.

Pérez Salazar y Berra, José María, *Oración cívica que en aniversario de la entrada del Ejército Trigarante en la Capital de la República, pronunció en esta ciudad, el 27 de septiembre de 1848, el ciudadano...*, Puebla, Imprenta de José María Macías, 1848.

Pérez Salazar y Venegas, Manuel, *Oración que pronunció en Puebla el 16 de septiembre de 1843, el ciudadano...* [Puebla], Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, c. 1843.

Reyero, Juan N., *Discurso que en la plaza principal de la capital de Puebla pronunció el Tesorero General de Rentas del Estado, Ciudadano.... En celebridad del glorioso 16 de setiembre de 1810*, Imprenta del hospital de S. Pedro, a cargo del C. José de la Rosa, 1831.

Reyes, Isidro, *Oración que pronunció en Puebla el 27 de septiembre de 1843, el Gobernador y Comandante General del Departamento, General de Brigada D...* [Puebla], Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, *ca.* 1843.

Rojas, Antonio, *Discurso que en celebridad del aniversario del diez y seis de septiembre pronunció el ciudadano..., síndico del Ayuntamiento de este pueblo de Santa Cruz Tlacotepec*, Puebla, Imprenta del Gobierno, Calle del Hospicio, 1828.

Salazar Jiménez, José Antonio, *Oración cívica pronunciada por el ciudadano Licenciado..., el día 16 de setiembre de 1852*, Puebla, Imprenta de José María Macías, *ca.* 1852.

Telles, Joaquín, $IDiscurso pronunciado en la Ciudad de Puebla, por el Capitán de Caballería Permanente Don..., el 16 de setiembre de 1853*Discurso pronunciado en la Ciudad de Puebla, por el Capitán de Caballería Permanente Don..., el 16 de setiembre de 1853, Puebla, Imprenta de José María Macías, ca.* 1853.

Villanueva, Francisco, *Discurso pronunciado por el Sr. Prefecto de Tlapa, D..., en la Ciudad de Tepeaca, el día 9 de abril de 1949. En celebridad del aniversario de la primera batalla dada en sus inmediaciones por el Ejército Trigarante el año de 1821, y en el acto de colocarse las armas nacionales por los Ilustres Ayuntamientos de Tecamachalco y Acatzingo sobre el antiguo monumento que ecsiste en la plaza, levantado por el conquistador Fernando Cortés en 1520*, Puebla, Imprenta de José María Macías, 1849.

Zamacona y Morfi, Manuel de, *Oración cívica que el ciudadano..., Miembro de la Sociedad Literaria de Puebla, pronunció en esta ciudad en el aniversario de la entrada del Ejército Trigarante a la capital de la república*, Puebla, Imprenta Antigua en el Portal de las Flores, 1846.

Zetina Abad, Manuel, *Oración cívica que en la solemnidad del aniversario del 16 de setiembre de 1810, pronunció en la capital de Puebla el C... el mismo día del año de 1842*, Puebla, Imprenta de Juan Nepomuceno del Valle, Calle de la Carnicería, 1842.

LA RETÓRICA DEL AMOR ROMÁNTICO: FAMILIA Y MATRIMONIO EN LEÓN, 1884-1907 EL CASO DE TORIBIO ESQUIVEL OBREGÓN

GUILLERMO ZERMEÑO PADILLA
Departamento de Historia
Universidad Iberoamericana

La historia de lo privado es también
la historia política de lo cotidiano.
M. Perrot

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Mi interés por adentrarme en la historia de la familia o de la "vida privada" en México surge al preparar la edición de las *Memorias* de Toribio Esquivel Obregón. Este material incluía una larga relación genealógica. Al organizar su diagramación pude identificar líneas de continuidad generacional enmarcadas por lazos de parentesco que trascendían a su vez a la vida pública o estrictamente política y económica de la localidad. Percibí entonces que para entender la vida política, el estudio de la vida familiar se convertía en una clave de gran interés, llena de sugerencias.

En este ensayo me propongo explorar las posibilidades que ofrece el estudio y análisis de la correspondencia privada que tiene Esquivel Obregón con Laura, su prometida y futura esposa, para la comprensión de la "vida pública". El acercamiento a esta documentación personal puede verse como prolongación del interés despertado por las *Memorias*, ya que este texto está marcado por el propósito de preservar la memoria de la familia, convirtiéndose por sí mismo en una fuente "natural" para la historia de la familia en México.[1]

[1] Toribio Esquivel Obregón, *Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908*, prólogo, estudio introductorio y selección fotográfica de Guillermo Zermeño P. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Patronato Toribio Esquivel Obregón y Consejo para la Cultura de León, 1992, 475 pp. Su mismo autor aclara y advierte en la p. 42 que "estas memorias están escritas principal, si no exclusivamente" para sus hijos, "pero aunque así no fuera y cayeran en manos de personas extrañas, con tal que sean inteligentes o simplemente curiosas de conocer los diversos aspectos de la vida mexicana, la historia de esas familias

Así, en este trabajo privilegio la lectura y análisis de la correspondencia familiar entre los novios y después cónyuges buscando descubrir en esta documentación ciertas claves o códigos comunicativos que conducen a la identificación del amor romántico con el matrimonio o formación de una familia. Con todo, me sirvo de manera importante de las *Memorias*, para descubrir algunas claves que permitan comprender el código comunicativo inscrito en las cartas.

Si se leen las cartas y se examina el lenguaje utilizado, aparecen vocablos como sufrimiento, dolor, relacionados con la separación: distancia, ausencia del amado o amada... que identifican las formas comunicativas con lo que se conoce como "amor romántico", expresiones que pueden verse como condiciones que hacen posible pasar de la improbabilidad del amor, a su realización en el matrimonio.

En la documentación se observa que hay una exaltación de la comunicación íntima, comprensible sólo para los amantes, los que poseen la vivencia, no para los extraños. Se ven a sí mismos como envueltos en el aura de lo excepcional, de lo irrepetible. Rige también el principio de que Toribio, y nadie más, elige a Laura como su esposa, por amor. Pero el "amor" implica también el interés de fundar una familia. Esta posibilidad, como señala Niklas Luhmann indica el hecho de que probablemente estos nuevos modos marcan un momento de cambio en relación con las formas de reproducción de la familia, en el sentido de que antes "la familia seguía siendo considerada en el cambio de generación como una unidad permanente y, por consiguiente, no se pretendía obviar la necesidad del matrimonio como fundación de una nueva familia, pero que debía ser controlada en calidad de reproducción de la familia".[2]

En este marco, las preguntas que guían este trabajo son las siguientes: ¿cómo se tejen las relaciones amorosas que conducen al matrimonio en una ciudad como León en el último cuarto del siglo XIX? ¿En qué código comunicativo se desarrollan? ¿Hay alguna relación entre estos modos de amar y las innovaciones en los medios de comunicación técnica que aparecen en esas décadas?

El principio del conocimiento es la duda, la sospecha. Por eso también subyace la cuestión acerca de la autenticidad o espontaneidad de la comunicación que se da entre Toribio Esquivel Obregón y Laura Torres Soto; ¿hasta dónde es posible descubrir en estos gestos que parecen tan íntimos a la sociedad ahí inmersa?

---

mexicanas debe ser interesante y sugestiva, al fin la nación se compone de esas familias, y si pudiéramos conocer mejor la historia de éstas comprenderíamos mejor la de aquélla y la depuraríamos de muchos errores".

[2] Niklas Luhmann, *El amor como pasión*, Ediciones Península, Barcelona, 1985, p. 139.

Para responder, por lo pronto partimos de la consideración de que estos textos remiten a otros textos. ¿Cuáles son éstos? ¿Cómo precisar sus límites y hasta dónde es esto posible, y descubrir entonces "lo público" a través del espacio íntimo?

Sobre el carácter de las fuentes utilizadas

Se podría pensar en una primera instancia que el acercamiento a este tipo de documentos personales, por su carácter en apariencia no público, institucional, burocrático o impersonal, nos tendrían que conducir al rescate de una historia de lo privado, de lo subjetivo e individualizado, olvidado por la historia política institucional. Pero visto así y extremado el carácter subjetivo y privado de estas fuentes, para muchos y no sin cierta razón, lo que resultaría de este acercamiento podría rayar en lo trivial o insustancial para comprender el decurso histórico de lo social. Pero cuando dudamos o nos preguntamos acerca del carácter predominantemente subjetivo de estas fuentes, nos retiramos de las expectativas de encontrar en ellas al sujeto único e irrepetible, casi heroico, psicologizado, de un Carlyle o de un Edward Meyer. Pensamos más bien que incluso esta documentación privada contiene también una referencialidad institucional, y como tal se presenta como invaluable fuente para la historia de la familia vista desde su interior. Aplicado a nuestro estudio podemos decir: antes de que Toribio aprenda a comunicar sus sentimientos existen las condiciones que hacen posible su expresión, en sus formas y peculiaridades.

Dentro de la documentación privada —memorias, diarios, etc.— existe el género de las cartas. En éste intervienen un remitente y un destinatario. En ese sentido, como señala Plummer, "todas las cartas nos hablan no sólo del mundo del remitente, sino también de las impresiones de éste acerca del destinatario". Pero además hay que tener en cuenta que "el tipo de historia relatada varía según la persona que vaya a leerla, como lo atestiguan las diferentes cartas escritas por Robert Burns a su amante, sus amigos y su esposa en el mismo día". Así estas cartas deben ser vistas como el "producto de una interacción",[3] orientada hacia un fin, una intención que se mueve no obstante en un margen de incertidumbre. Glosando a Veyne, quien a su vez glosa a Bourdieu, la palabra más que medio de comunicación, es un "instrumento de acción".[4]

[3] Ken Plummer, *Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*, Siglo XXI de España, Madrid, 1989, p. 27.

[4] Paul Veyne, *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 245.

El conjunto de cartas aquí examinadas, en ese sentido, tienen un fin previsible: la construcción del matrimonio; lo cual no quiere decir que así tenga que suceder necesariamente, es decir, que termine en matrimonio. En nuestro caso, el cálculo previsto por Toribio y la expectativa correspondiente a Laura condujo a la formalización de la relación en el matrimonio.

De la clasificación que Plummer recoge de los trabajos de Thomas y Znaniecki,[5] en cuanto al tipo de cartas, el *corpus* documental que es analizado en este ensayo corresponde al de las "cartas sentimentales", cuya finalidad tiene por objeto "reavivar los sentimientos del individuo", las vivencias y expectativas en este caso de Toribio y Laura, respecto del matrimonio.[6]

Utilizo las cartas de manera inductiva para inferir de éstas "lo general" de la sociedad a la que pertenece Esquivel Obregón, en particular aquellos aspectos subjetivos de la sociedad. Para ello tengo el privilegio y la fortuna de contar con una larga serie de cartas que nos dejan ver en forma reiterada la tesis antes propuesta.

Sitúo, pues, mi análisis en la correspondencia privada entre Toribio Esquivel Obregón y Laura Torres Soto; aunque, siendo más precisos, mi punto de observación se circunscribe a la visión que tiene Toribio sobre la familia, la mujer, el matrimonio, los sentimientos. Él es la parte activa en la relación; ella la receptiva, aunque como se verá no menos activa.

Se trata de una literatura personal, vivencial, íntima, privada, es verdad, pero también se puede ver como síntoma de una sociedad regulada por formas de ser y pensar; rutinas aprendidas que pasan por el aprendizaje de la escritura y la lectura, reglas de escenificación, en este caso de los sentimientos amorosos dirigidos a la construcción de una familia; reglas ocultas, sobreentendidas, que rigen en un momento dado "la naturaleza de la comunicación" intersubjetiva dirigida a la construcción de un desprendimiento de la misma célula familiar en dirección de su misma reproducción.

La correspondencia que se conserva se inicia muy probablemente cuando Toribio le declara su amor a Laura el 23 de diciembre de 1883.[7] Toribio tiene 19 años (nace el 5 de septiembre de 1864) y Laura 16 (nació el 15 de mayo de 1868). Son cartas, la gran mayoría escritas por Toribio, que dejan ver diversas fases en la evolución de la relación entre ambos, del noviazgo al matrimonio, y de éste a la familia y al mundo público. Hay algo que permanece inalterable a lo largo de los años y que marca la relación

[5] W. I. Thomas y F. Znaniecki, *The Polish peasant in Europe and America*, Dover Publications, Nueva York, 1958. Edición original de 1918-1920. Recogida y citada por Plummer.

[6] Plummer, *op. cit.*, p. 24.

[7] Debido a que las primeras quince cartas no tienen fecha, la conjetura se basa en una referencia al respecto que hace Toribio en una carta fechada el 23 de diciembre de 1884. Folio 065.

desde el origen: el impulso y esfuerzo sostenido por trenzar y consolidar una suerte de pacto, de acuerdo inmemorial, eterno, el del amor sin tiempo. El periodo de la correspondencia conservada se prolonga desde la última semana de 1883 hasta 1940.

Aunque las cerca de 300 cartas que se conservan abarcan un largo periodo, la mayoría, un total de 123, no va más allá de 1907, y de éstas, 119 llegan hasta el 8 de septiembre de 1888; de modo que 17 pertenecen a 1884, 55 a 1885, 33 a 1886, 7 a 1887 y 7 a 1888. No es difícil que haya cartas perdidas, pero estos datos muestran que los periodos de mayor intensidad en el intercambio de misivas son los años de 1885 y 1886. Esto se debe a una simple razón: son los años de estudio que realiza Toribio en la ciudad de México, en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, y son los dos primeros años del noviazgo entre ambos. Se escribe para cubrir la distancia que los separa y para anudar la relación.

Dos palabras describen el carácter de estas fuentes: su escritura, sus formas de decir, y los sentimientos que a través de las palabras quieren expresarse, buscando dejar un sello, una huella indeleble. La conservación de esta escritura es la que nos permite indagar las formas de los sentimientos como indisociables de las formas de comunicación por escrito dominantes en el medio social en el que se desarrolla esta relación. En este sentido se trata de cartas que trasmiten sensaciones a través del lenguaje literario aprendido. Por ello es pertinente hacerse varias preguntas: ¿dónde aprendió Toribio a comunicarse de esa manera?, ¿qué libros leyó en sus años escolares?, ¿qué leía cuando escribía estas cartas?, ¿qué canciones escuchó?

Estas cartas son documentos remitidos por una persona, de su puño y letra, a otra. Es más fácil rastrear las marcas del emisor que la constitución o identidad del receptor, puesto que ésta sólo aparece como la representación de ese "otro", en este caso de un ser femenino, cuyo nombre es Laura. La pregunta es: ¿quién le dicta las cartas a Toribio?, ¿qué lo motiva a hacerlo? Suponemos que no existe una tal identidad absoluta, sino relativa a la sociedad desde donde se produce el mensaje. No sospechamos, pues, de la autenticidad de los documentos sino de su "autoría", y tratamos de descubrir más bien el dictáfono oculto, la mano detrás de la mano que escribe, el cuerpo social detrás del cuerpo individual, el clima memorable que ayuda a entender esta clase de almas, de mentes y pudores, de sentimientos íntimos vertidos por medio de la escritura. Dejemos de pensar que es el individuo quien habla por sí mismo, que es invención de sí mismo y tratemos de descubrir a partir de los mismos textos analizados las señales de su imbricación social.

En su mismo arte retórica aparece una doble referencia, literal y metafórica, real y construida. Por ejemplo: al corazón (como sinónimo de alma y como realidad corporal que sufre, que sangra, que goza), a la madre,

la de él y la de ella; a la ciudad, la de León y la de México; pero además a un mundo que sólo en sentido metafórico tiene un lugar en la geografía del cuerpo o de la ciudad o de la escritura: la tristeza, la amargura, la incertidumbre, la duda, el dolor, la felicidad, el desvarío, la enfermedad del espíritu...

Son cartas que, por su carácter de escritura, definen su naturaleza, es decir, que cumplen una función social de intermediación comunicativa: para cubrir la distancia física entre él y ella, entre las casas y familias de entrambos, entre León y México o Guadalajara o Nueva Orleáns o Nueva York. Para lo cual interviene un medio que permite que una carta escrita sea recibida al día siguiente: el ferrocarril. Y de un servicio, el correo; a veces puede ser una amistad o familiar quien anula la distancia, la separación, que llena las presencias ausentes por medio de los trazos ideográficos dejados en un papel, pero que al mismo tiempo crea "malentendidos sin fin", y puede provocar reclamos o sentimientos de culpa, de sufrimiento o felicidad.

Es necesario también tener en cuenta que yo no soy el destinatario "natural" de las mismas. Toribio no me las dirige a mí; su mundo no es el mío. Por eso será necesario comprender la razón de las mismas y su funcionamiento, buscando tras ellas develar ese mundo; ¿a qué reglas obedecen?, ¿qué preocupaciones las embargan?

Al examinar las cartas encuentro un lenguaje inusual; lo primero que llama la atención es la exaltación de los sentimientos, la que me es ajena. Por un lado rige el exceso sentimental sobre un fondo de escritura más o menos rudimentario (faltas frecuentes de ortografía y sintácticas). Todo puede parecer excesivo: la incertidumbre, el dolor que causa la separación y que no concluye. También probablemente el medio utilizado, la carta, es hoy en día una forma en extinción; se sabe de su poder comprometedor, "lo escrito, escrito está". Pero también, en buena medida el teléfono ha venido a sustituir al correo y al telegrama en esta comunicación a distancia, y las telenovelas, como trasfondo educativo de los sentimientos, han venido a suplantar a los antiguos libros o novelas por entregas del siglo XIX.

Por tanto es pertinente preguntarse: ¿cómo comprender esta forma de comunicación desde nuestro horizonte cultural? Para ello dispongo de las memorias del autor; ahí trato de descubrir algunos de estos indicadores que entrelazan una individualidad o subjetividad construida durante esa época. Me sirvo de una hipótesis general proporcionada por el mismo autor para ubicar las líneas de continuidad y cambio de esas formas o hábitos comunicativos.

Toribio recuerda aquella sociedad unos 50 años después: "la vi vivir", y como tal son vivencias de primera mano. Así enmarca la cuestión, pero incluso entre la vivencia y el recuerdo del mismo sujeto hay una distancia:

> Estoy seguro de que si un personaje del siglo XVI hubiera resucitado en la época en que yo era un muchacho, seguramente habría encontrado muy pocas variantes en las costumbres, en las prácticas religiosas, en el concepto de la honradez en los hombres, en el recato de las mujeres; pero si alguno de los que murieron cuando yo era joven resucitara hoy, no encontraría nada de lo que él dejó. La transformación de las ideas y de las costumbres a partir principalmente de la revolución que se inició en 1910 y que ha traído después al mundo el trastorno universal de la postguerra ha sido radical; no ha dejado nada como sagrado ni en la República, ni en la familia, ni en la pintura[...]al grado de que los que sobrevivimos de aquella época, tenemos trabajo para darnos cuenta y explicación de los cambios que vemos, si no es que la mayor parte nos parezcan injustificadas, transitorias y peligrosas extravagancias".[8]

Las familias de Toribio y de Laura

Los padres y la vida familiar de Toribio Esquivel Obregón

En enero de 1861 se casan los padres de Toribio. Para su madre éste es el segundo matrimonio. Tiene 23 años. Exactamente un año después, en enero, nace Enrique, único hermano de Toribio. Ese mismo mes se erige la Diócesis de León escindida de la Arquidiócesis de Morelia. El nuevo obispo Diez de Sollano se instala en León el 30 de febrero de 1864. Poco antes, el 13 de diciembre de 1863, había entrado el ejército francés a León. Para su padre, Toribio Esquivel Carlín, liberal convencido, originario de San Juan de los Lagos, ése fue día de luto, nos dice Toribio. No sobrevivió, añade, a ese dolor, y murió el 21 de julio de 1864, víctima, según unos, de tifo, y según otros de fiebre amarilla contraída al atender a un enfermo, como señaló un facultativo del ejército francés. Cuando murió el padre de Toribio tenía 43 o 44 años.

Toribio queda huérfano de padre antes de nacer, pues es dado a luz mes y medio después de la muerte de su padre, el 5 de septiembre de 1864, exactamente cuando la ciudad celebraba la llegada de Maximiliano a León. Toribio evoca su sentimiento de orfandad y la memoria de su padre años después:

> Bajo estos malos auspicios y entre el dolor y las lágrimas de mi madre, vine al mundo el día 5 de septiembre de 1864, mes y medio después de que mi padre había descendido a la tumba.

[8] Esquivel Obregón, *Recordatorios...*, p. 157.

Y en 1899, al exhumar al "autor de mis días", señala que aquellos momentos –los de aquella presencia póstuma del padre– estuvieron cubiertos por una "extraña y triste sensación".[9]

De padre liberal que no conoció sino póstumamente, Toribio recibió también la influencia conservadora, tanto del lado paterno como materno: Ildefonso Portillo, el prefecto imperial de León era primo hermano de su abuelo materno y primo hermano de su padre.[10]

Rafaela Obregón Martín del Campo fue la madre de Toribio Esquivel Obregón. Al decir de su hijo, procedía de una familia española de pura cepa, sin mezcla de raza alguna, llegada de la región norteña de Burgos.

Para no dejar duda Toribio describe a su abuela, o la madre de su madre de la siguiente manera:

> Ella era de carácter alegre y muy sociable. Lo que hizo que la casa fuera centro de reuniones [...] Mi abuela era un buen ejemplo de jovialidad española, que ha ido perdiéndose y transformándose y que no pugnaba ni con la piedad religiosa ni con las distinciones de clase. [...]
> Alrededor de mi abuela se reunían las familias de origen jalisciense, por naturaleza comunicativas y de carácter abierto y liberal, todas ellas o en su mayor parte derivándose de los antiguos primeros pobladores españoles cuyo linaje conservaban con satisfacción.[11]

Su abuela murió a la edad de 38 años, como consecuencia del parto de su último hijo, Ricardo, en 1854.

La madre de Toribio nació el 13 de junio de 1839. Al morir su madre (la abuela de Toribio) tendría unos 13 años de edad. No obstante su juventud, nos dice su hijo, fue la única que respondió a las circunstancias adversas, "colocándose al frente de la casa como ama y señora". Y Toribio lamenta que la educación que entonces se daba a las mujeres no les permitiera "dirigir negocios". A sus 13 años, se ocupó con la "ternura de una madre" de su hermano recién nacido, y dio a su padre "las más esmeradas atenciones de una hija". "Aquellos fueron los primeros rasgos de su carácter, a la vez contenido y previsor; amante del deber y que busca en su cumplimiento la mayor de sus satisfacciones."[12]

Un año después de la muerte de su abuelo materno a causa de una gangrena en un pie en 1856, su madre, de 18 años, se casó con el doctor

[9] *Ibid.*, p. 63.
[10] *Ibid.*, p. 41.
[11] *Ibid.*, p. 58.
[12] En esta y en otras descripciones, que sería largo dejar aquí por escrito, surge la pregunta: en su descripción del otro, su madre, ¿hasta dónde empieza su madre real y hasta donde termina él?; ¿qué tanto de autoproyección como efecto de la simbiosis filial-materna puede haber en estos rasgos que Toribio cree encontrar en su madre, y que uno podría sospechar que también corresponden a él? Véanse las pp. 59-61.

Amado Aguirre, un recién llegado de la ciudad de México a León. Un hombre sin bienes que no disponía más que de su trabajo. Para casarse con la joven Rafaela Obregón, como se acostumbraba, recurrió a los prestamistas (en realidad agiotistas) para adquirir los bienes y enseres para la casa. Muy pronto enviudaría la madre de Toribio, pues el joven doctor moría cuatro meses después de haber contraído nupcias, dejando a la madre de Toribio

> sin elementos de vida y con una deuda que en rigor no le correspondía pagar; pero que ella, por no querer ver manchado el nombre de su esposo, pidió la suma a cuenta de su haber hereditario y cubrió su obligación. El agiotista recogió el dinero, pero exigió que por los réditos se le entregaran los mismos muebles que el préstamo había servido para comprar. Este desengaño y otros debieron venir con el cambio de fortuna y orfandad, debieron comenzar a dejar en el ánimo de mi madre un fondo de amargura.[13]

Su madre regresó entonces a vivir a la casa paterna, con sus hermanos, para ayudarlos, "confeccionando labores de su sexo que luego mandaba vender"..."Triste asilo donde ocultaban la miseria aquellos que poco antes eran vistos como privilegiados de la fortuna".

Desde entonces, la madre de Toribio reunió en torno de sí al núcleo familiar del hogar, y tomó su mando, no obstante sus dos siguientes matrimonios, hasta cuando fue a México a buscar la salud de su espíritu "afectado de una tristeza irremediable y profunda que la hizo morir"; esto sucedió cuando ya pintaba el dintel de la ancianidad.[14]

A principios de 1861 se casó con el que fue el padre de Toribio. Pasados los años el mismo Toribio recuerda esos momentos:

> Mi memoria me representa, como las primeras impresiones, a mi madre enlutada aún, con un peinado sencillo de dos trenzas que, grandes y hermosas, caían a lo largo de su cuerpo; su cara afligida y cariñosa, profundamente cariñosa, que aún no era alterada por la pesadumbre de su mal.

En otro pasaje de sus *Recordatorios* regresa la misma imagen:

> Su cara angustiada por las penas y por la responsabilidad de una familia numerosa, a la que había que sostener a fuerza de economía y de trabajo, sin

[13] *Ibidem*, p. 62. En sus años de estudiante en México (1885-1886) Esquivel Obregón se encontró con doña Pepita, hermana del primer esposo de su madre. Había enviudado de don Ignacio Aguilar y Morocho miembro del Partido Conservador, uno de los que ofreció el trono a Maximiliano. Por su parte, doña Pepita "tenía para su esposo la devoción y el sacrificio de una mujer mexicana y la prudencia, la inteligencia y el valor de una compañera en sus variadas actividades". "En su juventud pudo haber sido algo así como una *madame* Rolland católica, aunque con la delicada reserva de empequeñecerse detrás de su marido", p. 317.

[14] *Idem.*

> que por ello se apartara jamás de la costumbre de ahorrar algo para el día de mañana, para formarse un patrimonio que diera en tiempo futuro una vida mejor. A veces me ponía sobre sus rodillas o me estrechaba en sus brazos con una dulzura y un cariño que parecía quererme compensar por no haber recibido nunca las caricias de mi padre.[15]

Sin lugar a dudas la presencia de la madre en la vida de Toribio fue de suma importancia, lo mismo que esa especie de familia extensa flexible. Este peso se refleja en algunos testimonios dejados por el mismo Toribio.[16]

La madre de Toribio volvió a casarse por tercera vez en 1869, ahora con Sebastián Morgado, quien se convirtió en el padrastro de Toribio. Don Sebastián al casarse era ya un hombre mayor, entrado en los 50. De salud endeble y delicada, de humor irritable, aunque siempre contenido, con sus dos hijastros siempre fue "bondadoso y amable". Su forma de ser metódica provenía de su oficio como tenedor de libros. Morgado llevaba los libros y era encargado de los negocios en León de la casa de Manuel Cánovas, dueño de la hacienda de Jalpa, considerado como "el hombre más rico y respetado de la ciudad". Lo anterior, sumado a su conducta intachable y opiniones conservadoras, le había permitido relacionarse con las familias más aristocráticas de León y Guanajuato. "Era un hombre honrado a carta cabal y un temperamento inclinado a la poesía y al romanticismo, que en aquella época imperaba. Su instrucción era superficial, casi exclusivamente sacada de novelas populares en aquel tiempo y que un buen católico podía leer". Veía en "una monarquía la resurrección de la edad media imaginada por él como un mundo de vida armónica y feliz y sus sentimientos profundamente religiosos, entusiastas por todo lo de la Iglesia".[17]

Pero incluso, señala Esquivel Obregón, en términos de su generación, las ideas de Morgado comenzaban a ser vistas como "una antigüedad curiosa aun en el mismo León, que por temperamento gustaba de las formas atildadas y por su religiosidad era intransigente con las nuevas tendencias".[18]

El tercer matrimonio de su madre duró diez años. Sebastián Morgado murió el 8 de enero de 1878. Toribio tenía entonces 13 años. Testigo del hecho dice: "Permanecí a la puerta sin atreverme a entrar y sin quitar la vista del moribundo [...] pero a la vez algo me impulsaba a huir, a buscar vida, a apartarme de aquella escena horrorosa, producto de aquellas dos fuerzas iguales [...] Era la primera vez que yo veía morir".[19]

[15] *Ibidem*, p. 66 y 77-78.
[16] Véanse pp. 66-68 y 75 en particular.
[17] *Ibid.*, p. 76.
[18] *Ibid.*, p. 99.
[19] *Ibid.*, p. 126.

Mientras tanto, nos cuenta Toribio que

> por aquel entonces mi madre, bajo la influencia de su dolor, dedicaba el tiempo que le dejaban sus ocupaciones, que afortunadamente no era mucho, a leer libros místicos sobre la muerte, y la eternidad, con ejemplos muchas veces horripilantes de los castigos que esperan en la otra vida a los infractores de la ley divina, literatura en que abundaban los libros que habían pertenecido al presbítero don Anastasio Esquivel. Por fortuna intervino a poco la autoridad del señor cura don José N. Ramírez, que puso fin a tan lúgubre ocupación.[20]

Pero Toribio recibió también la influencia de Manuel Muñoz Ledo, su tío materno por haberse casado con una hermana de su madre. Don Manuel desarrolló en él, nos dice don Toribio, "la tendencia al libre examen desbaratando los ídolos de mi infancia y aludiendo frecuentemente a mi padrastro por sus ideas que calificaba de ranciedades".[21]

Este influjo se vería reforzado por dos o tres maestros que tuvo Toribio en la Escuela Nacional de Jurisprudencia como Protasio Tagle, libre pensador, que invitaba al pensamiento propio, sin más tutela que la del argumento fundado en la razón, característica del pensamiento ilustrado.

Años después Toribio "rectificaría" la influencia "liberal" y reconocería que su madre y su padrastro habían tenido razón al prohibirle:

> la lectura de los libros guardados en las viejas alacenas, porque esa lectura me creó hábitos poco conformes con mi edad; me hizo formar una idea exagerada de mí mismo basada en lo que yo creía talento y erudición y no era sino pedantería que me aislaba de mis compañeros y me creaba un carácter poco sociable; y en prohibirme la intimidad con Muñoz Ledo en una edad en que poca resistencia o más bien ninguna podía yo presentar a sus sugestiones en pro de ideas exóticas, que sembraron en mi espíritu un prematuro e inmoderado afán de novedades que me habían de llevar a los mayores extremos en política, en filosofía y en religión.[22]

Un día en la vida de la familia

Hacia 1870 llegaron a León las primeras máquinas de coser. La madre de Toribio prefirió la Wheeler a la Singer. Su atracción por la costura la llevó a ser la primera suscriptora en León de *La Moda Elegante*, revista que ponía al alcance de las señoras las tendencias de la moda del vestido femenino en Europa.

[20] *Ibid.*, p. 142.
[21] *Ibid.*, p. 120.
[22] En otra parte del texto reitera con vehemencia su rechazo a las influencias en su educación intelectual, la cual no vacila en considerarla "malsana" y "causa de que una buena parte de su vida y quizá toda haya sido mal gastada", *ibid.*, p. 121. Los libros a los que se refiere son: *Las mil y una noches*; *El hombre que ríe* de Victor Hugo; *El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi; *La Odisea* de Homero; *Vidas paralelas* de Plutarco.

Generalmente, a la una de la tarde todo el mundo se sentaba a la mesa. En la casa de Toribio, nos cuenta éste, se comía a la española con uno que otro platillo de cocina francesa. Luego venía la siesta obligada y a las tres se regresaba al lugar de trabajo; los días de fiesta se iba a pasear en coche a la Calzada.

Se leían novelas publicadas en *La Moda*, por episodios: *Las hijas de Atanagildo, Pobre Lucía, Las hijas de Lord Eackburn*. Poco después de las oraciones de la noche, se rezaba el rosario, luego se servía la cena en el comedor (para los chicos en la cocina). Después de la cena los niños eran mandados a acostar; los grandes se reunían, todos agrupados alrededor del quinqué, y "se emprendía la lectura de algún libro, de cuando en cuando interrumpida por los comentarios que suscitaba".

Los libros que se leían eran ante todo el Antiguo y el Nuevo Testamento, para los cuales se había conseguido venia especial del señor obispo en la edición del padre Scio; *Fabiola*, del cardenal Eieseman, y del conde de Chateaubriand, *El genio del cristianismo, Los mártires, Atala* y *René*; de Julio Verne, *El viaje a la Luna, Los hijos del capitán Grant, Veinte mil leguas de viaje submarino* y algunas otras, y también, cosa un poco extraña, *El hombre que ríe*, de Victor Hugo.

Y aquí anota don Toribio algo que podría marcar la aparición de un nuevo tipo de individualidad con repercusiones para la forma de ser de la familia: el impacto de la electricidad que vino a afectar no sólo los hábitos de la lectura, sino también las formas de interacción familiar:

> Tengo para mí que en medio de los grandes servicios que ha prestado la lámpara eléctrica incandescente, ha hecho el mal de desbaratar aquellas tertulias de familia. Ni la vela ni el quinqué difundían su luz por todo el cuarto. Apenas si a dos o tres metros podía leerse cómodamente, lo demás quedaba en la penumbra, o en completas tinieblas si la pieza era grande. Las gentes tenían que agruparse dentro de un pequeño círculo, la intimidad era mayor, la controversia más animada, la comunicación de las ideas más fácil. Al hacerse la luz más potente, las gentes se dispersaron con sus rayos, ya no fue necesario agruparse; cada cual tomó su libro o su labor y se puso a pensar para sí. La tertulia familiar se acabó y se apagó al mismo tiempo la lumbre del antiguo hogar. Desde que cada uno leyó para sí, ya no hay quien lea para otros; cesó la oportunidad y con ella el deseo del comentario.[23]

El toque de la campana principal de Catedral a las diez de la noche, señalaba el toque de queda y con ello la tertulia llegaba a su fin. "Mi madre antes de acostarse iba a darnos un beso a mi hermano y a mí; yo a veces no estaba dormido y podía gozar intensamente de aquella caricia."[24]

[23] *Ibid.*, p. 80.
[24] *Ibid.*, p. 81.

El día que conoció a Laura y la familia de ésta

En 1882 conoce a Laura. Ese año, durante las vacaciones, recibe clases del padre Andrés Segura, entonces vicerrector del Seminario, para preparar su examen final en el Colegio del Estado. También establece una relación estrecha con el padre Miguel M. Arizmendi y Herrera, descendiente de buenas familias de Guanajuato, consejero, bien fundado en preceptos de la Iglesia como en la experiencia de mundo, secretario del obispo Sollano y acompañante en sus visitas pastorales. Fue el sacerdote que los casaría en 1891 a las siete de la mañana en la parroquia del Sagrario, y el que bautizaría a casi todos los hijos, "pues no obstante mis ideas en aquellos tiempos exaltados, jamás suscitó conversación sobre ellas ni dejó de demostrarme menor afecto [...]"[25]

En cuanto a su relación con mujeres, Toribio nos dice que: "En la vida retraída casi ascética que llevábamos en León y sin una hermana que hubiera llevado a casa a sus amigas, siempre había estado distante de las muchas que fueron para mí algo como un atrayente pero impenetrable misterio [...]"[26]

El año de 1882 es también el año en que León quedó unido a la capital por medio del ferrocarril, lo cual vendría a modificar viejas costumbres. En la percepción de Toribio, se podría decir que con la llegada del ferrocarril se iniciaba una nueva era. Y esta apreciación, tal vez no sin hacer un guiño al año de su primer encuentro con Laura, marcó también "una nueva era" en la vida de Toribio, la de la consagración del amor.[27]

La familia de Laura provenía de un pueblo del occidente del estado de Guanajuato, en los linderos con la región de los Altos de Jalisco.

> [San Pedro] Piedragorda [hoy ciudad Manuel Doblado] era entonces [1876] un pueblo de familias únicamente españolas, y aunque en caserío y número de habitantes y quizá en comercio San Francisco del Rincón era superior, Piedragorda le ganaba en calidad de sus familias. La proximidad de buenas haciendas así como su colocación en un punto por donde pasaban los pasajeros y mercancías para la región de los Altos le dieron alguna importancia, que no le correspondía por su industria, pues ésta se reducía a la fabricación de loza para cocina. Al construirse el ferrocarril central, las comunicaciones hicieron que los dueños de las haciendas encontraran más ventajoso establecerse en León o Irapuato.

[25] *Ibid.*, p. 181.
[26] *Ibid.*, p. 87.
[27] *Ibid.*, pp. 274 y 279.

Fue pueblo de personajes distinguidos como José Antonio Torres, compañero de Hidalgo, Juan Cayetano Portugal, obispo de Michoacán, y Manuel Doblado, gobernador de Guanajuato.[28]

A causa de la revolución de Tuxtepec, en 1876 se vivió en la zona aledaña de Piedragorda un clima de desorden e inseguridad que hizo que los dueños de las haciendas inmediatas a Piedragorda se refugiaran en el pueblo buscando seguridad, "porque el bandidaje se extendía por todas partes". Un caso típico fue "el de don Aureliano Torres, uno de los agricultores que había buscado, con su familia, auxilio en Piedragorda. Era dueño de San José de las Pilas, una de las fincas cercanas a ese pueblo por el rumbo de Arandas, en plena región de los Altos.[29]

Laura Torres, hija de don Aureliano, y futura esposa de Toribio, nació en Piedragorda el 15 de mayo de 1868 y murió en la ciudad de México el 26 de enero de 1961 a los 93 años.

Toribio relata en sus *Memorias*, 50 años después, o sea en 1933, el momento en que al verla por primera vez en 1882, al salir de misa de 12, quedó prendado de esa joven de 14 años, siendo Toribio todavía estudiante en el Colegio del Estado.

> La más joven tendría catorce años, más que una flor, era todavía un capullo y su rostro lleno de juventud y de ingenuidad, dejaba ver el alma a través de unos ojos grandes como azorados ante una cosa nueva. Aquella visión duró un minuto, nadie supo decirme quiénes eran aquellas muchachas, de dónde habían llegado y si se quedarían en la población. Yo no volví a verlas por más luchas que hice por indagar algo acerca de aquella niña de catorce años.

La familia de Laura se iría a radicar definitivamente a León en 1883. Y desde entonces asienta Toribio en sus recuerdos, "[...] el vínculo entre ambos ya no se rompió, hace cincuenta años que caminamos unidos por la vida, y la paz ha sido el premio de mutuo afecto".[30]

Hacia el matrimonio, lugar del amor y de la paz

La primera declaración formal de amor que hace Toribio a Laura por carta tuvo lugar la última semana de 1883. Ese año Toribio terminó sus estudios de preparatoria. Tiene 19 años y hace los preparativos para irse a México a estudiar en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Todo parecía estar listo; sólo una cosa lo detenía: la vinculación con su madre. Él mismo cuenta que no era tan simple abandonarla, primero por los "lazos de cariño"

[28] *Ibid.*, p. 93.
[29] *Ibid.*, pp. 96-97.
[30] *Ibid.*, p. 275.

demasiado fuertes y estrechos que lo unían a ella. Nunca había pasado una noche fuera de su casa. Y la otra razón era su salud, que aunque en general era buena, padecía de "melancolía" y de migraña, sobre todo a partir de la muerte de su último marido. Desde entonces a veces solía encerrarse en su cuarto a oscuras, sin comer. Esto, aun cuando ya todo estaba preparado para el viaje, disuadió a Toribio para irse a México. Nos cuenta:

> La antevíspera del día señalado para mi viaje, mi inquietud, mi estado nervioso especial, me impedían dormir; por primera vez en mi vida padecía yo insomnio; mi recámara estaba contigua a la de mi madre y ésta, que me había ocultado su tristeza por mi viaje, creyéndome esa noche ya dormido sollozaba con toda libertad. Yo no pude tolerar aquello y levantádome de la cama fui a dar a la de mi madre; abrazándola emocionado protesté que no me marcharía. Ella comprendió que no debía ser y trató de disuadirme; pero yo a mi vez la tranquilicé asegurándole que no iba a perder el tiempo, que estudiaría como pudiera e iría a presentar mis exámenes a México hasta terminar la carrera.[31]

Sin embargo, durante ese año que permaneció en León, Toribio sintió que perdía el tiempo y que los textos de Balmes y de Ahrens que entonces estudiaba eran demasiado limitados en sus posturas. Aquel año de 1884, por otro lado, acabó por entrar "en relaciones formales con Laura"; este hecho resultó ser el principal "incentivo" para animarse a iniciar y terminar la carrera y ponerse a trabajar "para estar en condiciones de fundar una familia".[32]

Pero no todo fue perder el tiempo. De este periodo se conservan 14 cartas que le escribe Toribio a Laura, todas sin fecha y remitidas en León. Esta correspondencia se desarrolla desde la primera en que le declara su amor, hasta la exaltación del sentimiento de la última en la que rubrica: "Tu esposo enamorado." Y externa: "Cada latido es un grito de pasión." Es la carta con la que Toribio sella la despedida antes de partir a México. Avisa que se ausenta sólo por ocho días y le recomienda que no se apure mucho. Ya aparece una razón de ser de sus escritura: poder escribir es una forma de desahogar el dolor que le oprime el corazón.[33]

La comunicación avanza con cautela. En las primeras cartas se dirige a ella como Laurita y sólo a partir de la cuarta carta la tutea. En las siguientes poco a poco irá del "Laurita de mi corazón", "ángel mío", "idolatrada Laurita", "amor mío", hasta la última de esta fase leonesa en que utiliza la expresión, "vida mía". En el resto de la correspondencia que durará todo el noviazgo introducirá variaciones que siguen más o menos en el mismo tenor: "Adorada Laurita mía", "Idolatrada Laurita mía", "alma mía", "Lau-

[31] *Ibid.*, pp. 281-282.
[32] *Ibid.*, p. 283.
[33] Fondo Toribio Esquivel Obregón, ff. 057 y 063.

rita idolatrada", "mi adorada Laurita", "amor mío" (ella se referirá a él, como "Toribio, ángel mío"). Lo que se repite más veces son los vocablos: adorada, idolatrada y ángel; junto a éstos aparece casi siempre el pronombre posesivo. Por ejemplo: "adorada Laurita mía", "idolatrada Laurita mía", y a veces, en momentos de gran exaltación sentimental, "esposa mía adorada", "idolatrada"...

Tenemos entonces este primer conjunto de 14 cartas,[34] que van de la última semana de diciembre de 1883 al mes de noviembre de 1884. Pueden quedar inscritas bajo el título: la instalación en el paraíso. Las cartas conservadas se inician, como se dijo, con la carta en que Toribio le declara su amor a Laura, hasta la última antes de preparar su viaje a la ciudad de México. Así se inicia la correspondencia de un joven que quedó prendado de una jovencita de 14 años desde que la vio y que utiliza el género epistolar para cortejarla y enamorarla y sobre todo, convencerla de la sinceridad de su amor.

Toda declaración de amor al principio se ve tapizada de incertidumbre. ¿Aceptará o no Laura su amor?, se pregunta Toribio. Éste no oculta desde el principio sus intenciones. Se tira a matar. Y como prueba de que sus sentimientos no mienten, de que son sinceros, acude a la posibilidad de que la madre de Laura lea las cartas, se introduzca en su comunicación; no teme nada pues va en serio. Su rúbrica así lo deja ver: "suyo hasta la muerte". Toribio tiene 19 años, está terminando sus estudios preparatorianos y Laura ha cumplido los 15. Ambos son hijos de familia.

La respuesta de Laurita es favorable, aunque titubeante. La grandilocuencia de Toribio no dejará de turbarla, de hacerla entrar en un círculo de inseguridad: de por qué ella y no otra; ella que se siente tan poca cosa frente a él que domina el arte del buen decir. Este sentimiento marcará la relación de ambos desde el inicio. Mientras ella balbucea su amor por él, Toribio no deja de reafirmarlo sin dejar de reclamarle a ella la expresión de amor sin condiciones. En ello contará mucho la imagen que él ha construido de ella y que perdurará a través de la correspondencia. La imagen que Toribio tiene de Laura es poderosa: "virtud de virtudes"; "angelical belleza", "la Eva del paraíso" (folio 058), "el candor de lo que no tiene todavía nombre" (folios 059, 063). Ella, sin más, llena el vacío de su existencia y sobre su amor construye un futuro cierto. Su ausencia es causa de horrible dolor, y porque la ama, sufre en consecuencia (folio 054). Se siente señalado por el destino: "mi amor ha de ser tu felicidad". ¿Por qué te resistes?, parece decirle a cada paso. La relación parece que no avanza; los gestos se reiteran. Él se ve a sí mismo como el hombre a punto de precipitarse en el abismo;

[34] *Ibidem*, ff. 050-062.

ella permanece intocable, como un ángel. Él es la luz y la fuerza; ella, la belleza, etérea y frágil.

Uno de los usos más frecuentes en esa época de la fotografía de retrato era el envío de la imagen de un ser querido con la dedicatoria como una forma de manifestar o sellar un compromiso. El momento en que Laura envía su foto a la madre de Toribio será un signo de que Laurita ha dejado de dudar, de que lo ama. Y él no deja de remarcarle: mi madre te quiere, ella te aprueba como mi esposa, está de acuerdo con nuestra relación, no dudes.

Mientras la madre, y sobre todo la hermana mayor de Laura, y poco a poco las demás, son cómplices en la relación, en cambio el padre permanece ausente por sus negocios en San Pedro Piedragorda, pero no ve con buenos ojos la relación, incluso se opone; esto aumenta la tensión en la relación de los amantes que se ven incomprendidos y obligados a una cierta "clandestinidad".

Amar es padecer en común. Ella se siente infeliz por no poder expresar todo lo que siente por él. Toribio, por su parte, le aconseja: mientras más sencillas tus palabras, tanto mejor.

Tras los momentos de armonía de los encuentros y paseos por la Calzada, Toribio exclamará exultante: "hemos convertido la tierra en un paraíso"; el mundo es su escenario, éste queda confundido con la eternidad.[35] Desde la sexta carta la rúbrica es: "tu esposo que te adora". Y la figura del corazón, asiento de los sentimientos y caja de resonancia del amor, se confundirá con la del alma. La escritura tenderá a desbordarse buscando la fusión (imposible) de las almas. De ahí el sufrimiento, y la necesidad de resolver esta "imposibilidad" por medio de las formas irónicas de "lo literario".

El ritual del matrimonio se ha hecho presente desde el comienzo mediante sus prácticas retóricas: se ven como esposos, como Adán y Eva en el paraíso. El ritual de iniciación ha sido puesto en marcha; sólo hay que esperar que la fortuna los provea, a Toribio y a Laura, de trabajo y bienestar para su consumación.

Bibliografía citada

Esquivel Obregón, Toribio, *Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908*, prólogo, estudio introductorio y selección fotográfica, Guillermo Zermeño P., Universidad Iberoamericana/Patronato Toribio Esquivel Obregón/Consejo para la Cultura de León, 1992, 475 pp.

Luhmann, Niklas, *El amor como pasión*, Barcelona, Península, 1985.

[35] *Ibid.*, folio 061.

Plummer, Ken, *Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*, Madrid, Siglo XXI, 1989.
Veyne, Paul, *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Archivo consultado

Fondo Toribio Esquivel Obregón. Acervos Históricos, Universidad Iberoamericana, México.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Abercrombie, Thomas, 413n, 420
Academia Eclesiástica de Nobles (Universidad Gregoriana; Roma, Italia), 247
Academia Mexicana de la Lengua, 424
Acatzingo: demografía de una parroquia mexicana (Calvo), 45n
Acatzingo, parroquia de, 45
Actas de las Sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano, 262n
Actopan, 329n, 331nn, 380
Acuña, 163n, 171n, 179, 180n, 190n, 193, 193n, 194, 195n, 198n
Acuña, M., 191
Adán, 505
África, 41, 362, 363, 364, 391n, 400
Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854 (Aguirre), 420
¿Agricultor o jornalero? Algunos problemas de historia social agraria (Samper), 171n
Aguascalientes (Aguascalientes), 468
Aguiar Costa Pinto, Luis de, 59n
Aguilar, Antonio, 348, 349
Aguilar, Francisco de, 395, 396
Aguilar, Manuel, 173
Aguilar, Martín Josef de, 128
Aguilar, Vicente, 182
Aguilar Cueto, Inés, 182, 182n
Aguilar y Morocho, Ignacio, 497
Aguilar y Morocho de, Pepita, 497n
Aguirre, Amado, 497
Aguirre, Carlos, 306, 401, 404, 404n, 405, 405n, 406n, 407n, 408n, 415n, 420
Aguirre, Joaquina de, 266n
Aguirre, matrimonio, 467
Aguirre, Xavier María de, 266n
Aguirre Beltrán, G., 44n
AHCM (Colombia), 313
Ahrens, 503
AHT (Colombia), 309n, 313n
Ajofrín, Francisco de, 79, 79n, 117
Alajuela (Colombia), 173n, 181, 182, 183, 191, 192, 196
Alamán, Lucas, 392n
Alas, Manuel, 290n
Álava (España), 36n
Alba: A biography of Fernando Alvares de Toledo, Third Duke of Alba, 1507-1582 (Maltby), 391n, 399
Albarracín, Priscilla, 162n
Alberro, S., 42n, 45n
Alborada del capitalismo agrario en Costa Rica, La, 169n
Alcalde, Silvestre, 242, 254
Alcalde y Fernández de Ubago, Francisco Javier (séptimo marqués de Selva Nevada), 242, 254
Alcalde y Osma González, Ana Rosa, 254
Alcalde y Osma González, Teresa, 254
Alcalde y Osma Pérez de Vargas y Cortés, Francisco Javier (octavo marqués de Selva Nevada), 241n, 254
Alcalde y Osma Pérez de Vargas y Cortés, Joaquín Antonio, 254
Alcalde y Zabalza, Donato Francisco (sexto marqués de Selva Nevada), 254
Alejandro Nevski (Eisenstein), 468n
Alemania, 22
Alfonso X, El Sabio (rey de Castilla y León, 1252-1284), 384
Alicante (España), 36n
Allende y Montemayor, Agustina, 242, 253
Almazán, Pascual, 479n, 486
Almeida Mendes, Ángela de, 367n

Alonso, Vitorio, 154n
Altiplano mexicano, 26n
Altman, Ida, 40n, 118, 208n, 225
Altos, Los (Jalisco), 465, 501, 502
Alvarado, María, 410, 411
Alvarado, María Concepción, 188
Álvares, Juan Manuel, 151n
Álvarez, María Josefa, 356
Álvarez, N., 118
Álvarez Santaló, C., 460n
Alzamora, 277n
Amado, James, 60n
Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821 (Seed), 251
Amatenango (Chiapas), 49, 50, 51
América, 22, 32, 33n, 37, 38, 40, 53, 57, 133, 203, 305, 344n, 358, 429, 440
América Latina, 18, 19, 90, 90n, 95, 96, 118, 162n, 163, 164, 164n, 170, 172n, 180n, 183, 184n, 185, 190n, 256, 257, 325n, 401
American Anthropologist, 286
American Ethnologist, 339
American Historical Review, 32n, 167n
American Journal of Physical Anthropology, 29n
Américas, las, 35, 40
Americas, The, 140n, 287
Amérique Latine, 48n, 118
Amerlan, Albert, 153n, 157
Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional (Cavieres y Salinas), 38n, 163n, 311n, 323
Amor como pasión, El (Luhmann), 490n, 505
Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne XVI^e-XVII^e siècles, 36n, 38n
Ana (madre de la Virgen María), 249
Ana (que lloró cuando le dieron la tierra), 455, 455n, 456
Ana Ygnacia (alcahueta involucrada en proceso de estupro), 150
Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas (UNAM), 456
Anales Municipales (Lima, Perú), 417n
Análisis histórico demográfico de la parroquia de San Ramón (1850-1900), Un (Fournier), 161n
Anawalt, P.R., 25n
Ancient Mesoamerica, 29
Andalucía (España), 27, 32, 33, 34, 36
Anderson, R., 117
Andes, los, 38n
Andrade, José, 244n, 250
Andrade, Juan Pablo, 408
Andújar, Jaén (España), 254
Annales, 164n
Annales de Dèmographie Historique, 48n, 51, 55n, 118
Anselmo Llorente y Lafuente. Primer obispo de Costa Rica (Apuntamientos históricos), 171n
Antequera (antiguo nombre de la ciudad de Oaxaca), 75, 79, 80, 81, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 96, 107, 115, 116, 118
Antiguo Testamento, 500
Antioquia (Colombia), 38n, 314n, 315n, 319n
Antonio (esclavo negro), 93
Anuario de Estudios Medievales, 35n
Anuario del Dr. Francia, 158
Apartado, marqueses del, *véase* Fagoaga, familia (marqueses del Apartado)
Applied Psichology Quarterly, 351n, 357
Aragón (España), 32, 33
Aragón, Francisco, 83
Aragón, Ildefonso, 83
Arana, Juan Luis de, 396
Aranda, Ricardo, 421
Arandas (Jalisco), 502
Aránzazu, cofradía de, 252
Araus, Inés, 352
Arbiol y Díez, A., 21n
Arcayos Garrote, Apolonia, 223n
Arce, José María, 338n
Archicofradía del Santísimo Sacramento (ciudad de México), 213
Archive of the Church of the Latter Days Saints (Salt Lake City), 122n
Archivo Arzobispal, (AA; Lima, Perú) 271n, 272n, 273n, 279n, 281n, 282nn

Archivo Central del Cauca (Colombia), 318n
Archivo de la Curia Metropolitana (ACM; San José, Costa Rica), 161n, 165n, 173n, 174, 178n, 181, 182n, 184n, 185nn, 186, 187n, 188nn,189n, 190n, 191n, 194nn, 196n
Archivo de la Curia Metropolitana de São Paulo (Brasil), 362n, 370nn
Archivo de la Sociedad de Genealogía y Heráldica (México), 426n
Archivo de Salubridad y Asistencia (ASA; México), 121n, 122n, 124, 124n, 128n
Archivo del Antiguo Ayuntamiento (México), 231n
Archivo del Tribunal de Justicia del Estado de São Paulo (Brasil), 362n, 369n, 370n
Archivo General de la Nación (AGN, Lima, Perú), 257, 259, 261, 264, 265n, 268n, 274n, 275n, 277nn, 278nn, 280n, 406nn, 408nn, 409n, 410n, 412n, 416n
Archivo General de la Nación (AGN; México), 21n, 35n, 40n, 42n, 55n, 120nn, 121n, 122n, 124nn, 213n, 229n, 230n, 236n, 250n, 292n, 295nn, 326n, 328nn, 329nn, 330nn, 331nn, 332nn, 333nn, 334nn, 335nn, 336nn, 337nn, 338nn, 342n, 343nn, 344n, 345n, 346nn, 347nn, 348n, 349nn, 350nn, 351nn, 352nn, 353nn, 354nn, 356nn, 379n, 380nn, 381n, 384, 391n, 393n, 395nn, 396nn, 397nn, 398n
Archivo General de la Nación (AGN, Santa Fe de Bogotá, Colombia), 314, 319
Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (AN), 228nn, 229n, 230nn, 231n, 232n, 233n, 234n, 236nn, 237nn, 238n, 239nn, 240nn, 241n, 242nn, 243nn, 244nn, 245nn, 246n, 247n, 250
Archivo General de Notarías de Puebla (AGNP), 247n, 250
Archivo General de Notarías del Distrito Federal, 297nn, 298n
Archivo General de Notarías del Estado de México, 296nn, 297nn, 298nn
Archivo General de Notarías (México), 430nn, 431n
Archivo General Militar de Segovia, (AGMS; España), 241nn, 242, 250
Archivo Histórico de Antioquia (Colombia), 309n, 319n, 320n, 321nn
Archivo Histórico de Hacienda (México), 121n
Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México (AHNCM), 209nn, 210nn, 211n, 218n, 221n, 223nn, 224nn, 225n
Archivo Histórico del Palacio de Minería (México), 294n
Archivo Histórico Municipal de Cali (Colombia), 309n
Archivo Histórico Nacional (Colombia), 320n
Archivo Judicial (México), 219n
Archivo Municipal de Hidalgo del Parral (AMP; Chihuahua, México), 35n, 40n, 53n
Archivo Nacional de Asunción (ANA; Paraguay), 138n, 142n, 149, 150n, 151n, 153nn, 156n
Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR; San José), 172n, 173nn, 190n, 191
Archivo Parroquial de Tunja (Colombia), 321n
Archivo Particular de Manuel Alas (Toluca, Estado de México), 290n, 294n
Archivum Curia Generalizia Romanum Societas Iesu (ARSI), 141n
Arcos, hacienda de, 290n
Ardit, Manuel, 21n
Arellano, marqués de, 395n
Arenga patriótica que en la plaza principal de la Capital de Puebla, por encargo de la Junta Cívica pronunció el ciudadano Rafael Espinosa, Capitán de Caballería y Secretario de la Coman-

dancia de este Estado, el 16 de septiembre de 1830, en memoria del grito de Independencia dado en Dolores el año de 1810, 487
Argentina, 164n, 183n, 190n, 192n, 193n, 194n, 285, 332n
Argote, Juan, 468
Argüello, Toribio, 182n
Arias, Juan José, 153n
Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830 (Flores Galindo), 420
Arizmendi y Herrera, Miguel M., 501
Arnao, Juana Camila, 266n
Aróstegui y Basave, María del Rosario, 240, 241, 241n
Arquidiócesis de Asunción (Paraguay), 146, 152n
Arquidiócesis de Buenos Aires (Argentina), 138
Arquidiócesis de Morelia (Michoacán), 495
Arrazola, Petrona, 95
Arrescurrenaga, Eduardo José de, 275, 275n
Arrigorrieta, María, 218n
Arrom, Silvia Marina, 17, 21n, 22n, 37n, 39n, 46n, 47n, 52n, 54n, 95, 117, 119, 123nn, 124n, 130n, 163n, 172n, 180n, 184n, 227, 227n, 229n, 230n, 240n, 250, 285, 325n, 326, 326nn, 327n, 329n, 332n, 337nn, 339, 344nn, 350n, 352n, 357, 384, 394n, 399, 401n, 420
Arroyo, Juan, 210n
Arroyo Duarte, Rosa María, 21n
Art of Private Devotion, The. Retablo Painting of Mexico (Giffords), 460n
Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII (González-Angulo), 351n, 357
Arxiu Ciocesá de Barcelona (España), 39n
Arzobispado de Bahía (Brasil), 363
Arzobispado de México, 229
Arzobispado de Oaxaca, 88, 88n
Arzobispado de Puebla, 45
Aserrí (Costa Rica), 172, 184
Assadourian, C. S., 15n, 19
Astiz, Juan Martín, 221, 221n
Asturias, 33, 34
Asunción (Paraguay), 133, 136, 137, 139, 139n, 140, 140n, 143, 144, 147n, 148, 150, 154
Atala (Chateaubriand), 500
Atlacomulco (Estado de México), 392n
Atlacomulco, hacienda de (Estado de México), 392n, 393n, 399
Atlántico, océano, 208, 429
Atotonilco el Grande (Jalisco), 335n
Atoyac, hacienda de (Huejotzingo, Puebla), 242, 243
Audiencia de Lima, 41
Audiencia de México, 373
Augurios y abusiones (textos de los informantes de Sahagún), 450n, 456
Aus den Urwaldern Paraguays zur Fahne (Jugenfeld), 153n, 158
Austria, 37
Auwers, Linda, 181n
Avances de Investigación del Centro de Investigaciones Históricas, 162n
Avances de Investigación. Proyecto de Historia Social y Económica de Costa Rica, 1821-1945, 162n
Avances del Centro de Investigaciones Históricas (Universidad de Costa Rica), 163n
Avendaño, Rosa, 311n, 322
Avilés, Teresa, 254
Ayala, Luisa, 333, 333n
Ayer Collection (Newberry Library, Chicago), 456
Ayllon, Francisco, 282, 282n
Ayuntamiento de la Ciudad de México, 235, 427
Aza, Diego Manuel de, 235
Azara, Félix de, 133, 133n, 157
Azpilcueta, Martín de, 378
Azteca mexica. Las culturas del México antiguo, 456
Aztecs, an interpretation (Clendinnen), 25n, 28n, 30n
Aztecs under Spanish rule, The: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1820 (Gibson), 28n, 44n

Aztekischer Zensus. Sur Indianischen Wirtschaft und Gesellschaft in Marquesado um 1540, 43n

B

Báez y Campos, Carlos, 482n, 486
Bajío, El (México), 388, 389, 398
Baldeón, Mariano, 270
Balmes, Jaime, 503
Balmori, Diana, 219n, 285
Balverde, Marina, 294
Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX, 420
Barba-Heredia (Costa Rica), 173
Barbagelata, José, 285
Bárbara (esclava remisa azotada por su amo), 408
Barcelona (España), 21n, 266n
Bárcenas, Manuela de las, 281, 281n
Barreiro, Vicente, 151n
Barreto, José, 266n
Barreto, Juana, 155
Barry Reay, 167n
Basin of Mexico, The: ecological process in the evolution of a civilization (Sanders *et al.*), 30n
Bassoco, Antonio, 430
Bassoco, Asunción, 430
Bassoco, conde de, 424
Bassoco, Demetria, 424
Bassoco, José María, 424, 424nn, 425, 428, 428n, 430, 430n, 435, 435n
Bassoco, Julián, 435
Bassoco, María Teresa, 425, 428
Basta. Testimonios, 421
Bautista, Juan, 93
Bazant, Jan, 392n, 393n, 399
Beatriz (esclava negra), 393
Beauvais, parroquia de (Francia), 164n
Behar, Ruth, 338, 338n, 339
Béistegui y Azcué, Félix, 473n, 486
Belard, Marianne, 440, 459, 460n
Belli, Gabrielle, 459n
Beltrán, Juan, 396
Beltrán, María, 396
Benavente, fray Toribio de (llamado Motolinía), 24n, 26nn, 27nn, 43, 443, 443n, 451nn, 453nn, 454, 454nn, 456
Benavides, Pedro, 345, 348n
Beneficencia, institución pública de (Lima, Perú), 278
Beneficencia en México, La (Peza), 131n
Benítez, Juan Inocencio, 156n
Bennassar, Bartolomé, 208nn, 225
Berdan, F. F., 25n
Bermejo, Ildefonso, 134n, 157
Bermúdez, Susy, 320n, 322
Bernal, Alonso, 208n
Bernal, Beatriz, 120n
Bernarda Josefa (doncella huérfana), 109
Bernardino Antonio (uxoricida), 331
Berthe, Jean-Pierre, 392n, 399
Bestard Camps, Joan, 181n
Bethell, Leslie, 393n, 399
Bierhorst, John, 42n
Black, John, 123n
Blacks in colonial Veracruz: race, ethnicity and regional development (Carroll), 44n
Blank, Stephanie, 285
Bocanegra, Bernardino de, 395n
Bolaños, Margarita, 181n, 184n, 195n
Boletín de Fuentes para la Historia Económica de México, 168n
Boletín de la Asociación de Demografía Histórica, 33n, 34n
Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 423n
Bolívar, Simón, 481, 484
Bolonia (Italia), 427
Bonilla, José Antonio, 333
Book of tributes, The: early sixteenth-century Nahuatl censuses from Morelos (Cline), 28n
Borah, W., 26n, 30, 51
Borda, María Josefa, 349
Bordieu, Pierre, 228, 228n, 250
Borges, Dain, 60n
Boundaries of Eros, The. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice (Ruggiero), 385

Bourdieu, 491
Bowser, Frederick, 403, 404, 420
Boyd-Bowman, Peter, 32, 225
Boyer, Richard, 45n, 306, 317n, 325, 325n, 326, 326nn, 329, 329n, 337, 337n, 339, 387
Brading, David A., 49n, 51, 219n
Branciforte, virrey de, *véase* Grúa Talamantes y Branciforte, Miguel de la (virrey de Nueva España)
Braniff familia, 289
Brasil, 48n, 59, 60, 62, 72, 118, 193n 212n, 257n, 305, 359, 360, 361, 362, 364, 367, 368, 371, 400
Braudel, Fernand, 388, 388n, 399
Bravo, río 485
Bretaña (Francia), 431
Breves reflexiones sobre los sucesos ocurridos en Lima y El Callao con motivo de la importación de artefactos (Silva Santisteban), 421
Brinckmann, Barbara, 51
Brinckmann, L., 45n, 51
Bromley, Juan, 285
Bruguière, André, 24n, 164n, 180n
Brun Martínez, G., 117
Brundage, J. A., 377n, 378nn, 379n, 384
Bucaramanga (Colombia), 319
Bucareli y Ursúa, Antonio María de (virrey de Nueva España), 76, 120
Buenavista, conde de, 232
Bueno, Gabriel, 395
Buenos Aires (Argentina), 135, 165n, 191n, 192n, 193n, 198n, 259n, 286, 313n, 340
Burgoa, Ignacio, 297n
Burgos, ciudad de (España), 254
Burgos, provincia de (España), 36n
Burillo, José Antonio, 230n, 232n, 234n, 236nn, 250
Burkett, Elinor C., 285
Burkhart, L. M., 25n, 26nn, 28n, 29n
Burns, Robert, 491
Burr, W. R., 351n, 357
Buscando un inca, 420
Bush, Barbara, 412n, 420
Bushnell, Amy, 399
Busta, La (Santander, España), 235, 252
Buxó, María Jesús, 460n
Bynum, Caroline Walker, 384

C

Caaguazú (Paraguay), 155
Caballero, Catalina, 393, 393n
Caballero, Diego, 393
Caballero, María Loreto, 354, 355, 356
Cabero, Hernando, 392n
Cabildo y vida urbana en el Medellín colonial (Rodríguez), 316n, 323
Cabrera, María, 279, 279n
Cachinero Sánchez, B., 57n
Cadena, calle de la (hoy Venustiano Carranza, ciudad de México), 229, 242
Cádiz, ciudad de (España), 243, 435
Cádiz, provincia de (España), 36n, 243
Caín, 480
Caja de Su Majestad, 213
Calapiz, Francisco, 237nn, 238n, 239nn, 240nn, 241n, 242nn, 243nn, 244nn, 250, 428, 430n, 431n
Calapiz, Francisco Miguel, 244n, 250
Calderón, Gregorio, 172
Calendario manual y guía de forasteros para el año de 1780, 433
Cali (Colombia), 309, 310, 310nn, 311, 313, 317
California (Estados Unidos), 26n
California Law Review, 26
Calimaya (Estado de México), 379
Calisto, Marcela, 255n, 285
Callejo, Bernardo María del, 472n, 486
Calnek, E. E., 25n, 26n, 27, 28n
Calvo, Thomas, 22n, 45nn, 46n, 51, 117, 189, 190n, 440, 459, 466n
Cambray (país de Gales), 431
Cambridge History of Latin America, II, The. Colonial Latin America, 393n, 399
Cambridge University Press, 21n
Camilo José (violador y asesino), 331

Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856 (Pastor), 51, 118
Campo Santo de San Lázaro (ciudad de México), 254
Campos, 277
Camposortega Cruz, S., 57n
Canchal, mina del, 298
Cancian, Francesca M., 285
Candado, María Concepción, 134n
Candido, Antonio, 59n
Cánepa, Julián, 408
Cano, Moctezuma, 224
Cánovas, Manuel, 498
Cantarranas, hacienda de (Huejotzingo, Puebla), 242, 243
Cañas, José María, 169, 174, 182
Capilla de Burgos, cementerio de San Francisco, 252, 253
Capitanía General de Chile, 38n
Capitanía General de Guatemala, 49
Capulín, mina del (Sultepec, Estado de México), 297
Caracas (Venezuela), 285
Carazo, Manuel J., 196
Cárdenas, Baltasara, 273, 273n, 274, 279, 280
Cárdenas, Rosa Catalina, 152
Cardoso, Ciro F. S., 168n
Care of the State, In: health care, education and welfare in Europe and USA in the modern era (De Swaan), 131n
Caretas (semanario; Lima, Perú), 413n
Caribe, el, 412n
Carleton University, 325, 325n
Carlos Antonio López, obrero máximo (Pérez Acosta), 141n, 145n, 158
Carlos IV (rey de España; 1788-1808), 53, 425
Carlyle, Thomas, 491
Carmagnani, Marcello, 401n
Carmen, mina del (Sultepec, Estado de México), 297
Caro, Josefa, 348, 349
Carranza, Mariano, 271
Carrasco, P., 28, 28n, 31n
Carreño, Alfonso, 396, 397
Carrera, Josefa, 335n
Carroll, P. J., 44n
Cartagena de Indias (Colombia), 305, 309, 310, 310n, 311, 312, 312n, 314
Cartago (Costa Rica), 173n, 179, 181, 182, 183, 188n, 191, 192, 194n, 196n
Cartas de relación (Cortés), 456
Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616 (Otte), 226
Carvajal, D., 191
Casa Concha, marqués de, 266n
Casa de Aldeco (antigua Antequera, hoy Oaxaca), 83
Casa de Cuna (ciudad de México), 120
Casa de doña Petra (antigua Antequera, hoy Oaxaca), 95
Casa de Moneda de México, 221, 231, 294
Casa de San Agustín (antigua Antequera, hoy Oaxaca), 83
Casa de Santa Catarina (antigua Antequera, hoy Oaxaca), 94
Casa de Santo Domingo (antigua Antequera, hoy Oaxaca), 109
Casa del Hospicio de Pobres de México, 121n
Casado de Miranda, Antonio, 344
Casagrande, Carla, 377n, 384
Casanova Vasconcelos, Miguel de, 222n
Casarín, Petra, 94, 95
Casey, J., 37n, 38nn, 39n
Castañeda, Carmen, 156, 156n, 157, 164n, 165
Castañiza, primer marqués de, 424, 430
Castañiza, segundo marqués de, 430
Castañiza, Teresa, 430
Castellamare (Italia), 369
Castellón (España), 36n
Castigos del Rey don Sancho, 377
Castilla (España), 78, 210, 218, 231, 375
Castilla la Nueva (España), 33
Castilla la Vieja (España), 33
Castillas, las (España), 32, 35, 36
Castillo de Escudero, Luz, 295, 295n
Castrejón, Gertrudis, 353
Castro, José María, 188

Castro, Silvia, 181n
Castro-Marim (Brasil), 363
Castro Cid, Miguel de, 209n, 210n
Castro Gutiérrez, Felipe, 351n, 357
Castro Martín, T., 57n
Cástulo de Alatriste, Miguel, 478, 478n, 487
Cataluña (España), 32, 33, 38n, 459n
Catarina Josefa (expósita), 94
Catedral de Asunción (Paraguay), 147n
Catedral Metropolitana (ciudad de México), 500
Cavada, cura, 435
Cavieres, Eduardo, 38n, 164n, 177n, 180n, 185n, 189, 190n, 311n, 323
Cementerio de Jesús Nazareno, 373
Censo de 1820 (Brasil), 63, 64, 68
Censo de 1843-1844 (Costa Rica), 168, 168n, 169, 175n, 176n
Censo de Bucareli (México, 1977), 76
Censo de Floridablanca (España), 33
Censo de Revillagigedo, 54n, 76
Censo Nacional de 1846 (Paraguay), 149
Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México, 373
Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 207
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (México), 459, 459n
Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Costa Rica, 161, 166n, 168n
Centroamérica, 168n
Cerdas, Dora, 163n, 164n
Cervantes de Salazar, Francisco, 444, 444n, 454, 454n, 456
Cervantes, familia, 220n
Cervantes, Leonel de, 213
César, Cayo Julio, 486
Céspedes de Cárdenas, doctor, 208n, 214
Cevallos, Jesús, 296n, 297n
Chacón, Francisco, 181n
Chacón, Juan Vicente, 185
Chalco (Estado de México), 230, 234, 329nn
Chamorro, José Antonio, 182
Chance, J., 80, 80n, 83
Chandler, D. S., 131n
Chaney, Elsa, 401n, 420
Chase, Bradley L., 124n
Chateaubriand, François-René, vizconde de, 500
Chaunu, P., 31n, 32n
Chautla, hacienda de (Puebla), 243
Chavarría, Doriam, 162n, 163n, 171n, 179, 180n, 190n, 193, 193n, 194nn, 195n, 198n
Chavero, Juan Eusebio, 224n
Chaves, Julio César, 135n, 136n, 141n, 158
Chavés, Petrona, 153n
Chaves, Vicente, 154n, 155n
Chiapas (México), 55
Chiautla (Puebla), 246
Chicoloapan, 28n
Chihuahua (México), 339
Chile, 158, 164n, 190, 190nn, 285
"China de Sudamérica" (nombre dado a Paraguay), 133
Cholo y el Perú, El: introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizo y su destino cultural (Varallanos), 422
Cholula (Puebla), 29n, 454
Church and Society in Latin America, The. Selected papers from the conference at Tulane University, 158
Church curts, sex and marriage in England, 1750-1640 (Ingram), 164n
Church of the Latter Days Saints (CLDS), 122n
Cidade de São Paulo, A: povoamento e população 1750-1850 (Marcilio), 59n
Cieneguilla, La (hacienda; Lima, Perú), 275
Cities and Society in Colonial Latin America, 285, 286, 421
Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia, 117
Clara Josefa (huérfana; miembro de una familia "fracturada"), 94
Clendinnen, I., 25n, 28n, 30, 30n

Cline, S. L., 27n, 28n, 42n, 43nn, 44n
Cobián, Toribio, 209n
Codex Cempoala (o *Zempoala*), 444n, 456
Codex Mendoza, The (Berkeley), 25n
Códice Chimalpopoca, 42n
Códice Florentino, 28n, 444, 444n, 450n, 456
Códice Magliabecchiano, 444nn, 452, 452n, 453n, 456
Códice Mendocino, 452, 452n, 456
Códice Mendoza, 26, 27, 28n
Códice Tudela, 445n, 453n, 456
Códice Xólotl, 444n, 448n, 454n, 455, 456
Códices Matritenses, 450
Código Civil de 1888 (Costa Rica), 172n
Código Civil (Perú, siglo XIX), 418n
Código Criminal del Imperio (Brasil; 1822-1899), 359
Código Criminal del Imperio de Brasil de 1830, 365
Código Criminal do Imperio do Brasil, 365n
Código Fhilippino ou ordenações e leis do Reino de Portugal, recopilada por mandado dél rei D. Philippe I, 361n
Código Filipino u Ordenaciones y Leyes del Reino de Portugal (Brasil), 361, 365
Código General de la República de Costa Rica (1841), 172n, 189n, 195
Código General de la República (Costa Rica). Emitido en 30 de julio de 1841, 172, 195n
Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859, 421
Colección de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos (Perú), 421
Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana (AGN, México), 456
Colégio das Artes da Companhia de Jesus (Coimbra, Brasil), 363n
Colegio de Alost (Bélgica), 247
Colegio de Jesuitas de Stonehurst (Inglaterra), 244, 247
Colegio de la Caridad (ciudad de México), 213
Colegio de México, El, 289, 309n
Colegio de Minería (ciudad de México), 290
Colegio de San Carlos (Asunción, Paraguay), 139n
Colegio de San Juan de Letrán (México), 426
Colegio del Estado (Guanajuato), 501, 502
Colegio Guadalupe (Lima, Perú), 415n
Colegio jesuita de Stonehurst, 244
Colegio Seminario de San Carlos (Asunción, Paraguay), 138, 141
Coleta Millán, María, 296
Colombia, 181
Colonial Culhuacan, 1580-1600: a social history of an Aztec town (Cline), 42
Colonisation de l'imaginaire, La: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVI^e-XVIII^e-siècles (Gruzinski), 28n
Coloquio El Arte y la Vida Cotidiana, Instituto de Investigaciones Estéticas (UNAM), 225
Coloquio Historia de la Familia (VIII Congreso de Historia Colombiana, Bucaramanga), 311n
Comerciantes y damas principales de Cartago (1750-1820). La estructura familiar y el marco material de la vida cotidiana (Moya), 162n
Comercio, El (Lima), 408n, 413n, 416, 416n, 417
Comisión Historia de la Familia del VIII Congreso de Historia Colombiana (Bucaramanga, Colombia), 318n, 322
Compañía de Soledad Gutiérrez del Rivero y Tomás Gillow, 243n
Compañía Minera de Sultepec (Estado de México), 293n
Compañía Química y Anexas (Sultepec, Estado de México), 292
Comparative Studies in Society and History, 158, 285, 286, 421
Compêndio narrativo do Peregrino da América (Marques Pereira), 360, 360n

Compilación de las vistas fiscales por los Drs. José Gregorio Paz Soldán y Manuel Toribio Ureta, 421
Concepción (Paraguay), 137, 140, 143
Concilio de Trento, 24, 35, 165, 306
Conde de Jala, *véase* Rodríguez Sáenz de Pedroso, Manuel (primer conde de Jala)
Condiciones biológicas de la población prehispánica de Cholula, Puebla, Las (Mancilla), 29n
Conferencia América 92 (São Paulo, Brasil), 60n
Conferencia Episcopal Paraguaya, 158
Conferencia Internacional sobre Género y Familia (El Colegio de México), 255n
Conferencia Poblamiento de las Américas (Veracruz), 33n
Conferencia sobre Familia y Vida Privada, Siglos XVI a XIX (UNAM-El Colegio de México), 385
Conferencia sobre Historia de la Salud y de la Nutrición en las Américas (Columbus, Ohio), 30n
Confesionario (Molina), 165n
Conflictos agrarios en una época de transición. La Meseta Central 1850-1900 (Castro), 181n
Congregación de las Hermanas de la Caridad (México), 246
Congreso de la American Historical Association (Chicago), 422
Congreso de la Unión (Paraguay), 141n
Congreso "Los Andes en el siglo XVIII" (París), 422
Congreso Nacional de Investigación Histórica (CONCYTEC; Lima), 285
Connaughton, Brian F., 441, 471
Conquistadores y pobladores de Nueva España. Diccionario autobiográfico, sacado de los textos originales (Icaza), 226
Consecuencias..., Las (Potthast), 137n
Consejo de Indias, 344n
Consejo Nacional de Población (México), 19, 48n, 52n
Consejo Real de Portugal, 364n
Constitución de 1891 (Brasil), 367
Constituições Primeiras do Arcebispado de Bahia, 363n
Consulado de México, 235
Contemporary theories about family, 351n, 357
Continuity and Change, 21
Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists (Noonan), 385
Contreras, María Gertrudis, 345, 346, 347
Convento de Regina Coeli, 234, 235, 252
Convento de San Jerónimo, 252
Convento del Dulce Nombre de Jesús de Religiosas Carmelitas Descalzas (Querétaro), 235, 252
Convento de Jesús María y José (Morelia), 252
Convento de Santa Teresa (Querétaro), 233
Convictorio San Carlos (Lima, Perú), 415n
Cook, S. F., 26n, 30, 51
Cooney, Jerry W., 138n, 141nn, 157
Copan (Honduras), 29n
Cope, D. Robert, 117, 355n, 357
Cora, José María, 472n, 474n, 486n, 487
Cordero, Francisca, 172, 173
Córdoba (Argentina), 191n, 192n, 193n, 198n
Córdoba (España), 36n, 39
Córdoba (Veracruz), 44
Córdoba, Luis de, 208n
Córdoba de la Llave, R., 35n
Córdova Nestares, Manuel de, 268, 268n
Coria, José María, 333n
Corintios, primera epístola del apóstol San Pablo a los, 21n
Corona, María Michaela, 335
Corro, María Antonia del, 94
Cortés, Hernán, 43, 451, 451nn, 453n, 455, 455nn, 456
Coruña, La (España), 36n
Cosamalón, Jesús, 401n, 413n, 420
Coser, Lewis, 402n, 407, 416n, 420
Cosío, José Vicente, 294n

Costa Rica, 161, 162n, 163n, 164, 166, 166n, 168n, 169, 171nn, 172n, 179, 181, 182, 188, 195n, 198n
Costa Rica (1800-1850). El legado colonial y la génesis del capitalismo (Molina), 168n
Costa Rica antes del café (Gudmundson), 168n
Coste, Francisco, 338n
Cotton fields of Paraguay and Corrientes, The. Being an account of a tour through these countries, preceded by annals of... (Mulhall), 134n, 158
Cousin Bernard, 459n, 461
Couturier, Edith, 47n, 172n, 209n, 226, 249n, 250, 251, 285
Covarrubias, Sebastián, 142n
Coyoacán (México), 230n, 329n, 431, 433, 435, 436
Crime and the administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810 (Haslip), 385
Cristo, 120
Cristóbal (esclavo negro), 393
Critical Perspectives (Thompson), 168n
Croix, marqués de (virrey de Nueva España), 389
Crónica de la Nueva España (Cervantes de Salazar), 456
Cruelty and Companionship. Conflict in Nineteenth-Century Married Life (Hammerton), 184n
Cruz, mina de la (Sultepec, Estado de México), 297
Cruz Verón, Ana de la, 151n
Cuadernos de Ciudad, 40n
Cuadernos del Museo Histórico Juan Santamaría, 163n
Cuauhtémoc, 455
Cuba, 164n, 190, 190n, 193n
Cuenca (España), 36n
Cuenca, Hernando de, 393
Cuernavaca (Morelos), 27, 328n, 329nn, 331n, 332n, 336nn
Cuerpo de Pardos (Costa Rica), 193
Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas (López Austin), 452n, 456
Cuerpo y el gesto entre los antiguos nahuas, El (Escalante), 443n
Cueva, Ramón de la, 245nn, 250
Cuevas, Miguel Antonio, 396
Cuevas, Ramón Antonio, 344
Curia Metropolitana de São Paulo (Brasil), 367
Cusco (Perú), 414n

D

Dachner, Yolanda, 162n
Dalarun, Jacques, 377n, 384
Dávalos, Juana, 151n, 158
Dávalos, Serafina, 158
Davies, Keith, 121n
Davis, Natalie Zemon, 385
De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820 (Pescador), 52n, 118, 226, 251
De La Fuente, 278n
De la Pedraja, René, 314n, 315n, 322
De las Bárcenas, Manuela, 281, 281n
De Landa, Diego, 43
Decoud, Miguel, 156n
Decretum in Corpus juris Canonici, 377, 385
Delgado Camargo, Andrés, 230n, 231n, 250
Delphy, Christine, 347n, 357
Demografía histórica de la ciudad de Tunja, 1750-1819 (Avendaño), 311n, 322
Demografía histórica en España, 19, 23n, 33n
Departamento de Historia, Brandeis University, 119
Departamento de Historia, Universidad de São Paulo (Brasil), 359n
Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 423, 489
Derecho de familia en el Código Civil peruano, El (Valverde), 287
Desarrollo y Sociedad (CEDE, Uniandes), 314n, 322
Descalzi, Nicolás, 134n, 158
Development of the family and marriage in Europe, The (Goody), 34n, 285

Diablo, el, 338, 339, 464
Diario de Nicolás Descalzi (Descalzi), 134n, 158
Diario del Imperio (México), 294n
Diario del viaje que hicimos a México (Ajofrín), 117
Díaz, Ana, 396
Díaz, Pedro, 319
Díaz, Porfirio, 247, 251
Díaz de Lara, Dimas, 429
Dibble, Charles E., 455, 456
Diccionario de la legislación peruana, 420
Diccionario de la Real Academia, 142n
Diccionario Porrúa, 247n
Diez de Sollano (obispo), 495
Dinastía de los conquistadores, La. La crisis del poder en la Costa Rica contemporánea (Stone), 168n
Diócesis de León, Guanajuato, 495
Diputación Territorial de Minería de Taxco, 294, 294n
Dirección General de Estadística (México), 54n
Disappearance of the Dowry. Women, Families, and Social Change in São Paulo, Brazil (1600-1900) (Nazzari), 163n, 286
Discurso en el aniversario del diez y seis de septiembre, pronunciado en Puebla por el Lic. D. Pascual Almazán, 486
Discurso encomiástico pronunciado en el paseo nuevo de esta ciudad, la tarde del 14 de septiembre del presente año, por el Sr. Auditor de guerra, Lic. D. Manuel García Aguirre, en solemnidad del aniversario del triunfo de Tampico, 487
Discurso patriótico pronunciado por el Lic. D. José María Cora, en Puebla a 16 de septiembre de 1839, 487
Discurso patriótico que en la plaza principal de la capital de Puebla, por encargo de la Junta Cívica, pronunció el Señor Diputado del honorable Congreso del Estado, Lic. Bernardo María del Callejo, en 16 de septiembre de 1829, en memoria del mismo día del año de 1810, 486-487.
Discurso pronunciado el día 16 de septiembre de 1851 por el Licenciado Andrés José Nieto, 487
Discurso pronunciado por el Sr. Prefecto de Tlapa, D. Francisco Villanueva, en la Ciudad de Tepeaca, el día 9 de abril de 1949. En celebridad del aniversario de la primera batalla dada en sus inmediaciones por el Ejército Trigarante el año de 1821, y en el acto de colocarse las armas nacionales por los Ilustres Ayuntamientos de Tecamachalco y Acatzingo sobre el antiguo monumento que ecsiste en la plaza, levantado por el conquistador Fernando Cortés en 1520, 488
Discurso que el Ciudadano Licenciado Carlos Báez y Campos pronunció en Puebla el 27 de setiembre de 1851, 486
Discurso que en celebridad del aniversario del diez y seis de septiembre pronunció el ciudadano Antonio Rojas, síndico del Ayuntamiento de este pueblo de Santa Cruz Tlacotepec, 488
Discurso que en la Festividad Nacional de Puebla del 16 de setiembre de 1833, pronunció el C. Lic. José Rafael Izunza, Diputado en el Honorable Congreso del Estado, y Coronel del 2º Batallón Cívico del Estado, 487
Discurso que en la plaza principal de la capital de Puebla pronunció el Tesorero General de Rentas del Estado, Ciudadano Juan N. Reyero. En celebridad del glorioso 16 de septiembre de 1810, 488
Discurso que pronunció el 16 de septiembre de 1828 aniversario del glorioso grito de Dolores, ante las Supremas Autoridades y el pueblo de la Ciudad de Puebla de los Ángeles el C. Bernardo González Pérez de Angulo, patriota antiguo, Audidor (sic) *Honorario del Ejército, Comisario General Provisional en este Estado*, 487

Distrito Federal (México), 55, 460
Doblado, Manuel, 502
Doctor Francia, *véase* Rodríguez de Francia, José Gaspar
Doctor Francia visto y oído por sus contemporáneos, El (Vázquez), 159
Documentos personales, Los. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista (Plummer), 491n, 506
Dolores Hidalgo (Guanajuato), 50, 51
Domestic tyranny, the making of american social policy against family violence from colonial times to the present (Pleck), 339
Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts (Scott), 421
Domínguez, Ignacio Antonio, 435
Domínguez, Sebastián, 435
Don Tomás (*tlatoani* de Huitzilac), 27
Dorantes de Carranza, Baltasar, 225
Dorchester Oxon (Inglaterra), 247
Dorothea (niña de 3 meses, habitante de la casa de Santa Catarina), 94
Dr. Francia von Paraguay, geschildert wahrend eines vierjahrigen Aufenthaltes in dieser Republik, nebst den nothigen Erlauterungen uber die sudamerikanische Revolution (Robertson), 159
Drinking, homicide and rebellion in colonial Mexican villages (Taylor), 340, 343n, 358
Dubert, I., 21n, 31n, 36n, 37n, 39n
Dublán, Manuel, 36n, 37n, 54n, 131n
Dueñas, G., 117
Dulces Nombres de Jesús, Los, mina (Sultepec, Estado de México), 297
Duncan, Kenneth, 168n
Dupaquier, H., 162n
Dupâquier, J., 14n, 19
Durán, fray Diego, 449n, 456
Durán, Pablo, 334
Durango (Durango), 430
Durango (México), 54
Dutton, D., 351n, 357
Dykerhoff, U., 28n

E

Echave y V. de León, Dolores, 253
Echegaray, José Ignacio, 456
Echevarría y Bengoa, Juan de, 276, 277n
Echeverría, Juan Fernando, 188
Eco de Puno, El (Puno, Perú), 283n
Economía, 421
Educación de los antiguos nahuas, La (López Austin), 449n, 456
Eguiara, Francisco de, 426
Eieseman, cardenal, 500
Eiras Roel, Antonio, 21n, 34n
Eisenstein, Sergei Mijailovich, 468n
Elegía erótica romana, La. El amor, la poesía y el Occidente (Veyne), 491n, 506
Elisa Lynch (Valera), 134n, 159
Elizalde (familia diezmada por la viruela), 433
Elkins, Stanley M., 392n, 399
Els ex-vots pintats (Parés), 460n
Elvira (esclava negra), 393, 393n
Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas (Taylor), 385
Emigrantes y sociedad. Extremadura y América en el siglo XVI (Altman), 225
Emigrants and society in Extremadura and America in the sixteenth-century (Altman), 40n
Encarnación (Paraguay), 149
Encarnación (promotora de estupros), 150, 151
Encomenderos of New Spain, The (Himmerich), 1521-1555, 226
Enrico (niño indio hospedado en la Casa de Aldeco), 83
Enrique, María Saturnina, 156n
Enríquez, Francisco, 162n
Ensayos de historia social colombiana (Jaramillo), 309n, 322
Escalante, Pablo, 440, 443, 444n, 445n, 450nn, 452nn, 456
Escandón, familia, 289
Escazú, parroquia de (Costa Rica), 167
Esclavitud africana en América Latina y el Caribe, La (Klein), 421

Esclavo africano en el Perú colonial, 1520-1650, El (Bowser), 420
Escuela Nacional de Jurisprudencia (ciudad de México), 493, 499, 502
Eslava, Gregorio, 345, 348
España, 14, 21, 22, 23, 24, 32, 33n, 34n, 35n, 36, 37, 49, 57, 57n, 78, 135, 167, 181, 208, 242, 243, 254, 266n, 382, 395, 404, 435, 460n, 478
España del Siglo de Oro, La (Bennassar), 225
Esparza (Costa Rica), 180, 181
Esparza, María Josefa, 334n
Especulo, 377
Espínola, Ramona, 153n
Espinosa, Chepa, 397, 397n
Espinosa, José, 335n
Espinosa, Juan José, 153
Espinosa, Rafael, 472n, 487
Espinosa, Ygnacio Dionisio, 397n
Espinoza, Cayetano, 410, 411, 412
Espíritu Núñez, José, 151n
Esquibel, Manuel, 266n
Esquivel, Anastasio, 499
Esquivel Carlín, Toribio, 495
Esquivel Obregón, Enrique, 495
Esquivel Obregón, Toribio, 441, 442, 489n, 489, 489n, 490, 491, 492, 492n, 493, 494, 495, 495n, 496, 496n, 497, 497n, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505
Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne (Humboldt), 41n
Essays in Populaltion History: Mexico and California (Cook y Borah), 51
Estado de México (México), 205, 290n, 291, 292n, 293, 298
Estado español en las Indias, El (Ots), 339
Estados Unidos, 56, 60, 164, 295, 392, 468, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 486
Estrada, Alonso de, 213
Estratificación socio-racial y económica de Costa Rica: 1700-1850 (Gudmundson), 171n
Estudio demográfico de la parroquia de la Inmaculada de Heredia, 1752-1869 (Vargas y Soto), 162n
Estudio histórico demográfico de algunas familias del Valle Central, 1650-1850 (Albarracín), 162n
Estudios Demográficos y Urbanos, 57n, 117, 118, 385
Estudos Econômicos, 34n
Europa, 13n, 14n, 23, 23n, 27, 30, 32, 36, 41, 56, 78, 103, 133, 163, 170, 183, 183n, 198, 286, 416n, 477, 499
Euzkadi, *véase* Vasco, País
Eva, 504, 505
Eversley, D. E. C., 19
Evolución urbana de la ciudad de Lima (Bromley y Barbagelata), 285
Excelentísimo Cabildo de Lima, 275
Extinción de la artesanía gremial, La (Castro), 351n, 357
Extremadura (España), 32, 33, 34, 36
Exvoto de Provence. Images de la religion populaire et de la vie d'autrefois (Cousin), 459n
Eyzaguirre, Sra., 433

F

Fabiola (Eiseman), 500
Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (México), 443n
Fagoaga, familia (marqueses del Apartado), 229, 289
Família brasileira, A (Mesquita Samara), 364n, 367n
Família e sociedade na Bahia do século XIX (De Queirós M.), 60, 61
Familia en el mundo iberoamericano, La, 118, 205, 226
Familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX), La, 31n, 32n, 38n
Familia regulada con la doctrina de las Sagradas Escrituras, La (Arbiol y Díez), 21n
Familia y poder en Nueva España, 41n, 42n
Familia y sexualidad en Nueva España, 26n, 45n, 46n, 164n
Famílias e grupos de convivio, 60n, 367n

Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX, 9, 38, 47, 118, 164, 184, 251, 311, 322, 423
Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality (Flandrin), 385
Family and frontier in colonial Brazil: Santana de Parnaíba, 1580-1822 (Metcalf), 60n, 61n, 62n
Family and Society. Selections from the Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, 181n, 250
Family forms in historic Europe, 19, 117, 118
Family in the Western world, The. From the black death to the industrial age (Gottlieb), 161
Family life and illicit love in earlier generations (Laslett), 19
Family of Bahia Brazil, 1870-1945, The (Borges), 60n
Family, sex and marriage in England 1500-1800, The (Stones), 161n
FAPESP (Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo), 359
Farriss, N.M., 28n
Felaweg, H., 28n
Fernández, Ma. Virginia, 162n, 176n
Fernández, Pacífica, 187-188
Fernández de Lizardi, José Joaquín, 381, 382n, 385, 499n
Fernández de Recas, Guillermo S., 230nn, 251
Fernández Gil, José, 429, 432, 433
Fernando III el Santo (rey de Castilla y León), 376
Fernando VII (rey de España, 1808 y 1814-1833), 253
Ferrete, María, 353
Ferrón, José Antonio, 379
FES, 309n
Fez (Marruecos), 396
Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France (Davis), 385
Figueroa, Francisco, 347
Figueroa, Juana, 109
Figueroa, María Manuela, 109
Filipinas, 218n, 434
Filipinas, bandera de, 355
Flandes, 431
Flandrin, Jean-Louis, 164n, 181n, 183, 185n, 198, 374n, 385
Fliess, Kenneth H., 60n
Florencia, F. de, 466n
Florencia (Italia), 286
Flores Galindo, Alberto, 401n, 404, 413n, 414, 415, 415n, 419n, 420
Flores, Bárbara de, 316
Florida, La (Estados Unidos), 391
Floxas, Joaquín, 151
Fomento y Obras Públicas, fondo Minas y Petróleo, 295nn
Fondo para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología del Banco de la República de Colombia, 309n
Fondo Toribio Esquivel Obregón (UIA, México), 503n, 506
Forbidden History, 164n
Forgues, M.L., 153n, 158
Formación y desintegración de la hacienda de San Francisco de Borja (Reyna), 251
Forster, Robert, 181n, 250
Fournier G., Eduardo, 161n, 162n, 163n, 168n, 172n, 191n, 195n, 196n
Fout, John C., 164n
Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion (Bynum), 384
France, 181
France d'Ancien Régime, La. Études reunies-en l'honneur de Pierre Goubert, 34n
Francia, 22, 25n, 31, 37, 38n, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142n, 143, 164n, 181, 388, 459n, 461
Francia, ley de (Paraguay), 138
Francisca Antonia (pequeña hija de alcahueta), 150
Francisco Gerónimo (alcohólico y uxoricida), 329, 330
Francisco Vicente (niño indio hospedado en la Casa de doña Petra, Oaxaca), 95

Franco, Alonso, 393, 394
Franco, José, 398n
Freyre, Gilberto, 59, 59n, 60, 62, 73
Friedberg, Emil, 385
From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940 (Tutino), 390n, 400
Frost, Elsa Cecilia, 392nn, 399
Fuentes y Guzmán, Francisco de, 397n
Fuentes, Julio, 462
Fuero de Cáceres, 376, 376n
Fuero de Coria, 376n
Fuero de Cuenca o Conquense, 376nn, 385
Fuero de Guadalajara (1219), 385
Fuero de Heznatoraf, 376n
Fuero de Zorita de los Canes, El, 376n
Fuero Juzgo en latín y castellano (cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española), 375, 376, 376nn, 385
Fuero Placentino, 376n
Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares (Sánchez), 385
Fueros de la Novenera, Los (el manuscrito núm. 944 de la Biblioteca de Palacio...), 386
Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes, 385
Fueros municipales de Cáceres su derecho público, Los (Lumbreras), 376n, 385
Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Selva Nevada, sus conventos y sus arquitectos (Grobert y Muriel), 251

G

Gabriel (niño indio, criado de la casa de Feliciano Larrazábal, Oaxaca), 94
Gabriel (niño indio, sirviente en la Casa de Laso, Oaxaca), 81
Gacto, E., 31n, 35n
Galiano, Bernardo, 154n
Galicia (España), 31n, 32, 33, 34, 34n, 36, 38
Gallardo, Joaquín, 233
Gallardo, María de Jesús, 189
Gallos, Los (Lima, Perú), 272
Gálvez, conde de, 427
Gama Lima, Lana Lage, 360n, 367n, 372n
Gamboa, J., 29n
Ganster, Paul, 285
Ganuza, Juan Joseph de, 430, 431, 433, 434
Ganuza, Pedro Joseph, 426, 427, 434
García, Alejo, 350
García, Casimira, 465
García, Gregoria, 282, 282n
García, Manuel, 416
García, Modesta, 156n
García Aguirre, Manuel, 475n, 487
García Calderón, Francisco, 418nn, 420
García Castro, Mary, 401n, 420
García González, F., 117
García Icazbalceta, Joaquín, 131n
García Panés, Pedro, 138
García y Osio, Matilde, 253
Garibay, Ángel María, 456
Garnica y Legaspi, Antonio de, 397, 397n
Gastón, Alfredo, 419n, 421
Gelles, R. J., 351n, 357
Gelman, J., 118
Gelves, marqués de, 398n
Gender and Disorder in Early Modern Seville (Perry), 385
Genealogías de Cartago (Sanabria), 168n
Genealogical Society of Utah, 51, 53n, 136, 137, 140, 146
Generations of Settlers (Samper), 171n
Genio del cristianismo, El (Chateaubriand), 500
Génova (Italia), 266n
Genovese, Eugene D., 392n, 399
Genus, 57n
Geo. B., 296n
Gerais, minas (Brasil), 48n, 60
Gerona (España), 36n
Gibson, C., 28n, 44n
Giffords, Gloria, 460n
Gil del Valle, Isabel, 318
Gill, Lesley, 401n, 407, 414n, 421

Gillow, Eulogio Gregorio, 204, 245, 246, 246nn, 247, 251, 253, 254
Gillow, José María, 254
Gillow, Juan, 244
Gillow, Tomás, 243, 243n, 244, 244nn, 245, 245n, 246, 246n, 247n, 253, 254
Gillow y Phillips (Sociedad relojera), 244
Giraud, François, 46n, 53n
Glass, D. V., 19
Glave, Luis Miguel, 401n, 414nn, 421
Gobierno del Estado de Sinaloa (México), 295n
Godoy Ziogas, Marilyn, 151n, 158
Goffman, Erving, 392n, 399
Golondrina, mina de (Mineral del Cristo, Estado de México), 290n
Gómez, Domingo Lorenzo, 154n
Gómez, Ildefonso, *véase* Gómez Bárcena, Ildefonso Antonio
Gómez, Josef Antonio, 94
Gómez, María Manuela, 151n
Gómez, Rosalía, 294
Gómez Bárcena, Ildefonso Antonio, 228, 231
Gómez de Valencia, Ana, 426
Gómez G., Jenny Lilia, 292n, 293nn,
Gómez Moriana, Antonio, 387n
Gómez Rodríguez de Pedroso Bárcena Soria, Antonia Josefa María de la Concepción Rafaela Albina Tomasa de Jesús (primera marquesa de Selva Nevada), 228, 229, 229n, 230n, 231, 232n, 234n, 235, 236, 236nn, 249, 251
Gonzaga Estrada, Zenón Luis, 297n
Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 35n, 38n, 40n, 47n, 48n, 51, 118, 186n, 189n, 202, 203, 205, 207, 225, 226, 229n, 238n, 251, 303, 311n, 322, 344n, 357, 373n, 391n, 399, 439, 456
González, Alfonso, 163n, 164n, 171n, 176, 176n, 177, 177n, 178n
González, Ángela, 468
González, J. Natalicio, 158
González, N., 151n
González, Rafael, 398, 398n
González-Angulo Aguirre, Jorge, 351n, 357
González Cosío, Fermín, 246n, 250
González de Arnáez Mansolo, Dionisia, 210, 210n
González de Cellorigo, Martín, 208
González Leal, Mariano, 225
González Martínez, E., 118
González Montes, Soledad, 325n, 329n, 331n, 335n, 339
González Navarro, Moisés, 131n
González Pedroso, Juan, 243
González Pérez de Angulo, Bernardo, 472, 487
González Torres y Domingo, Ana María, 254
González Villalón, Francisca, 194
Goodman, L. W., 285
Goody, Jack, 34n, 202, 257, 269, 285
Gootenberg, Paul, 419n, 421
Gordon, Linda, 325n, 326n, 339
Gottlieb, Beatrice, 161n
Goubert, Pierre, 38n
Gould, Jeffrey, 161n
Gousse, Jean Marie, 164n
Graciano, 377, 378
Graham, Sandra, 401n, 407, 421
Granada (España), 39
Gratina, 385
Gregorio (afortunado receptor de milagros), 467
Gregorio (esclavo sospechoso de elaborar siniestros planes), 407
Grobert, Alicia, 229n, 231n, 234n, 235n, 251
Grúa Talamantes y Branciforte, Miguel de la (virrey de Nueva España), 124
Grundlagen und Anfange des paraguayischen NationalbewuBtseins (Kahle), 135n, 136n, 158
Gruzinski, S., 26n, 28n, 42n, 43n
Guadalajara a la consumación de la Independencia: estudio de su población según los padrones de 1821-1822 (Anderson), 117

Guadalajara (España), 36n
Guadalajara (Jalisco), 22n, 35n, 45, 46, 46n, 50, 51, 54n, 117, 190n, 226, 250, 251, 393n, 494
Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y economía, 46n
Guadalupe (hacienda; Sultepec, Estado de México), 292
Guadarrama, Jorge, 460n
Guanacaste (Costa Rica), 172n
Guanajuato Consolidated Mining and Milling Company, 293n
Guanajuato (Guanajuato), 292n, 293, 459, 498, 501
Guanajuato (México), 54, 501, 502
Guardia, Felipe, 337
Guardia, Francisco de la, 434n
Guatemala, 79, 165n, 181, 183
Guatemala (Guatemala), 397n, 430
Guberek, Lola, 314n
Guberek, Simón, 314n
Gudmundson, Lowell, 168n, 170n, 171nn, 175n, 176n, 179, 180n, 194n
Guerra de la Triple Alianza, 133
guerra del Pacífico, 261
Guerra..., La (Thompson), 153n
Guerrero (México), 292, 445
Guerrero, Vicente, 482
Guía de negociantes. Compendio de la legislación mercantil de España e Indias (Quirós), 251
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1836 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1837 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1838 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1839 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1840 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1841 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1842 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1843 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1844 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guía de protocolos. Archivo General de Notarías de la Ciudad de México. Año de 1845 (Vázquez y Gonzalbo), 226
Guías computarizadas..., 212n
Guillow y Gutiérrez, Francisco de Paula, 244, 254
Guntanis P., Nicolás, 162n
Gutiérrez, Ana, 401n, 421
Gutiérrez, Claudio, 239, 239nn, 240, 240n
Gutiérrez, H., 51
Gutiérrez, Manuel, 154n
Gutiérrez, Paulina, 94
Gutiérrez, Ramón A., 45n, 60n, 163n, 164n, 165n, 167n, 177n, 180n, 183, 183n, 185nn, 189, 190nn, 192, 193, 198, 336n, 339, 394nn, 399
Gutiérrez del Rivero, Claudio Francisco, 238, 239, 239nn, 240, 240n
Gutiérrez del Rivero Pérez del Río, Antonio José (segundo marqués de Selva Nevada), 235, 236, 236n, 237n, 239, 239n, 252
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, Francisco de Asís Ignacio

Fernando José María Domingo Antonio del Águila Pascual Bailón Judas Tadeo de la Santísima Trinidad, 253
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, José Antonio Irineo Joaquín Mariano Judas Tadeo de la Santísima Trinidad y de la Sangre de Cristo, 253
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, José María Francisco Joaquín Ramón, 252
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, Manuel José María del Carmen Joaquín Ignacio Julián Francisco Javier de la Santísima Trinidad, 252
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, Manuel José Mariano Vicente Sebastián de Aparicio Francisco Solano Ricardo de la Santísima Trinidad, 253
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, María de Guadalupe Manuela Luisa Gonzaga María de Altagracia Raymunda Francisca María Ana Joaquina de la Santísima Trinidad, 252
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, María de la Concepción Teresa de Jesús Ignacia, 253
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, María de la Soledad Josefa Norberta Ana Joaquina Ignacia de la Santísima Trinidad Estolana Emeresiana, 237, 238, 239, 240, 240n, 241, 241n, 242, 242n, 243nn, 244, 244n, 246, 252, 253
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, María de Loreto Josefa Ana Joaquina Luisa Francisca Eduarda de la Santísima Trinidad, 252
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, María del Carmen Josefa Camila Luisa Gonzaga Antonia Ramona Ignacia Francisca de Solano de la Santísima Trinidad, 252
Gutiérrez del Rivero y Rodríguez de Pinillos, María Guadalupe Josefa Francisca Luisa Ignacia Narcisa de la Santísima Trinidad, 252
Gutiérrez Peñamonje, Dolores, 182n
Gutiérrez Peñamonje, Manuel Joaquín, 182n
Gutiérrez Prío, Juan, 281, 281n
Gutmann, Myron, 60n
Guy, Donna J., 285

H

Habana, La (Cuba), 242
HAHR, 158, 285, 286
Hajnal, J., 13n, 14n, 19, 33, 51, 117
Hammerton, James, 184n, 198n
Hareven, Tamara, 167n
Hartau, C., 43n
Harth-Terré, Emilio, 404, 421
Haslip, Gabriel, 353n, 357, 385
Hayward, M. H., 29n, 30n
Heimann-Koenen, M. L., 43n
Herborn, Otto, 290n
Heredia (Costa Rica), 173n, 181, 182, 183, 191, 192, 196
Hernandes, Leonardo, 463
Hernández, 282n
Hernández, Altagracia, 298
Hernández, Andrés, 93
Hernández, Estanislao (doña), 298
Hernández, familia, 298
Hernández, Hilaria, 326
Hernández, Juan, 181n
Hernández, Juan, 298
Hernández, Luz, 298
Hernández, Micaela, 298
Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900), 162n, 188n
Heroes of their own lives. The politics and history of family violence, Boston, 1880-1960 (Gordon), 339
Herrera, Bartolomé, 415n
Herrero, María Antonia de, 350
Heyn Schupp, Carlos Antonio, 158

Hidalgo (México), 125
Hidalgo, Juan, 352
Hidalgo, Pedro, 189
Hidalgo del Parral (Chihuahua), 23, 35n, 48n, 49n, 50, 51, 52, 55, 55n, 179n, 180n, 191, 194n, 195n, 198n
Hidalgo y Costilla, Miguel, 482, 502
Hidalgo y Parra, archivos de, 21n
Higginson, Guillermo, 418, 419
Hijas de Atanagildo, Las, 500
Hijas de Lord Eackburn, Las, 500
Hijas, esposas y amantes: género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina (Bermúdez), 320n, 322
Hijos del capitán Grant, Los (Verne), 500
Hijos del pueblo: Family, Community, and Gender in Rural Mexico. The Toluca Valley Region, 1730-1830 (Kanter), 373n, 383n, 385
Himmerich y Valencia, Robert, 213nn, 226
Hinz, E., 43n
Hirschberg, J., 41n
Hispanic American Historical Review, 27n, 32n, 41n, 47n, 48n, 60n, 117, 180n, 226, 250, 251
Hispanoamérica, 157
Historia de discordias, Una: pleitos matrimoniales en el Arzobispado de México, siglo XVIII (Pescador), 385
Historia de la familia en América Latina y España: estructuras familiares en el mundo rural, 48n, 51, 118, 456
Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830 (estructura, modelos hereditarios y conflictividad) (Dubert), 21n, 31n
Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme (Durán), 456
Historia de los indios de la Nueva España (Benavente), 27n
Historia demográfica de la parroquia de Alajuelita, 1845-1910 (Zumbado), 162n
Historia demográfica de la parroquia de Aserrí, 1822-1910 (Jiménez), 162n
Historia demográfica de la parroquia de Cartago, 1830-1900 (Zúñiga), 162n
Historia demográfica de la parroquia de Desamparados (Dachner), 162n
Historia demográfica de la parroquia del Carmen, 1850-1885 (Guntanis), 162n
Historia demográfica de la parroquia o curato de San José (1780-1849) (Montero y Fernández), 162n
Historia demográfica regional de la parroquia de San Antonio de Curridabat, 1839-1894 (Muñoz), 162n
Historia demográfica regional. Las parroquias de Guadalupe y San Vicente, 1851-1918 (Enríquez), 162n
Historia genealógica de las familias más antiguas de México (Ortega), 251
Historia general de las cosas de la Nueva España (Sahagún), 456
Historia Mexicana, 23n, 45n, 51, 118, 121n, 163n, 180n, 186n, 205n, 225, 251, 312n, 322
Historia mínima de la población mundial (Livi-Bacci), 19
History and mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca, 42n
History of Education Quarterly, 157
History of Private Life, A: From Pagan Rome to Byzantium, 391n, 392nn, 400
History of the family, The (Casey), 37n, 38n, 39n
History of Women in the West, A. Silences of the Middle Ages (Klapisch/Zuber), 384, 386
Hoberman, Louisa Schell, 220n, 226, 285, 286, 421
Hodges, D. C., 29n
Hombre en su cultura, El, 158
Hombre que ríe, El (Víctor Hugo), 499n, 500
Homero, 499
Honour and shame, the values of mediterranean society (Peristiany), 339
Hopkins, Kristine, 60n
Horno, hacienda del (Nueva Galicia), 398
Horqueta (Paraguay), 137, 139, 140, 143, 144

Hospicio de Pobres de la Ciudad de México, 17, 119, 120, 120n, 121, 122nn, 123, 124, 124nn, 125, 126, 127, 128, 128n, 129, 130, 131, 344n
Hospitales de la Nueva España (Muriel), 124n
Hostotipaquillo (Jalisco), 396
Hotel Gillow (ciudad de México), 246
Hotel Jardim de Europa (São Paulo), 369
Houdaille, J., 51
House and street. The domestic world of servants and masters in nineteenth-century Rio de Janeiro (Graham), 421
Household and Family in Past Time, 118
Household economy and urban development: São Paulo, 1765-1836 (Kuznesof), 59n, 72n, 366n
Hoz Espinosa Calderón, Agustín de, 391n
Huejotzingo (Puebla), 242
Huelva, España, 36n
Huerta, José Antonio de la, 173n
Hughes, Owen, 260n, 266n
Hugo, Victor, 499n, 500
Huichapan, 331n
Huitzilac (Morelos), 27
Huitzuco (Guerrero), 293
Human skeletal material of Altar de Sacrificios, The: an osteobiographic analysis (Saul), 29n
Humanismo (Dávalos), 158
Humboldt, A. de, 41
Humboldt, Alexander von, 41n, 123n
Hunefeldt, Christine, 202, 203, 204, 255, 404, 408n, 421

I

Ica (Perú), 268, 273
Icaza, Francisco, 213n, 226
Iglesia de Jesús Nazareno (ciudad de México), 373
Iglesia de San Francisco (ciudad de México), 454
Iglesia y Estado, 145
Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López 1841-1862 (Heyn Schupp), 145n, 158
Iguala (Guerrero), 480, 485
Imprenta en México, La (Medina), 433n
Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú (Méndez), 421
Indiana University, 161n
Indias, las (Occidentales), 38n, 393, 394, 395
Indias, vasallas y campesinas. La mujer rural en las colectividades tribales, en la colonia y en la república (Godoy), 151, 158
Índices y catálogo de escrituras del siglo XVII en el Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México (Gonzalbo), 225
Indiens de la découverte, Les: évangelisation, mariage et sexualité au Mexique, XVI^e siècle (Ragon), 26n, 43n
Industria minera de México, La. Distrito de Guanajuato (Orozco), 293n
Infante, Juan Alejandro, 346
Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital... (García Icazbalceta), 131n
Ingenio Azucarero de Atlacomulco (Estado de México), 393n
Inglaterra, 22, 31, 37, 41n, 118, 167n, 181, 183n, 247, 388
Ingram, Martin, 164n
Inquisición, *véase* Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México
Instituciones voraces, Las, 420
Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (IIA), 457
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 227
Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM (IIE), 443, 457
Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (IIH), 457
Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (IIS), 75

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 54n
Instituto Philomático (Brasil), 361n
Instrucción para la celebración de los matrimonios. Publicada por el Exmo. e Ilustrísimo Señor Doctor Don Jorge de Viteri y Ungo..., 165n
Intendencia de Policía de Lima, 408n
International History Review, The, 398n
International Population Conference (IUSSP), 19
Iracheta Cenegorta, Pilar, 325n, 329n, 331n, 335n, 339
Iraeta, familia, 289
Irarrasabal, Gertrudis, 267n
Irarrasabal, Josefa de, 267n
Irrarasábal, Manuel, 272, 272n
Itá (Paraguay), 147n, 148, 149
Italia, 181, 368
Iturbe, Vicente, 153n
Iturbide, Agustín de, 474, 475, 480, 481, 482, 483, 484, 485
Iturribarría, Jorge Fernando, 247n, 251
Iturrigaray y Aróstegui, José de (virrey de Nueva España), 240, 241, 241nn, 253
IUSSP, 19
Ixtacalco (ciudad de México), 333n
Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, 455
Izeta y Lozano, Thomasina de, 209
Iztapalapa, calzada de (Tenochtitlan), 451
Izunza, José Rafael, 472n, 487

J

Jacobsen, Nils, 421
Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, 392n, 399
Jala, condado de (Estado de México), 229
Jala, primer conde de, *veáse* Rodríguez Sáenz de Pedroso, Manuel (primer conde de Jala)
Jalpa, hacienda de (Guanajuato), 498
Jaramillo Uribe, Jaime, 309n, 314n, 322
Jesucristo, 378
Jiménez, Enrique, 162n
Jiménez, Jesús, 459, 460, 461, 462, 464
Jiménez, Joaquín, 298nn
Jiménez, Ramona, 185
Joaquín (padre de la Virgen María), 249
Johnson, Ann Hagerman, 148n, 158
José Lorenzo, 335
Josefa María (conyugicida), 338
Journal of Family History, 24n, 34n, 54n, 163n, 172n, 180n, 181n, 285, 286
Journal of Latin American Studies, 49n, 159, 286, 340, 400
Journal of Social History, 158, 387n, 400
Juan (que lloró cuando le dieron la tierra), 455
Juana Agustina (india de Tlacotepec abandonada por su marido), 397, 397n
Jump, Ana, 244
Jungenfeld, Ernst Geduld von, 153n, 158
Junta, de Gobierno de Paraguay, 135
Juntas Generales de Cestona, 424
Juzgado Eclesiástico de Asunción (Paraguay), 146n

K

Kahle, Günter, 135n, 136n, 158
Kanter, Deborah Ellen, 47n, 373n, 383n, 385
Karasch, Mary, 401n, 421
Kaye, Harver J., 168n
Kicza, John, 219n, 259n
King's coffer, The: proprietors of the Spanish Florida treasury, 1565-1702 (Bushnell), 391n, 399
Kirshner, Julius, 256, 286
Klapisch-Zuber, Christiane, 256, 286, 384, 386
Klein, Herbert S., 51, 403, 421
Knight, Alan, 390, 390n, 391n, 399
Konetzke, R., 40nn, 42n
Kuznesof, Elizabeth Anne, 21n, 59n, 60n, 72n, 118, 148n, 158, 193n, 256, 270, 286, 366n

L

Ladd, Doris M., 231n, 233n, 243n, 251, 259n, 289, 389, 389nn, 399
Ladurie, E. Le Roy, 181n
Lagos, Nueva Galicia (Nueva España), 398
Laguardia, Alava, 254
Lamadrid, Estevan, 484n, 487
Lamas, Juana, 280, 280n
Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries, 168n
Lara, familia, 220n
Lara, Juan Pablo de, 427
Lardizábal y Uribe, Luis de, 425
Lardizábal y Uribe, Miguel de, 425
Larios, Domingo, 93
Larios, Felipe, 93
Larousse (diccionario), 141n
Larquié, C., 36n
LARR, 286
Larrazábal, Antonio, 165n
Larrazábal, Feliciano, 93
Larrazábal, Francisco, 93
Larrazábal, Millán, 93
Laslett, P., 14n, 19, 96, 96n, 117, 118, 162n
Laso de la Vega, Joaquín, 81
Laso Valera, Felipe, 81
Laso Valera, Ignacio, 81
Laso Valera, Luis, 81
Laso Valera, María Brígida, 81
Laso Valera, María Francisca, 81
Laso Valera, María Gertrudis, 81
Laso Valera, María Joaquina, 81
Laso Valera, María Josefa, 81
Laso Valera, Rafael, 81
Latin America Review, 287
Latin American Perspectives, 183n, 285
Latin American Population History Bulletin, 22n, 28n, 117
Latin American Research Review, 421
Latinoamérica, 35, 131, 192, 193, 198, 285, 286
Lavallé, Bernard, 321n, 322
Lavrin, Asunción, 45n, 47n, 53n, 164n, 165n, 166n, 177n, 189, 190n, 209n, 226, 250, 251, 286, 313n, 317n, 322, 339, 344n, 358, 394nn, 399
Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe (Brundage), 378nn, 379n, 384
Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República, 36n, 37n, 54n, 131n
Leite da Silva Dias, Maria Odila, 61n
León (España), 32, 33, 34, 36n
León (Guanajuato), 49, 49n, 51, 463, 465, 467, 489, 490, 494, 496, 497, 498, 499, 502, 503
León Portilla, Miguel, 446n, 456
León y Otoya, Domingo, 273, 273n, 274, 279
León, Diego Jacinto de, 250, 430n
Lérida (España), 36n
Lerma (Estado de México), 230n
L'Espagne de Charles Quint (Chaunu), 31n, 32n
Levi, Darrell E., 60n
Lewin, Linda, 60n, 286
Lewkowicz, Ida, 372n
Ley 80 de Toro, 350n
Ley Real de Partida, 271
Libros de matrimonios (Dolores Hidalgo, Guanajuato), 51
Life and death in the ancient city of Teotihuacan. A modern paleodemographic synthesis (Storey), 29n
Lima (Perú), 203, 255, 255n, 256, 257, 259n, 261, 265, 284, 322, 401, 402, 403, 404, 405, 409, 411, 412, 413, 413nn, 414nn, 415, 417, 418, 420, 421
Lima, plaza mayor de, 273
Limits of Racial Domination, The. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720 (Cope), 117
Lipsett-Rivera, Sonya, 304, 352n, 385
Lis, José (o Joseph), 338, 342, 343
Lisboa (Portugal), 360
Liverpool (Inglaterra), 244, 254

Lives of the bigamist: marriage, family, and community in colonial Mexico (Boyer), 393n
Livi-Bacci, M., 19n, 15n, 33n, 36n
Llorente y Lafuente, Anselmo, 165n
Lockhart, James, 25n, 27n, 29n, 42n, 118, 393n, 399, 455n, 456
Logroño (España, actualmente La Rioja), 36n, 240, 242, 253, 254
Lohman, 259n
Lopes de Athayde, Johildo, 60n
López, Basilio, 141, 145
López, Carlos Antonio, 139, 139n, 141, 141n, 143, 144, 145, 147, 155, 156, 158
López, Francisco, 384
López, Lucila, 210n
López, Marcial, 95
López, María T., 384
López, Mariano, 246n
López, Valerio, 184, 184n
López, Ysabel, 397n
López Ahedo, Gabriel, 218n
López Austin, Alfredo, 446n, 449n, 452n, 456
López de Saavedra, Juan, 294, 294n
López Rayón, Ramón, 297
Lorente, Sebastián, 413, 413nn, 414, 415, 415n, 421
Lorenza Juliana (conyugicida por envenenamiento), 337
Loreto (Paraguay), 137
Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the Nineteenth Century (Segalen), 161n, 185n
Love, Edgar, 180n
Lozano, José María, 36n, 37n, 54n, 131n
Lucha de los pueblos indígenas del Valle Central por su tierra comunal, La. Siglo XIX (Bolaños), 181n
Luebano, Consuelo, 463
Luebano, Inocencio, 463
Lugarda (mulata al servicio de las familias Larrazábal y Laso en Oaxaca), 81, 94
Lugo (España), 36n
Luhmann, Niklas, 490, 490n, 505
Lumbreras, Pedro, 376n, 385
Luna, Joaquina, 173
Lurín (Perú), 273
Luso-Brazilian Review, 193n

M

Macera, Pablo, 265, 286, 405, 421
Macleod, Murdo, 327n, 339
Madariaga, Francisco de, 245n, 247n, 250
Madero, familia, 289
Madero, Martha, 375n, 376n, 377nn, 385
Madrid (España), 32, 33, 36, 36nn, 241n, 254, 395, 395n
Magueyal, El (hacienda; Tomacoco), 243
Magueyal de San Luis (rancho; Otumba, Estado de México), 299n
Mahoma, 133
Main enemy, The (Delphy), 347n, 357
Making of a strike, The: Mexican silver work-ers struggles in Real del Monte, 1766-1775 (Ladd), 389n, 399
Making of de modern family, The (Shorter), 161n
Malavassi, Paulina, 161n, 166n
Malinalco (Estado de México), 331n, 338n
Maltby, William S., 391, 391n, 399
Malthus, Thomas Robert, 13
Manila (Filipinas), 427
Manila, regimiento fijo de, 353
Manners, R. A., 28n
Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV) (Madero), 375n, 376n, 377nn, 385
Manrera, Gudalupe, 338n
Mansfield, Charles Blachford, 134n, 158
Mansilla, L. J., 29n
Manterola Icaza, María de la Luz Guadalupe, 232nn, 233nn, 234n, 236n, 251
Manterola, Manuel, 253
Manuel Doblado (Guanajuato), 501
Manuel Fernando (hijo "huérfano" de Juana Figueroa), 109
Marcel, Federico, 297
Marcela (joven india, sirviente en las casas de Laso y Larrazábal, en Oaxaca), 81, 94

Marcilio, Maria Luiza, 59n, 118
Marcon, Venancio, 154n
Marcus, J., 25n
Margadant, Guillermo F., 38n, 52n, 238n, 251
María (joven mestiza, doncella en la casa de Larrazábal, en Oaxaca), 94
María Concepción (mujer asesinada por su cónyuge debido a un supuesto adulterio), 380, 381
María de la Encarnación (madre de un vago incorregible y vicioso), 354
María de la Encarnación (mulata viuda, habitante de la Casa de Santa Catarina, en Oaxaca), 94
María del Carmen (mujer apuñalada por su marido), 379
María del Rosario (niña supuestamente violada), 151n
María Encarnación (esclava y pilmama), 397
María Gertrudis (india de 30 años, habitante de la Casa de Santa Catarina, en Oaxaca), 81, 82, 94
María Josefa (niña de 6 meses; habitante de la Casa Santa Catarina, en Oaxaca), 94
María Mauricia (niña de 5 años, habitante de la Casa Santa Catarina, en Oaxaca), 94
María Rosa (niña de 7 meses, habitante de la Casa Santa Catarina, en Oaxaca), 94
María Thomasa (niña de 1 año 6 meses, habitante de la Casa Santa Catarina en Oaxaca), 94
Mariluz Urquijo, José M., 286
Marín, José María, 245
Marques Pereira, Nuno, 360n, 361
Márquez Morfín, L., 29n, 48n
Marriage and Remarriage in Populations of the Past (Dupaquier *et al.*), 162n
Marriage, class and colour in nineteenth-Century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society (Martínez-Alier), 41n, 53n, 164n, 286
Martha (esclava negra), 393, 393n
Martín, 269
Martín, Juan, 83
Martín Astiz, Juan, 221, 221n
Martín de la Cruz, Isidora, 398, 398n
Martín de la Cruz, José Vicente, 398n
Martín de la Cruz, María Salomé de, 398n
Martín Pérez, Enrico, 83
Martín Pérez, María Magdalena, 83
Martin, Cheryl E., 325n, 339
Martínez, Asunción, 150, 151
Martínez, José Lorenzo, 82
Martínez, Juan Francisco, 82
Martínez-Alier, Verena, 41n, 53n, 164n, 180n, 183n, 185n, 190nn, 286
Martínez de Aguirre, Jacinto, 221, 222
Martínez de Rosas, Antonia, 266n
Martínez del Río, familia, 289
Martínez del Río de Redo, Marita, 251
Martínez Espinosa, Francisco, 479n, 487
Martínez Negrete de Cendejas, Adela, 297
Mártires, Los (Chateaubriand), 500
Marzo, Michel, 369
Masaforno, María, 338n
Masterman, George Frederick, 134n, 153n, 158
Masters and the slaves, The: A study in the development of Brazilian civilization (Freyre), 59n
Mastrangelo, Stella, 384
Matrimonio en Indias, El: realidad social y regulación jurídica (Rípodas), 118, 286
Matrimonio y vida familiar en el Graben Central costarricense (1851-1890) (Cerdas), 163n
Mattoso, Katia de Queirós, 60n, 61n
Maximiliano I de Habsburgo, 495, 497n
Máximo Antonio (celoso uxoricida), 380, 381
Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival (Farriss), 28n
Mayorazgos de la Nueva España (Fernández de Recas), 251

Mayorga, Francisco Javier, 193, 194
Mazajorno, María, 342, 343, 347
Mazatlán (Sinaloa), 294, 295n
Mc Clelland, Keith, 168n
McCaa, Robert, 14, 15, 15n, 16, 16n, 17, 21, 23n, 28n, 30n, 38n, 46n, 47nn, 48n, 49n, 51, 53n, 55nn, 118, 161n, 163n, 164n, 172n, 177n, 178n, 179n, 180nn, 183n, 190n, 191n, 194n, 195n, 198n, 204, 305, 312n, 322, 401n
Medellín (Colombia), 304, 309, 310, 310n, 312, 314, 315, 316n, 317, 318
Medina, José Toribio, 433n
Medina, Lorenza de, 351
Mediterráneo, mar, 31n
Meekers, D., 24n
Mejía, Marina, 268, 268n
Mejías, José María, 173
Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano, 37n
Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1986), 120n
Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata y otros informes (Azara), 157
Memoria sobre la población del reino de la Nueva España (Navarro y Noriega), 49n
Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella (Motolinía), 24n, 26nn, 27n, 456
Memorias de Toribio Esquivel Obregón, véase *Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908* (Esquivel Obregón)
Memorias de la 19 Reunión sobre la investigación Demográfica en México, 49n
Mena, José, 318
Méndez, Cecilia, 415, 415n, 419, 419n, 421
Méndez, Juan Manuel, 380n
Mendiburu, María Antonia, 409
Mendoza, Antonio de, 213
Mendoza, Cendeio, 465
Mendoza, José María G., 485n, 487
Mendoza, José Thomás, 330
Mendoza, Juan, 465
Mendoza, María Antonia de, 380
Mendoza, María Apolinaria, 94
Mendoza, Mariano, 380
Mensajes de Carlos Antonio López, Primer Presidente Constitucional de la República, 158
Merced, La, barrio de (San José, Costa Rica), 173
Mercedes (esclava azotada por su amo por indisciplina), 408, 410
Mercedes (esclava levantisca y deslenguada, acusada de calumnia por sus amos), 410
Merchants of Buenos Aires, 1778-1810, The (Socolow), 286
Mesa, Augustin de, 338n
Mesén, Apolinaria, 185
Mesoamérica, 16, 25, 26, 29, 29n, 39, 447
Mesoamérica (revista), 25n, 26n
Mesoamerican writing systems. Propaganda, myth, and history in four ancient civilizations (Marcus), 25n
Mesquita Samara, Eni de, 59n, 60n, 61n, 305, 359, 362n, 364n, 366n, 367nn, 368n, 385n
Mestizaje, El: la sociedad multirracial en la ciudad de Cartago, 1738-1821 (Acuña y Chavarría), 162n
Metcalf, Alida C., 16, 59, 60n, 61n, 62n, 201, 205, 212n
Mexia, María, *véase* Mejía, Marina
Mexican manuscript painting of the early colonial period (Robertson), 456
Mexican Revolution, The (Knight), 390nn, 391n, 399
Mexican Studies/Estudios Mexicanos, 391n, 399
México, *passim*
México, cárcel pública de, 345
México, ciudad de, 17, 29n, 41, 47, 47n, 50, 51, 52n, 54n, 79, 95, 117, 118, 119, 121, 121n, 122, 123, 124n, 125, 126, 130n, 131, 164n, 180n, 190n, 211, 213, 220, 228, 229, 230, 230n, 235, 236, 243, 246, 290, 294, 344n, 348n, 349, 350, 351, 353n,

355n, 357, 358, 389, 393n, 394n, 397, 397n, 398n, 432, 493, 497, 497n, 502, 503, 504
México, golfo de, 445
México, valle de, 43, 447, 448
Mexicon, 28n
Mexico's Merchant Elite, 1590-1660 (Hoberman), 226
Mextitlán, 335n
Meyer, Edward, 491
Meyer, Francisco, 293n
Meyer, Michael C., 392nn, 399
Michoacán (México), 502
Middle Period in Latin America, The. Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries (Szuchman), 183n, 339
Mier y Trespalacios, Cosme de, 430
Miguel Gerónimo (indio uxoricida amnésico), 379, 380
Mikelarena Peña, F., 35n, 36nn
Mil y una noches, Las, 499n
Mineiro, familia, 48n
Mineral de Chachiltepec, 296n
Mineral de Marfil, 465
Mineral del Cristo (Estado de México), 290n
Minero Mexicano, El, 294n, 296n
Minho (Portugal), 48n
Ministerio de Gobierno del Perú, 416n
Miranda, María del Rosario, 347
Miranda, T., 29n
Miravalle, condesa de, 251
Miravalles, conde de, 350
Misiones (Paraguay), 137, 143
Misterios da "Fragilidade humana", o adulterio femenino no Brasil, séculos XVIII e XIX (Mesquita Samara), 385
Mixcoac (Distrito Federal), 253
Mixteca, la (Oaxaca), 50
Moctezuma Xocoyotzin, 451, 453n, 455
Moda Elegante, La (revista; León, Guanajuato), 499, 500
Moisés, 481
Molina, Alonso de, 165n, 443, 443n, 445n, 456
Molina, Gaspar de, 393n
Molina, Roque, 334
Molina Jiménez, Iván, 161n, 162n, 168nn, 169n, 170nn, 171n, 174n, 181n, 182n, 188n, 195n
Molloy, Maureen, 164n, 181n
Monasterio de Tlaxcala (México), 454
Monge, Josefa, 184
Mongelos, Indalecio, 154n
Monografías, 163n
Monroy, Juan José, 332n
Monte de Piedad (ciudad de México), 120
Montealegre Fernández, José María, 182n
Montemira, marqués de, 276
Montero, Aniceta, 270
Montero, Manuel, 178
Montero, Martha, 162n, 176n
Montes de Oca Gamero, Felipa, 182n
Montes de Oca, J. I., 228n, 230n, 233n, 250
Moña, María, 271, 272, 272n, 281
Mora, Guadalupe, 169, 174, 182
Mora, Ignacio, 173
Mora, Juana, 182
Mora, Virginia, 161n, 166n
Mora Porras, Ana María, 182n
Mora Porras, familia, 182n
Mora Porras, José Joaquín, 182n
Mora Porras, Juan Rafael, 174, 182, 182n
Mora Porras, Mercedes, 182n
Mora Porras, Miguel, 182n
Mora Porras, Rosa, 182n
Morales, Mariano, 268n
Morelia (Michoacán), 235, 252, 462
Morelos (México), 28, 43, 393n
Morgado, Sebastián, 498
Morin, C., 45n, 48, 48n, 49, 49n, 51, 52n, 118
Mörner, M., 40, 40n
Morris, Polly, 164n
Motolinía, *véase* Benavente, fray Toribio de
Moya, Arnaldo, 162n, 177n, 179, 180n, 188n, 193, 193n
Moya, José María, 297n
Moye, Elisa, 253
Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean, 420

Mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico, La (Arrom), 344n, 352n, 357
Mujer y familia en la vida cotidiana de la segunda mitad del siglo XIX (González), 163n
Mujeres de la ciudad de México (1790-1857), Las (Arrom), 117, 123nn, 163n, 250, 384
Mujeres en la Nueva España, Las: educación y vida cotidiana (Gonzalbo), 35n, 40n, 344n, 357
Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1800-1854 (Hunefeldt), 421
Mujeres latinoamericanas, Las. Perspectivas históricas, 250
Mulhall, Michael G., 134n, 158
Mulheres, adúlteros e padres, 360n, 367n, 372n
Mulheres, o poder e a família, As: São Paulo, século XIX (Mesquita), 59n, 60n, 61n, 362n, 366n, 368n
Muñoz, 278n
Muñoz, Teresa, 162n
Muñoz Ledo, Manuel, 499
Muñoz Pradas, Francisco, 21n
Murcia (España), 33, 34
Muriel, Josefina, 124n, 251, 286, 346n, 357
Murin, Diana, 59n

N

Nächte am Rio Paraguay (Amerlan), 153n, 157
Nafria e Iniciarte, María de las Nieves, 254
Nahuas after the Conquest, The: A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries (Lockhart), 25n, 27n, 29n, 42n
Navarra (España), 33, 35n, 36, 36n, 221
Navarro y Noriega, F., 49n
Nazzari, Muriel, 161n, 163n, 193n, 212n, 226, 257n, 286
Necochea, Juan Pedro, 250
Negociación Guadalupe y Anexas (Sultepec, Estado de México), 298
Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial (Harth-Terré), 421
Nepomuceno, Juan, 380
Nero da Costa, Iraci del, 60n
New France, 164n
New Society, 184n
Nicaragua, 181, 173n
Nieto, Andrés José, 482n, 487
Nizza da Silva, Maria Beatriz, 61n, 163n
Nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826, La (Ladd), 251
Noonan, John T., 377n, 385
Nopaltzin, 448, 455
Noriega Martínez y Escandón, José de Jesús, 253
Normandía (Francia), 164
Normas del Reino de Portugal, 359n
Notable Family Networks in Latin America (Balmori *et al.*), 285
Noticias de México (Sedano), 373nn, 385
Novísima recopilación de las leyes de España, 36n, 342n, 350n
Nuestra Señora de Lourdes, 462
Nuestra Señora de Ocotlán. Su historia, su arte, su mensaje (Santamaría), 251
Nuestra Señora del Rosario, mina de (Sultepec, Estado de México), 297
Nueva España, 9, 21, 22, 22n, 23, 35, 35n 38, 39n, 41, 44, 46nn, 48, 49, 50, 52n, 53n, 56, 120, 163n, 186n, 202, 207, 208, 210, 228, 240, 241, 242, 244, 248, 249, 251, 305, 307, 381, 382, 392n, 398n, 399, 423, 423n, 424, 430
Nueva Galicia (Nueva España), 156
Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII, La (Calvo), 117
Nueva Granada, 38n, 304, 305, 309nn, 310, 312, 313, 315, 321
Nueva Orleáns (Louisiana), 494
Nueva York (Estados Unidos), 494
Nuevo México, 45n, 60n, 165n, 167n, 183n

Nuevo Reino de Granada, *véase* Nueva Granada
Nuevo Testamento, 500
Núñez de Villavicencio, Nuño, 426

O

Oaxaca (México), 50, 54n, 55, 75, 79n, 81, 81n, 117
Oaxaca (Oaxaca), 17, 18, 35n, 49, 50, 54n, 79
Oaxaca, obispado de, 247
Oaxaca, plaza mayor de, 82, 93
Oaxaca, valle de (México), 29n, 81n, 118
Oaxaca, valles de, 81
Obraje de Quivilla (Partido de Humalíes, Perú), 276
Obregón Martín del Campo, Rafaela, 496, 497
Ocampos, José, 151
Ocaña, Rosa de, 53n
Ochoa, José Leandro, 354
Ochoa, Leandro, 355
Odisea, La (Homero), 499n
O'Gorman, Edmundo, 24n, 27n, 213n, 456
Ojarasca, 456
Olguín la (madre de familia indigente rechazada por el Hospicio de Pobres de la Ciudad de México), 128
Olivar, Diego, 319
Oppenheimer, Robert, 256, 270, 285, 286
Oración cívica pronunciada el 11 de septiembre de 1853, por el Sr. Lic. D. José María Cora, Promotor Fiscal del Tribunal Superior de Hacienda, 487
Oración cívica pronunciada por el C. Licenciado Miguel Cástulo de Alatriste, Abogado Interno de Pobres cerca de los tribunales superiores del Estado de Puebla, y síndico 2o. del Exmo. Ayuntamiento de la capital del mismo en el 16 de setiembre de 1848, 487
Oración cívica pronunciada por el ciudadano Estevan Lamadrid, el día 27 de setiembre de 1852, 487
Oración cívica pronunciada por el ciudadano Licenciado José Antonio Salazar Jiménez, el día 16 de setiembre de 1852, 488
Oración cívica pronunciada por el General Graduado, Coronel D. José María G. Mendoza, el día 27 de setiembre de 1853, 487
Oración cívica que el ciudadano Manuel de Zamacona y Morfi, Miembro de la Sociedad Literaria de Puebla, pronunció en esta ciudad en el aniversario de la entrada del Ejército Trigarante a la capital de la república, 488
Oración cívica que el ciudadano Manuel María Ortiz de Montellano pronunció en Puebla el 27 de setiembre de 1850, 488
Oración cívica que el ciudadano Manuel Orozco y Berra, Individuo de la Sociedad Literaria de Puebla, pronunció en esta Ciudad el 16 de septiembre de 1846, 487
Oración cívica que en aniversario de la entrada del Ejército Trigarante en la Capital de la República, pronunció en esta ciudad, el 27 de septiembre de 1848, el ciudadano José María Pérez Salazar y Berra, 488
Oración cívica que en la solemnidad del aniversario del 16 de setiembre de 1810, pronunció en la capital de Puebla el C. Manuel Zetina Abad el mismo día del año de 1842, 488
Oración panegírica que pronunció el día 27 de setiembre de 1842, Aniversario de la Independencia, el ciudadano José María Cora, 487
Oración pronunciada el día 16 de setiembre de 1845 por el ciudadano Fernando Orozco y Berra, socio promovedor y fundador de la Sociedad Literaria de Puebla, 487
Oración pronunciada el día 27 de setiembre de 1845. Por el Ciudadano Fernando María Ortega, 487

Oración que pronunció en Puebla el 16 de septiembre de 1840, el ciudadano Félix Béistegui y Azcué, 486
Oración que pronunció en Puebla el 16 de septiembre de 1843, el ciudadano Manuel Pérez Salazar y Venegas, 488
Oración que pronunció en Puebla el 27 de septiembre de 1843, el Gobernador y Comandante General del Departamento, General de Brigada D. Isidro Reyes, 488
Oración que pronunció en Puebla el 27 de setiembre de 1849, el ciudadano Francisco Martínez Espinosa, Diputado en el Honorable Congreso del Estado e individuo de varias Socie-dades Literarias, 487
Ordenações..., 363n, 364n
Ordóñez de Cádiz, 435
Orense, España, 36n
Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia (Florencia), 466n
Orígenes de la familia moderna (Flandrin), 164n
Orizaba (Veracruz), 230, 230n
Oro, El (mina; Estado de México), 292, 292n
Oropeza, Juan, 380
Orozco, Isidora, 320
Orozco, Rafael, 293n
Orozco y Berra, Fernando, 475, 475n, 477n, 487
Orozco y Berra, Manuel, 476, 487
Orta, Pedro de, 338n
Ortega, Bárbara, 319, 320
Ortega, Fernando María, 476n, 487
Ortega, José Cristóval de, 332
Ortega Berruguete, A. R., 34n
Ortega y Pérez Gallardo, Ricardo, 228n, 231nn, 233, 233nn, 245, 245n
Ortiz de Montellano, Manuel María, 479, 479n, 480, 488
Ortiz, Manuela Antonio, 94
Ortiz, María Gertrudis, 82, 83
Orué y Mirones, Ignacio de, 275, 275n
Orué y Mirones, Rosa de, 275
Oruro (Bolivia), 420
Osaeta, María Ignacia de, 224
Ostarín, marqués de, 395
Otero de Machado, Dorotea, 294
Ots Capdequí, José María, 326n, 339
Otte, Enrique, 208n, 226
Otumba, 229n
Oviedo (España), 36n
Oviedo, Juan, 417, 421
Owen Hughes, Diana, 286
Oyartegui, Joseph, 210

P

Pachuca (Hidalgo), 331n
Padilla (México), 473, 480
Padrón de la Ciudad de Cartagena de Indias (1777), 309n
Padrón de los Habitantes de la Parroquia las Nieves (Tunja, 1777), 309n
Padrón de Revillagigedo (1790), 122, 125
Padrón del Barrio Las Nieves de Santa Fe de Bogotá (1780), 309n
Padrón General de la Población de Medellín (1786), 309n
Padrón General de Santiago de Cali (1797), 309n
Page, Theogéne, 134n, 158
País Vasco, *véase* Vasco, País
Palacio de Buenavista (ciudad de México), 232
Palma, calle de (ciudad de México), 433n
Palmer, Steven, 161n, 162n, 188n
Pampas und Anden. Sitten- und Kultur-Schilderungen aus dem spanischredenden Sudamerika mit besonderer Berucksichtigung des Deutschtums (Zöller), 153n, 159
Pamplona (España), 221
Panamá, 181
Pandectas Hispano-Megicanas (Rodríguez de San Miguel), 344n, 358
Pando, 274n
Panizo, Tomasa, 407, 408
Panteado, Antonia Joaquina, 369
Papeles de la Nueva España (Del Paso y Troncoso), 28n

"Paradies Mohammeds" oder "Land der Frauen"? Zur Rolle der Frau und der Familie in der paraguayischen Gesellschaft im 19 Jahrhundert (Potthast-Jutkeit), 150n, 157n, 159
Paraguay, 18, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141n, 142n, 143, 144, 146, 147, 147n, 148, 150n, 151, 152, 153n, 154, 157, 158, 163n, 165n
Paraguay, Brazil and the Plate. Letters written in 1852-1853. With a sketch of the author's life by the Rev. Charles Kingsley (Mansfield), 158
Paraguay et les républiques de La Plata, Le (Page), 134n, 158
Paraguayische Erziehungswesen von 1811-1865, Das (Peters), 141n, 159
Paraguay's Autonomous Revolution, 1810-1840 (White), 135n, 159
Pardo, El (España), 231
Pardo, Pablo, 319
Parés, Fina, 460n
Parés, P., 141n
Parían, el (mercado; ciudad de México), 237
París (Francia), 164n, 243
Parnaíba, *veáse* Santana de Parnaíba, Brasil
Parral, Chihuahua, *véase* Hidalgo del Parral, Chihuahua
Parroquia de la Catedral (Concepción, Paraguay), 137
Parroquia de la Encarnación (Asunción, Paraguay), 136, 137, 140, 143, 147n
Parroquia de la Santa Veracruz (ciudad de México), 122, 122n
Parroquia de San José (San José, Costa Rica), 166, 166n, 167
Parroquia de Santana (Santana de Parnaíba, Brasil), 61, 67, 68, 69, 70
Parroquia de Zacatelco (Zacatelco, Puebla), 45
Parroquia del Sagrario (ciudad de México), 45
Parroquia del Sagrario (Guadalajara, Jalisco), 46
Parroquias de Naranjo y Palmares (1865-1910), Las. Análisis y estudio de historia demográfica (Vargas R.), 162n
Parsons, J. R., 30n
Partido Conservador (México), 497n
Partido de Huamalíes (Perú), 276
Partido de los Montañeses (México), 235
Pasado y Presente, 420
Paso y Troncoso, Francisco del, 28n
Past and Present, 41n, 167n, 286
Pastor, R., 51, 118
Patiño de Lechuga, Paulina, 297
Patiño, Beatriz, 318n, 319n, 322
Paz, La (Bolivia), 414n, 421
Paz Soldán, José Gregorio, 405n, 419n, 421
Paz, Juan, 290n
Pedraja, René de la, 314n, 315n
Pedraza, Ciriaco, 211n
Pedro (habitante de la Casa de Aldeco en Oaxaca), 83
Península Ibérica, 14n, 22, 23, 24, 31, 32, 33, 33n, 34, 34nn, 35, 36, 39, 424
Pensamientos sobre el Perú (Lorente), 413, 421
Pensiero e azione del Dr. Francia. Aspetti di diritto pubblico, I, Ricerche giuridiche e politiche, Rendiconti, 159
Penyak, Lee M., 21n, 47n, 54n
Peña, María Dolores, 346
Peralta, Dionisio, 155
Peralta, María Toribia, 196
Peraza, M. E., 29n
Peregrino de América, 371
Pereyra, Félix, 154
Pérez, María Gregoria, 83
Pérez, María Juliana, 83
Pérez, María Loreto, 346
Pérez, María Magdalena, 83
Pérez, María Tomasa, 83
Pérez, Marta Sebastiana de, 83
Pérez, Paulino José, 83
Pérez, Pedro, 83
Pérez Acosta, Juan Francisco, 141nn, 145n, 158

Pérez Brignoli, Héctor, 162n, 167n, 170, 170n
Pérez de Vargas y Quero Zambrana y Ruiz-Soldado, María Purificación, 254
Pérez del Río Sánchez Villegas García Rubín de Celis Gutiérrez Cosío y Gutiérrez, Agustín Pedro Miguel, 237, 253
Pérez del Río y Rodríguez de Pinillos, Agustín Lorenzo Felipe Miguel Pedro Francisco de la Santísima Trinidad José Vicente, 253
Pérez Gálvez, conde de, 241
Pérez Herrero, Pedro, 251
Pérez Moreda, V., 19, 23n, 33n, 57n
Pérez Salazar y Berra, José María, 479, 479n, 488
Pérez Salazar y Venegas, Manuel, 474n, 488
Pericles, 480
Periquillo Sarniento, El (Fernández de Lizardi), 381, 382n, 385, 499n
Peristiany, J. G., 339
Perote (Veracruz), 336
Perrot, M., 489
Perry, Mary Elizabeth, 383n, 385
Perú, 181, 269n, 307, 403, 413n, 418, 420, 421
Pescador, Juan Javier, 52n, 118, 219n, 226, 229n, 249n, 251, 304, 352n, 374n, 377n, 385
Peters, Heinz, 141n, 159
Petra Antonia (mujer acuchillada por su cónyuge), 379
Petra María (india asesinada a golpes por su marido), 380
Peza, Juan de Dios, 131n
Pfeiffer, 277n
Philipino, El (navío), 252
Phillips, C. R., 32n, 34n
Pino, José, 319
Piñeiro, Thomasa, 223
Piquero, Mari, 218n
Pisco, valle de (Perú), 273
Pita Moreda, María Teresa, 304, 327n, 341
Pitt-Rivers, Julian, 336n, 339
Pizarro, Mercedes, 385
Pla Alberola, P. J., 32n, 35n, 38n
Placer de pecar y el afán de normar, El, 53n
Plan de Iguala, 479
Plancarte y Labastida, Antonio, 247
Playa del Carmen: una población de la costa oriental en el Postclásico (un estudio osteológico) (Márquez Morfín *et al.*), 29n
Plaza Mayor de México, 373
Pleck, Elizabeth, 325n, 339
Pliego, José, 82, 83
Pliego Ortiz, María Josefa, 83
Plummer, Ken, 491, 491n, 492, 492nn, 506
Plutarco, 499n
Población negra de México, La (Aguirre Beltrán), 44n
Población novohispana a la luz de los registros parroquiales, La (avances y perspectivas de investigación) (Rabell), 45n, 118
Poblamiento de México, El: una visión histórico demográfica, 48n, 52n
Poblamiento de México en el siglo XIX, El, 19
Pobre Lucía, 500
Pobreza en México, La (González Navarro), 131n
Poder, familia y consanguinidad en la España del antiguo régimen, 181n
Polémica francesa sobre la Guerra Grande, La. Eliseo Reclus: La Guerra del Paraguay, Laurent-Cochelet: Correspondencia consular (Rivarola), 159
Polish peasant in Europe and America, The (Thomas y Znaniecki), 492n
Political essay on the kingdom of New Spain (Humboldt), 123n
Politics and parentela in Parnaíba: A case study of family-fased oligarchy in Brazil (Lewin), 60n
Polonia, 483
Pontevedra (España), 36n
Poor women and children in the European past, 35n

Poos, Lawrence, 21n
Popayán (Colombia), 317, 318
Popocatépetl, volcán (México), 231n
Population, 51
Population and Development Review, 24n
Population in history, 19
Population Research Center (Universidad de Texas, en Austin), 359
Population rurale du bassin parisien à l'époque de Louis XIV, La (Dupâquier), 19
Population Studies, 33n
Portillo, Ildefonso, 496
Portocarrero, Gonzalo, 403, 421
Portugal, 32, 48n, 181, 396, 397
Portugal, Juan Cayetano, 502
Potthast-Jutkeit, Barbara, 18, 137n, 157n, 159, 164n, 165n, 172n
Poumarede, Juan Andrés, 290n
Pozxo, Teófilo del, 338n
Pradel, Otilia, 253
Prados of São Paulo, Brazil, The: An elite family and social change, 1840-1930 (Levi), 60nn
Pragmática de Matrimonios del 23 de marzo de 1776 (Nueva España), 52, 203n, 230n, 235, 269, 286, 313n
Pragmática Real, de 1776, *véase* Pragmática de Matrimonios del 23 de marzo de 1776
Prant, Juan, 245
Premm, H. J., 28n
Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México, 339
Presentation of self in everyday life, The (Goffman), 392n, 399
Presidente López, vida y gobierno de don Carlos, El (Chaves), 141n, 158
Prieto, Ana, 355, 356
Primer censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revillagigedo, un censo condenado (INEGI), 54n
Primer Seminario de Tradición e Historia Oral, 175n
Proceso y formación de la cultura paraguaya (González), 151n, 158
Process and pattern in culture: essays in honor of Julian H. Steward, 28n
Prolonged connections. The rise of the extended family in nineteenth century England and America (Ruggles), 118, 205
Propios, Arbitrios y Ejidos de la Ciudad de México, 430
Provinces of Early Mexico, 118
"Proyecto de Reglamento Provisional de Sirvientes" (Lima, Perú; 1858), 417
Puebla (México), 49n, 125
Puebla (Puebla), 40, 41n, 208n, 226, 230, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 335nn, 337n, 348, 349n, 393, 471, 475
Puebla, recogimiento de, 348
Puebla de los Ángeles, *véase* Puebla, Puebla
Puertas, Manuel de, 236n, 250
Puerto de Cádiz, *véase* Cádiz, ciudad de (España)
Puga, Vasco de, 213n, 226
Puno (Perú), 283n
Puntarenas, puerto de (Costa Rica), 180
Putnam, Samuel, 59n

Q

Quaderni di Studi Senesi, 286
Quesada, Fidel, 185
Quesada, Juan Rafael, 175n
Quilodrán, J., 57n
Quintero, Juan Antonio, 81
Quirós, C., 181n
Quirós, José María, 228n, 251
Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX: Ana Gertrudes de Jesus (Leite), 61n, 72n, 366n

R

Rabell Romero, Cecilia, 13, 15n, 17, 19n, 45n, 49n, 75, 118, 180n, 201, 205, 226

Race and Class in Colonial Oaxaca (Chance), 117
Race mixture in the history of Latin America, 40n
Racismo y mestizaje, 421
Rafaela (adolescente huérfana, habitante de la Casa de Santo Domingo, en Oaxaca), 109
Ragon, P., 26n, 43n
Rahn Phillips, Carla, 21n
Ramírez, Alberto, 468
Ramírez, Antonio, 465
Ramírez, José, 82
Ramírez, José N., 499
Ramírez, Juan Francisco, 82
Ramírez, Marcelino, 271, 272, 281
Ramírez, María Himelda, 311n, 322
Ramírez, Micaela, 82
Ramírez, Nicolás, 82
Ramo de penales del Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia, El (Penkak), 47n, 54n
Ramona ("Cholita" apaleada a muerte por su amo por sospecha de hurto), 416, 416n
Ramos, Donald, 48n, 180n
Ramos, Joaquina, 353
Ramos, Trinidad, 464
Rangel, Ana Josefa, 297
Ranum, Orest, 181n, 250
Real Acuerdo (Nueva España), 235
Real Armada (España), 266n, 350, 353
Real Audiencia de Lima, 266n
Real Audiencia de México, 231n, 281, 430
Real Casa de Hospicio de Pobres Mendigos, *véase* Hospicio de Pobres de la Ciudad de México
Real Cédula del 8 de marzo de 1787, 235
Real Compañía de Filipinas, 431
Real Cuerpo de Artillería (Perú), 266n
Real de Cosalá (México), 396
Real del Monte (México), 388, 390n, 398
Real Desagüe de Huehuetoca (México), 430
Real Fábrica de Armas de Chispa (ciudad de México), 242, 253
Real Hospicio de Pobres de México, *véase* Hospicio de Pobres de la Ciudad de México
Real Pragmática de 1776, *véase* Pragmática de Matrimonios del 23 de marzo de 1776
Real Pragmática de 1778, 193, 193n
Real Sala de Armas de Su Majestad (Perú), 266n
Real Seminario de Bergara (México), 425
Real Sociedad Bascongada de Amigos del País (México), 425
Real Tribunal de Minería (México), 431
Real Tribunal del Consulado (Perú), 273
Real Universidad (México), 232
Reales Partidas, 270
Recogimiento de la Misericordia (ciudad de México), 343
Recogimientos de mujeres, Los. Respuesta a una problemática novohispana (Muriel), 286, 346n, 357
Reconstruction..., The (Cooney), 138n, 141n
Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908 (Esquivel Obregón), 489, 489n, 490, 495n, 497, 502, 505
Redondo, A., 36n, 38n
Regla, conde de, 249
Regla, condes de, 250
Reher, D. S., 19, 23n, 33n, 34nn
Reise nach Paraguay in den Jahren 1816-1826 (Rengger), 134n, 136n, 152n, 159
Relación de Michoacán, 26n
Relación secreta de conquistadores. Informes del Archivo personal del Emperador Carlos I, que se conserva en la biblioteca del Escorial. Años de 1539 a 1542, 225
Relaciones, 386
Relaciones geográficas, 28n
Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad, 46n
Religiosidad popular, La. III. Hermandades, romerías y santuarios, 460n
Renay, Justa, 282, 282n
René (Chateaubriand), 500

Rengger, Johann Rudolf, 133, 134n, 136n, 152n, 159
Repression to Reform... (Cooney), 141n
República de Costa Rica, *véase* Costa Rica
República de Costa Rica en la América Central, La (Wagner y Scherzer), 195n
Resumen general del censo de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900, 54n
Revista Andina, 322, 420
Revista de Ciencias Sociales, 181n
Revista de Historia, 162nn, 168nn, 171n, 184n, 191
Revista de Historia de América, 188n
Revista de Indias, 22n, 40n
Revista del Instituto de Historia del Derecho, 286
Revista Española de Investigación Sociológica, 57n
Revista Mexicana de Sociología, 57n
Revista Paraguaya de Sociología, 158
Reyero, Juan N., 472n, 488
Reyes, Eugenio, 210n
Reyes, Isidro, 475n, 488
Reyna, María del Carmen, 228n, 231n, 242n, 251
Reynolds, Sian, 388n, 399
Ricard, Robert, 42nn
Riley, James, 392n, 399
Riofrío, Francisco, 231n
Rioja, La (España), 231n
Rípodas Ardanaz, Daisy, 118, 286
Riquimanis y Sagástegui, Juan, 266n
Rivarola, Milda, 159
Rivera Ayala, Sergio, 325n
Rivera, Juana de, 409
Rivera, Manuel, 353
Rizo Patrón, 259n
Robertson, Donald, 444n, 456
Robertson, J. P., 134, 134n, 159
Robin, J., 19
Robinson, D., 117
Robles, Francisco, 154n
Rocky Mountain Council on Latin American Studies (Vancouver), 339
Rodríguez, Diego Felipe, 231n
Rodríguez, Domingo, 397
Rodríguez, Francisco, 152
Rodríguez, José, 279, 279n
Rodríguez, Josef, 394, 395, 395n
Rodríguez, María Antonia, 394, 395, 395nn
Rodríguez, María Camila, 338nn, 347
Rodríguez, María Mercedes, 154n
Rodríguez, Pablo, 38n, 304, 314n, 315n, 316n, 322
Rodríguez, Pedro, 396, 397
Rodríguez, Pedro Bernardo, 225, 225n
Rodríguez Becerra, S., 460n
Rodríguez de Francia, José Gaspar, (llamado *Doctor Francia*), 18, 134, 135, 156, 159
Rodríguez de Pedroso, Josefa Manuela, 228, 229n
Rodríguez de Pedroso y Soria, Antonio (segundo conde de Jala), 229n
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, Francisco Solano María Miguel Pascual, 231, 232, 234, 252
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, Joaquín Ignacio Miguel Esteban, 231, 252
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, Joaquín Mariano José Liberato de la Santísima Trinidad, 231, 252
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, Manuela Francisca de Paula Javiera Pascuala (sor María Manuela de la Preciosísima Sangre de Cristo), 231, 233, 233nn, 252
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, María de la Concepción Josefa Joaquina Francisca de Paula Teresa Pascuala Margarita Gertrudis (segunda marquesa de Selva Nevada), 231, 233n, 234, 235, 236, 236nn, 237nn, 238n, 239, 242, 252
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, María de los Dolores Ana Josefa Joaquina de Jesús (sor

Mariana del Corazón de Jesús), 231, 233, 233n, 252
Rodríguez de Pinillos Gómez Rodríguez de Pedroso, María Joaquina Josefa Albina, 231, 234, 252
Rodríguez de Pinillos, López Montero y García Cortés, Manuel (primer marqués de Selva Nevada), 228, 228n, 229, 229n, 230, 230n, 231, 231nn, 249, 252
Rodríguez de San Miguel, Juan N., 344n, 358
Rodríguez de Velasco y Osorio Barba, María Ignacia (llamada "la Güera"), 344n, 350, 352
Rodríguez Sáenz de Pedroso, Manuel (primer conde de Jala), 228, 228n, 229, 229n, 230, 249, 252
Rodríguez Sáenz, Eugenia, 18, 30n, 161, 162n, 167n, 172, 175n, 176n, 179n, 182n
Rodríguez V., M. J., 26n
Rojas, Alejandro, 319
Rojas, Antonio, 471n, 488
Rojas, Calixto, 172, 173
Rojas, Concepción, 187
Rojas, Dolores, 296
Rojas, Francisco, 321
Rojas, Isabel, 178
Roll, Jordan, roll: The world the slaves made (Genovese), 392n, 399
Rolland, *madame*, 497n
Roma (el Imperio Romano), 392n
Roma (Italia), 247
Roma (la Santa Sede), 138, 141
Romero, Josepha, 219
Romero, Rosalía Manuela, 332
Romero, Vicente, 348, 349, 349n
Romero de Tereros, familia, 289
Romero de Terreros, Pedro, 389
Rosario, El (navío), 252
Rosario, mina (Sultepec, Estado de México), 297
Rosenblat, 40
Roskell, 244
Ross, M. C., 41n
Rossum, P. van, 29n
Rotela, Pedro Pascual , 154n
Rowland, R., 13n, 14n, 33, 33n, 34nn
Roxas, Josef de, 338, 338nn, 347
Ruanova de Huejo, Manuel Ignacio, 246n
Rubayo, Demetrio Tomás de, 237, 237n
Ruggiero, Guido, 385
Ruggles, Steven, 118, 202, 205
Ruiz, Carlos, 465, 466
Ruiz, familia, 465, 469
Ruiz, Marcelino, 353n
Ruiz, Petronila, 395, 396
"Rusia sudamericana, la" (nombre dado al Paraguay), 133
Russell-Wood, A. J. R., 394n, 400
Rutlege, Ian, 168n

S

Sáenz de Sicilia, Miguel, 229, 230, 236
Sáenz, María Francisca, 95
Saffioti, Heleieth I. B., 286
Sagrada Compañía de Jesús, 426
Sagrada Familia, la, 249
Sagrario parroquia del (ciudad de México), 426, 427
Sagrario, parroquia del (León, Guanajuato), 501
Sagrario, parroquia del (Oaxaca), 76, 76n
Sahagún, Bernardino de, 443nn, 445nn, 446nn, 447n, 449, 449n, 450n, 452nn, 456
Sala del Crimen (México), 374
Salamanca (España), 36n
Salazar Jiménez, José Antonio, 483n, 488
Salcedo, Pedro, 319
Salinas Mesa, René, 38n, 163n, 164n, 177n, 180n, 185n, 189, 190n, 311n, 323
Salvador, Bahía (Brasil), 60, 60n
Salvador, El, 181
Salvador (indio adolescente, sirviente en las casas de Laso y Larrazábal, en Oaxaca), 81, 94
Salvatierra, José, 124
Samper, Mario, 168nn, 171n, 175n, 181n

San Agustín, 377, 378
San Agustín, calle de (ciudad de México), 230
San Antonio Chautla, hacienda de (Huejotzingo, Puebla), 242
San Antonio de Chautla, hacienda de (San Martín Texmelucan, Tlaxcala), 254
San Antonio de Padua, 249
San Bartolomé de Tepetates, hacienda de (México), 223
San Borja, hacienda de (ciudad de México), 237, 242
San Cristóbal de Comapa (Guatemala), 397n
San Fernando, cementerio de (ciudad de México), 252, 253, 254
San Francisco, cementerio de (ciudad de México) 252
San Francisco de Asís, 454
San Francisco del Rincón (Guanajuato), 501
San Gerónimo, carrera de (ciudad de México), 395
San Jerónimo, convento de (México), 233
San Jerónimo, hacienda de (Zongolica, Veracruz), 232, 238, 239
San José, 249
San José, Costa Rica, 18, 19, 161, 161n, 165n, 166, 166n, 167, 168, 169, 173n, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 191, 192, 193, 196
San José de las Pilas, finca de (Jalisco), 502
San José de Parral, *véase* Hidalgo del Parral, Chihuahua
San José Tomacoco, hacienda de (Estado de México), 230
San Juan Bautista (navío), 252
San Juan de Letrán (cementerio), 252
San Juan de los Lagos (Jalisco), 463, 495
San Juan de los Lagos, santuario de (Jalisco), 440, 459n, 460, 460n, 462, 466, 467, 469
San Julián, navío, 241
San Lorenzo, calle de (ciudad de México), 397
San Lucas, hacienda de (México), 232
San Luis de la Paz (Guanajuato), 45, 49, 49n, 50, 180n
San Luis Potosí (México), 54n
San Miguel, vizcondes de, *véase* Selva Nevada, marqueses de
San Miguel de Aguayo, mayorazgo de, 289
San Miguel Tocuilan, 456
San Pablo (apóstol), 21, 377, 377n
San Pablo (Brasil), *véase* São Paulo, Brasil
San Pascual, mina (Sultepec, Estado de México), 297
San Pedro del Mojón (Costa Rica), 162n
San Pedro Piedragorda (actualmente Manuel Doblado, Guanajuato), 501, 505
San Ramón (Costa Rica), 163n, 166n
Sanabria, Víctor Manuel, 168n, 171n
Sánchez, Galo, 385
Sánchez, María Lorenza, 349, 350
Sánchez, Pablo, 246n, 250
Sánchez Navarro, familia, 289
Sanday, Peggy R., 286
Sanders, W. T., 29n, 30n
Santa, provincia de (Perú), 279
Santa Ana (Perú), 420
Santa Anna, Antonio López de, 474, 475, 476, 485, 486
Santa Fe de Bogotá, 309, 309n, 310n, 311, 311n, 316, 319n, 322
Santa Inés Zacatelco (1646-1812): contribución a la demografía histórica del México colonial (Morin), 49n, 51, 52n
"Santa Juanita" (virgen de San Juan de los Lagos), 462, 463
Santa Rosa (México), 433
Santa Rosa Misiones (Paraguay), 137, 139, 140, 143, 144, 147n, 148, 149
Santafé (Nueva Granada), 117
Santamaría, Ángel T., 246n, 251
Santana de Parnaíba (Brasil), 16, 61, 63, 65, 71, 72, 201, 205
Santander, ciudad de (España), 430

Santiago, Mathías de, 338
Santiago Concha, Rosa M. Benita de, 266n
Santiago de Cali, *véase* Cali, Colombia
Santiago Zautla (Puebla), 49n
Santísimo Cristo de Burgos, Cofradía del, 253
Santísimo Sacramento, archicofradía del, 252
Santo Oficio, *véase* Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México
Santo Oficio de la Inquisición, *idem*
Santos, Jesuina Luiza dos, 370
Santos Madriz, Juan de los, 185
Santos Varones, Los (mina; Taxco, Guerrero), 294
Santuario de Guadalupe (ciudad de México), 464
Santuario de Ocotlán (Tlaxcala), 245, 253
São Paulo (Brasil), 60, 60n, 61, 69, 70, 71, 72, 193n, 205n, 226, 286, 368
São Paulo, provincia de (Brasil), 367
Saucedo, María Jacinta, 95
Saul, F., 29n
Scardaville, Michael, 344n, 350n, 352, 352nn, 355n, 358
Schell Hoberman, Louisa, 220nn
Scherzer, C., 195n, 196n
Schneider, Jane, 286
Scholes, 213n
Schupp, Heyn, 145n
Scio, padre, 500
Scott, James, 402n, 421
Se necesita muchacha (Gutiérrez), 421
Sebastiana (esclava "estimulada" por su amo con promesa de libertad), 406
Secretaría de Educación Pública (SEP, México), 457
Secretaría de Gobernación (SG, México), 19
Sedano, Francisco, 373nn, 383, 385
Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia (Rodríguez), 38n, 314n, 315n, 316n, 322
Seed, Patricia, 38n, 39n, 53n, 54n, 163n, 172n, 177n, 183, 183n, 184n, 185n, 189, 190nn, 192, 193, 193n, 198, 212n, 226, 240n, 251, 286, 336n, 340
Segalen, Martine, 161n, 185n, 186n, 189n
Segovia (España), 36, 377
Segura, Andrés, 501
Selaya, notario, 406n
Seligmann, Linda, 413n, 421
Selva Nevada, familia de, 239, 241n
Selva Nevada, marquesado de, 231, 233n, 248
Selva Nevada, marquesas de, 204, 230, 248
Selva Nevada, marqueses de, 227, 228n, 231, 231n, 234, 245, 251, 252
Seminario de León (Guanajuato), 501
Seminario de Historia de las Mentalidades: Del Dicho al Hecho... Transgresiones y Pautas Culturales en la Nueva España (INAH), 164n
Seminario Tridentino, 252
Senderos, 162n
Señor de Villaseca, 462
Serna, Juan Antonio de la, 228n, 229n, 250
Serrano Marcos, 53n
Sevilla (España), 32, 36, 36n, 383, 393
Sewell, Jr., William H., 168n
Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII (Lavrin), 190n
Sexuality and marriage in colonial Latin America, 45n, 53n, 164n, 286, 313n, 317n, 322, 339, 344n, 358, 394n, 399
Shaw, Frederick, 130, 130n
Shorter, Edward, 161n, 183, 198
Siena (Italia), 260n
Siete años de aventuras en el Paraguay (Masterman), 134n, 153n, 158
Siete Partidas, Las (Alfonso X, el Sabio), 375, 375nn, 376, 377, 382, 383n, 384
Siglo XIX, 45n
Signs: Journal of Women in Culture and Society, 53n
Silva Dias, Maria Odilia, 72n, 366n

Silva Santisteban, José, 417, 421
Simon Fraser University, 387
Simon Tarrés, A., 38n
Sindicato de Trabajadoras del Hogar (Perú), 401n, 421
Singer (máquinas de coser), 499
Sínodo Diocesano (del 12 de junio de 1707; Brasil), 363
Sistema de casamento no Brasil colonial (Nizza), 61n, 163n
Siveira, Antonia Joaquim da, 369
Slave women in Caribbean society, 1650-1838 (Bush), 420
Slavery: a problem in American institutional and intellectual life (Elkins), 399
Slippery Earth, The (Burkhart), 28n
Slippery Earth, The: Nahua-Christian dialogue in sixteenth-century Mexico (Burkhart), 26nn, 29n
Smith, P. H., 285
Smith, R. M., 23n, 32n, 34n
Smith, Raymond T., 286
Social assistance and bureaucratic politics: The montepios of colonial Mexico, 1767-1821 (Chandler), 131n
Social Science History, 164n
Social Science Information, 351n, 358
Social Sciences and Humanities Council of Canada, 325n
Sociedad colonial y enfermedad: un ensayo de osteopatología diferencial (Márquez), 29n
Sociedad de Santa Fe colonial, La (Vargas), 309n, 323
Socolow, Susan, 21n, 154n, 159, 164n, 165n, 177n,183n, 185n, 190n, 191n, 192n, 193n, 194n, 198n, 259n, 285, 286, 313, 332n, 340, 421
Solano, Juan Francisco, 352
Soli, Odin, 21n
Sollano, obispo, 501
Somerset, 164n
Sor María Antonia de los Dolores, *véase* Gómez Rodríguez de Pedroso, Antonia Josefa (primera marquesa de Selva Nevada)
Soria (España), 36n
Soroa, María, 350
Sosa, Francisco de, 395
Sosa, María Cayetana, 82, 83
Sotelo, María, 272, 272n
Soto, Josefa, 187
Soto, Sonia Ma., 162n
Spiefs, Juan, 297
Spiritual conquest of Mexico, The: an essay on the apostolate and evangelizing methods of the mendicant orders in New Spain: 1523-1572 (Ricard), 42nn
Stanley, R. S., 30n
Staples, Anne, 205, 289
Statistical abstract of Latin America, 46n
Stolcke, Verena, 40n
Stone, Lawrence, 161n, 182n, 183n, 184n, 185n, 196n, 198, 286
Stone, Samuel, 168n
Storey, R., 29n, 30n
Straordinario e il quotidiano, Lo. Ex-voto, santuario, religione populare nel Bresciano, 459n
Strauss, M. A., 351n, 357, 358
Studia Storica Historia Moderna, 21n
Studies in Spanish American Population History, 117
Suárez, Juan Diego, 83
Suárez, Leandro, 82, 83
Suárez, María, 82
Suchil, valle de (México), 395
Sudamérica, 139, 285
Sultepec (Estado de México), 290, 292, 293, 294n, 296, 296nn, 297, 297nn, 298nn, 396
Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles (Dorantes), 225
Supremo Dictador, El (Chaves), 135n, 136n, 158
Suricaldi, Francisco, 266n
Survarán, Félix, 428
Survarán, Francisco, 428
Swaan, Abram de, 131n

Symposium on Latin American Family History, International Congress of Americanists (Nueva Orleáns, 1991), 385
Szuchman, Mark D., 183n, 190n, 339

T

Taboada, Juan Ignacio, 154n
Tacuba, pueblo de (México), 230n
Tagle, Protasio, 499
Talpa, 460, 460nn, 461
Tamiahua (Puebla), 228, 231n, 252
Tampico (Tamaulipas), 475, 486
Tapia, Inés de, 395
Taramona, 277n
Tarragona (España), 36n
Taxco (Guerrero), 294, 435
Taxco (Nueva España), 21, 35n, 40n
Taylor, William B., 118, 325n, 340, 343n, 358, 385
Tecali (Puebla), 45n, 50
Techialoyan (códices), 444
Tehuacán de las Granadas (Puebla), 230n, 236
Tejupilco (Estado de México), 296
Telles, Joaquín, 485n, 488
Telles, Lugarda, 337n
Téllez, Remigio, 296n
Tenamitec (México), 455
Tenango del Valle (México), 328n, 331nn, 332n, 335n, 339
Tenochtitlan (México), 450n, 451n, 455, 456
Teotihuacan (México), 29n
Tepeaca (Nueva España), 22n, 230n
Tepeji de la Seda (Nueva España), 230
Teposcolula (México), 50
Tepoztlán (Nueva España), 28n
Tercer Congreso de la Asociación de Demografía Histórica (Braga, Portugal), 35n
Tercera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México (México), 49n
Teresas de Querétaro, convento de, *véase* Convento de Santa Teresa (Querétaro)
Terraza, familia, 289
Teruel (España), 36n
Tesoro de la lengua castellana o española (Covarrubias), 142n
Testimonio del Perú, 1838-1842 (Tschudi), 421
Thébert, Yvon, 391n, 400
Thiel, 195n
Thomas, Juan, 338
Thomas, W. I., 492n
Thomaset, Claude, 386
Thompson, E. P., 153n, 168n, 184n, 387, 387n, 390, 390nn, 394, 394n, 400
Tietê, río (Brasil), 61
Tilander, Gunnar, 386
Tiro de los Reyes, mina (Sultepec, Estado de México), 297
Tlacatecpan, Morelos, 28, 31
Tláloc, 15
Tlalocan, 456
Tlaxcala (México), 26n, 54, 55, 392n, 399
Tlaxiaco, 50
Tlotzin-Pochotl, 455
To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821 (Seed), 38n, 39n, 163n, 226, 340
Tochimilco (México), 335n
Tocuilan (Estado de México), 455
tohuenyo, 456
Tolsá, Manuel, 232
Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl, 456
Toluca (Estado de México), 47n, 294n
Tomacoco, hacienda de (Estado de México), 231n
Tomás (herrero y administrador de la mina de su mujer), 298
Torales Pacheco, María Cristina, 307, 423, 423n
Torchello, Luis, 274, 274n
Torres, Antonio, 173
Torres, Aurelio, 502
Torres, José Antonio, 502
Torres Soto, Laura, 441, 489, 490, 492, 493, 495, 501, 502, 503, 504, 505

Totolapa (México), 35n
Toulouse (Francia), 260n
Tour du Monde, Le: Nouveau Journal des Voyages, 158
Toxtequihuatzin (México), 455
Trabajo y los trabajadores en la historia de México, El, 392nn, 399
Trabajos de Historia, 286, 421
Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, 421
Trás-os-Montes (Portugal), 32
Tribuna, La, 134n
Tribunal Civil 123 (Brasil), 367
Tribunal de Justicia (Brasil), 371
Tribunal de Vagos (ciudad de México), 130
Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México, 21n, 22, 48, 387, 391, 397, 398n, 424
Tribunal Eclesiástico de Costa Rica, 191
Trillanes, María Luz, 348, 349, 349n, 350, 357
Trinity University, 59
Tschudi, Jacobo von, 414n, 421
Tudela, José, 26n
Tudor, familia, 388
Tuirán, R., 118
Tula (Hidalgo), 45, 454
Tulancingo (Puebla), 329n, 336n
Tunja (Colombia), 304, 309, 310, 310n, 311, 311n, 312, 313, 316, 318, 319n
Tupac-Amaru, 419
Tupac Amaru I., 307
Turcios y Cañedo, María, 297
Turrialba (Costa Rica), 166n
Tutino, John, 287, 389, 390nn, 400
Tuxtepec (México), 502
Twinamm, Anne, 344n, 358

U

Ubiñas, Juan de, 280, 280n
Udías, Santander (España), 253
Ugarte, Josepha, 221
Ulloa, Ana María de, 276, 277n
Universidad Autónoma Metropolitana (UAM; México), 471
Universidad de Bielefeld, 133
Universidad de Carleton, 325, 325n
Universidad de Costa Rica, 166n
Universidad de México (revista de la UNAM), 456
Universidad de Minnesota, 21, 401
Universidad del Valle (Colombia), 309n
Universidad Gregoriana (Italia), 247
Universidad Iberoamericana (UIA; México), 423, 424nn, 427nn, 428nn, 429nn, 432n, 433nn, 434nn, 436n, 506
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 75, 161, 309n, 457
Universidad Nacional de Colombia, 309
Universidad Pontificia (EHESS-París), 460n
University of California, 255
University of Evansville, 341
Uribe, Ignacio, 319
Urquidi, María, 387n
Urquijo, Mariluz, 269
Urrutia de Vergara y Estrada Niño de Córdoba, Manuel, 224n

V

Vainfas, Ronaldo, 360, 361, 361n
Valdés, D. N., 45n, 118
Valencia (España), 32, 33, 34, 35
Valenzuela, José Mariano, 154n
Valenzuela, Juana María, 396
Valladolid (España), 36
Valladolid en el Siglo de Oro (Bennassar), 225
Valle, José Ramón del, 266n
Valle Central de Costa Rica, 162n, 163n, 166, 166n, 167, 168, 168nn, 169n, 170, 172n, 174, 175, 175n, 176, 176n, 177, 177n, 179, 180, 181n, 182, 183, 183n, 188n, 190, 191, 192n, 193, 194, 195nn, 196, 197, 198
Valle de Orizaba, condes del, 224
Valverde, Emilio F., 262n, 287
Valverde, L., 35n, 36n

Varallanos, José, 413n, 422
Varela, Guadalupe, 338n
Varela, Héctor, 134n, 159
Varela, Mariana, 81
Varela, Nicolás, 224n
Vargas, Julián, 309n, 323
Vargas, Luisa de, 393
Vargas, Marta del Rosario, 162n
Vargas R., Ma. Mercedes, 162n
Vasco, País, 32, 33, 34, 34n, 35, 36, 307
Vascongadas, provincias, *véase* Vasco, País
Vásquez, Dominga, 94
Vázquez, Antonio, 153n, 159
Vázquez, Josefina Zoraida, 226, 392nn, 399
Vázquez de Tapia, Bernardino, 213
Vecchio, Silvana, 386
Veez, Catalina, 393
Vega, Refugio de la, 297n
Veinte mil leguas de viaje submarino (Verne), 500
Velásquez, Manuela, 338n
Velásquez, Ysidora, 334
Ventana de Oro, La (¿mesón?; ciudad de México), 395
Veracruz (Veracruz), 17, 44, 44n, 54n, 228, 230, 435
Veracruz, presidio de, 352
Verdugo, José, 124
Verdugo, Juana María Josefa, 396
Verdugo, Martín Josef, 124n
Verne, Julio, 500
Verrier, Philippe, 440, 459, 460n
Veyne, Paul, 392n, 400, 491, 491n, 506
Viaje a la Luna, El (Verne), 500
Viajes por la América meridional (Azara), 133n, 157
Vial, 430
Vianna, Oliveira, 59n
Vicaría Capitular (San José, Costa Rica), 173n
Vicenta (esclava sospechosa de comercio carnal ilícito), 410, 411, 412
Victorian Studies, 184n
Vida paraguaya en tiempos del viejo López (Bermejo), 134n, 157
Vidas paralelas (Plutarco), 499n
Vila Rica (Brasil), 60, 60n
Vila Rica: população (1719-1826) (Nero de Costa), 60n
Villa de Guadalupe (México, D. F.), 460
Villa de la Candelaria de Medellín (Colombia), 310n
Villa de Viguera (La Rioja, España), 231n
Villa Rica (Paraguay), 139, 140, 143, 144, 147n, 148, 149, 155, 155n, 180n
Villafuerte García, María de Lourdes, 164n, 165nn, 184n, 190n
Villalba, Vicencia, 153n
Villalobos, Juan José, 83
Villalón de González, Manuela, 194
Villalva, Victorian de, 286
Villamil, José de, 344n, 350
Villanueva, Francisco, 479n, 488
Villavicencio, Manuela, 338n
Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821 (Castañeda), 156n, 164n
Violencia dentro de la familia formal e informal, La (Lipsett-Rivera), 385
Virgen de Guadalupe, 460n, 462, 463
Virgen de San Juan de los Lagos, 459, 461, 463, 465, 467
Virgen María, 249, 469
Virrey Iturrigaray, *véase* Iturrigaray, José de (virrey de Nueva España)
Virrey marqués de Croix, *véase* Croix, marqués de (virrey de Nueva España)
Viteri y Ungo, Jorge de, 165n
Viveros, Ana Luisa, 210n
Vocabulario de la lengua castellana y mexicana (Molina), 456
Voss, Stuart F., 219n, 285

W

Wagner, M., 195n, 196n
Walker, Charles, 401n, 415, 415n, 419n, 420, 422
Wall, R., 19, 117, 118
Washington, George, 481

Webster, D., 29n
Wheeler (máquinas de coser), 499
Wheels of commerce, The: civilization and capitalism, 15th-18th century (Braudel), 388n, 399
When Jesus came the Corn Mothers went away: marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846 (Gutiérrez), 45n, 60n, 163n, 339, 394nn, 399
White, Allan, 135n, 159
Women in Class Society (Saffioti), 286
Women of Mexico City, The, 1790-1857 (Arrom), 46n, 47n, 52n, 285n, 339, 344n, 350n, 357, 394n, 399, 420
Women, family and ritual in Renaissance Italy, 286
Wortman, Miles, 285
Wu, C., 49n, 51

X

Xochimancas (ciudad de México), hacienda de, 399
Xochimancas (ciudad de México), ingenio de azúcar, 392n
Xochimilco (ciudad de México), 35n, 329nn, 331n, 338n, 379, 454
Xólotl, 448, 455

Y

Yáñez, José María, 295n
Yauyos (Perú), 413n
Ybycuí (Paraguay), 156n
Ycaza, Antonio Ignacio de, 427
Ycaza, Isidro Antonio de, 427, 429, 430
Yegros, José León, 153
Yraeta, Ana María, 428, 430, 431, 433
Yraeta, Francisco Ignacio de, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 433n, 434, 435
Yraeta, María Guadalupe, 426
Yraeta, María Margarita Antonia Ignacia Felipa, 426, 426n, 428, 429, 432
Yraeta, María Rosa, 427, 429, 430, 432, 433
Yraeta, Yturbe e Icaza, familia, 308, 423, 423n
Ysla, Juana de, 338n
Ysobra, José, 154n
Yturbe, Francisco de, 428
Yturbe, Gabriel de, 426, 426n, 427, 427n, 428, 431
Yturbe, Gabriel Manuel de, 426
Yturbe, María Josefa de, 428

Z

Zabalza, Francisco Xavier, 243
Zabalza, María Josefa, *véase* Zabalza y Aróstegui, y Gutiérrez del Rivero, María Manuela Antonia Abad Ramona Francisca de la Santísima Trinidad Josefa
Zabalza y Allende, Ángel, 253
Zabalza y Allende, Felipe, 253
Zabalza y Allende, Josefa, 253
Zabalza y Allende, Luis, 253
Zabalza y Allende, Manuel, 253
Zabalza y Allende, María Victoria Coleta Felipa Soledad Manuela Agustina Juana de la Trinidad, 253
Zabalza y Aróstegui, Felipe Santiago de (tercer marqués de Selva Nevada), 239, 239n, 240, 240n, 241, 241nn, 242, 242nn, 243, 253
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, Antonio María, 254
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, Manuel María Onofre Agustín Vicente Antonio José Ramón de la Santísima Trinidad, 246, 253
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, María de la Asunción Silvestra, 242, 254
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, María de la Concepción Josefa Cresencia Ramona de la Santísima Trinidad, 254

Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, María del Pilar, 254
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, María Dolores, 254
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, María Manuela Antonia Abad Ramona Francisca de la Santísima Trinidad Josefa de, 244, 245nn, 246, 246nn, 253, 254
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, María Soledad Anacleta Juana Nepomucena de la Santísima Trinidad, 254
Zabalza y Aróstegui y Gutiérrez del Rivero, Vicente, 242, 254
Zabalza y González Mateo, José de, 240
Zabalza y Gutiérrez, María Asunción (cuarta marquesa de Selva Nevada), 254
Zacatecas (Zacatecas), 117, 396, 397
Zacatelco (Estado de México), 49, 50, 53n
Zacualpan (Estado de México), 292, 293, 297
Zamacona y Morfi, Manuel de, 477, 477n, 488
Zambrano, Bernabé, 210nn, 211n, 218n, 221n, 223n, 225n
Zamora (Michoacán), 296
Zaragoza (España), 21, 21n
Zárate Toscano, Verónica, 204, 227
Zarazúa, Juan José, 223n
Zazorena, familia, 373, 383, 384
Zelada, Policarpio, 154n
Zermeño Padilla, Guillermo, 441, 489, 489n, 505
Zerón, María Regina, 210n
Zetina Abad, Manuel, 473n, 488
Znaniecki, F., 492n
Zöller, Hugo, 153n, 159
Zongolica (Veracruz), 238
Zulawski, Ann, 287
Zuleta, Antonio, 298n
Zumbado, Héctor, 162n
Zumpango (México), 35n
Zúñiga y Ontiveros, Felipe de, 433, 433n
Zúñiga, María Adelia, 162n
Zúñiga, Rosa, 266n

Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica
se terminó de imprimir en septiembre de 1996
en los talleres de Corporación Industrial Gráfica, S. A. de C. V.,
Cerro Tres Marías 354, colonia Campestre Churubusco, 04200 México, D. F.
Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.



EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0622356 R

Centro de
Estudios
Históricos

En la vida cotidiana, por afán de simplificación, por rutina o prejuicio, todos nos inclinamos a interpretar lo privado como familiar y viceversa. Una reflexión teórica y un vistazo a nuestra historia, nos convencen de la inexactitud de esta creencia. En este volumen hemos querido acentuar la distición entre los dos temas, sin dejar por ello de tomar a ambos en cuenta, ya que la vida privada se desarrolla en un ámbito paralelo al de la intimidad doméstica. Al mismo tiempo, no olvidamos que así como es esencial la valoración de la proyección pública de la familia, ha de tomarse en cuenta la existencia de espacios propicios al individualismo, al margen y aun en oposición a la vida familiar. Éstas pueden ser algunas de las variables y contradicciones que se acumulan en torno de nuestro objeto de estudio y que, lejos de desalentarnos, fomentan nuestro interés y estimulan el deseo de indagar en el pasado de la familia latinoamericana.

ISBN-968-120-632-0

EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO