

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS  
SOCIALES - SEDE ECUADOR  
MAESTRIA EN HISTORIA ANDINA  
CONVOCATORIA 1993-1995**

**Matrimonio criollo, honor y violencia conyugal  
Cuenca: 1750-1800**

**VERSION PRE-ELIMINAR- TESIS**

**Catalina León Galarza**

**Quito, agosto 1996**

## INDICE

Introducción.....	1
Notas.....	10

### PRIMERA PARTE

Capítulo I El contexto histórico-cultural del matrimonio criollo.....	13
Breve retrato de Cuenca.....	14
La organización social y la situación de las mujeres criollas.....	16
La gestión del gobernador Vallejo: las políticas disciplinarias borbónicas en Cuenca.....	28
La Iglesia, el Estado y el Matrimonio durante la segunda mitad del siglo XVIII.....	34
Conclusiones.....	38
Capítulo II Los perfiles normativos del matrimonio criollo.....	40
La política eclesiástica y el derecho canónico.....	41
La normatividad civil del matrimonio.....	44
La teología: el castigo conyugal y la sevicia.....	49
Matrimonio y honor.....	56
Conclusiones.....	61

### SEGUNDA PARTE

Capítulo III La lejanía de la esperanza. Testimonios sobre la violencia conyugal.....	64
El proceso judicial.....	64
Testimonios.....	66
Las élites: El honor ante todo.....	66
Ignacia y Francisco (Caso A1).....	66
Ana y Manuel Joseph (Caso A2).....	68
Teresa y Teodoro (Caso A3).....	70
Felipa y Eugenio (Caso A4).....	72
Francisca y Manuel (Caso A5).....	73

Los segmentos medios: "...Continuos golpes, mala vida y ninguna congrua..."	74
Rita y Manuel Ignacio (Caso E1)	74
María y Antonio (Caso E2)	75
Antonia y Juan (Caso E3)	77
Rosa y Luis (Caso E4)	78
Isabel y Luis (Caso E5)	79
Baltazara y Manuela frente a Manuel (Caso E6)	80
Juana y Gregorio (Caso E7)	82
María Agustina y José Manuel (Caso E8)	83
Los segmentos populares: Violencia y miseria	85
Rosa y Manuel (Caso C1)	85
Baltazara y Alonso (Caso C2)	85
Flora y Sebastián (Caso C3)	86
Capítulo IV Los discursos sobre la violencia conyugal.	
Experiencias e identidades de género	88
Los discursos sobre la violencia conyugal	89
Las mujeres, su identidad y roles de género y la percepción de la violencia conyugal	90
La demanda de divorcio como estrategia frente a la violencia	97
Los varones: castigo o violencia legítima	101
Los alegatos masculinos: la táctica deviene estrategia	103
Los discursos de las autoridades sobre la sevicia y el castigo	104
Conclusiones	108
Capítulo V La práctica de la violencia conyugal y el honor	112
Los segmentos altos	117
Los segmentos medios	123
Los segmentos populares	130
Organización social, género, honor y violencia conyugal.	
A manera de conclusiones	135
Referencias bibliográficas	144
Referencias documentales	151

## CAPITULO II

## LOS PERFILES NORMATIVOS DEL MATRIMONIO CRIOLLO.

De acuerdo a la filosofía de la ley civil vigente en España y las Indias en el siglo XVIII, el matrimonio tenía por objeto la conjunción estable y legítima de un varón y una mujer para procrear y organizar su hacienda sobre las bases de la fidelidad conyugal y la certeza de la paternidad, en el seno de una comunidad cuyos miembros debían ser capaces de controlar sus afectos y sexualidad en aras de la cohesión de la comunidad.

La institución del matrimonio socialmente representaba el hecho fundacional de la familia que se constituía en "el núcleo que preservaba la costumbre, el orden y la continuidad de tradiciones específicas" (Lavrin, 1992: 1) y, más aún, en el bastión de la socialización moral y política de los miembros de la sociedad en el espíritu de dichas tradiciones. El matrimonio cumplía también la función de generación y conservación de las estructuras sociales, puesto que era un instrumento importante en el establecimiento de alianzas y la transmisión de la propiedad (Duby, citado en Mannarelli, 1993: 16).

Por lo tanto, el matrimonio era un dispositivo clave de la construcción de la vida social, por esa razón ha merecido la preocupación constante de la Iglesia y el Estado. En relación a sus definiciones se han confrontado a lo largo de la historia del mundo católico estos dos poderes entre sí y con los intereses de la sociedad civil.

La caracterización de los perfiles normativos de la institución del matrimonio nos sirve de marco dentro del cual se puede explicar la práctica de la violencia conyugal. Por ello, el objetivo central de este capítulo es desarrollar las características del matrimonio en Cuenca, en el seno de la sociedad criolla, es decir en aquel conjunto social que en el siglo XVIII se conformaba por las diversas categorías de "vecinos".

Nuestra reflexión se organiza en torno a dos ideas centrales. En primer lugar, el matrimonio como institución, se configuró en la intersección de varios factores: la política eclesiástica y su expresión normativa, el derecho canónico; la política estatal y la normatividad civil; la dinámica de la jerarquización social con las manifestaciones de la vida cotidiana, que expresan los intereses y sentimientos de los actores individuales y colectivos. Cada uno de esos factores, a su manera, realizaba la política de los géneros plasmada en la desigualdad y jerarquización del consorcio, y aportaba con diversos elementos que constituyeron la especificidad del matrimonio criollo en Cuenca durante la época<sup>1</sup>. En segundo lugar, la violencia conyugal practicada en la sociedad criolla estaba legitimada por la doctrina de la Iglesia y era motivada por el estatus subordinado de la esposa y el código de honor, situaciones que se traducían a la vida cotidiana de las parejas en la exigencia, para las mujeres, de cultivar la obediencia y el silencio, el recogimiento y la castidad y de cumplir con el débito conyugal.

#### LA POLÍTICA ECLESIASTICA Y EL DERECHO CANÓNICO.

El Concilio de Letrán IV (1215) determinó y el de Trento (1545-1563) reafirmó que la piedra angular de la doctrina eclesiástica sobre el matrimonio es la sacralidad, garantizada por su origen divino. Una vez bendecida por la Iglesia y consumada, la unión marital adquiere la gracia, cualidad sobrenatural que le otorga santidad y permite a los esposos el ejercicio de su sexualidad, legitimado mediante la equiparación de la castidad matrimonial a la virtud de la virginidad. Así la Iglesia buscaba limitar o evitar la

---

<sup>1</sup>Una sugerencia de Frederica Barclay nos deja la interesante y pertinente inquietud sobre la incidencia del hecho colonial en el carácter del matrimonio indiano. No obstante, al no disponer de la posibilidad de realizar un estudio comparativo del matrimonio criollo tanto con el modelo peninsular, como con el modelo indígena y negro, dicha preocupación historiográfica se impone como una tarea del futuro.

fornicación de quienes no pueden renunciar por completo a la sexualidad (Vecchio, 1992: 141).

Según una versión de las actas del Concilio de Trento impresa en el siglo XVIII, la consagración del matrimonio lo convierte en un lazo que no se puede disolver por asuntos terrenales tales como la cohabitación molesta, la ausencia del consorte o el adulterio de uno de los esposos (López de Ayala, 1785: 397-398; can. V y VII). Fue reafirmado también el principio de la monogamia y condenado el concubinato, aún de hombres solteros, pero sobre todo de casados, decretando la excomunión de varones de toda condición o estado que insistiesen en el delito, después de tres amonestaciones, y en el destierro de la diócesis o el lugar a mujeres de toda condición que no obedezcan estos preceptos (López de Ayala, 1785: 396; can II).

Es interesante subrayar que el Derecho Canónico manifestaba un espíritu cuasi paritario, en cuanto a las prerrogativas y obligaciones de los cónyuges, situación que creaba tensiones por una parte con una corriente de la Teología que concibe la inferioridad natural de la mujer y por otra parte con el Derecho Civil. Sin embargo, tales principios igualitarios en la práctica resultaron ser "más enseñanzas que prescripciones legales" (Arrom, 1988: 85), porque las situaciones de la vida cotidiana y la desigual disposición de los cónyuges en el espacio matrimonial real rebasaban el poder de la Iglesia y su capacidad de control sobre los comportamientos de los feligreses.

Otro elemento central de la doctrina tridentina sobre el matrimonio era el principio de la exogamia que delimitaba las prohibiciones para contraer matrimonio en el cuarto grado de consanguinidad (Goody, 1986: 199) y el segundo por afinidad contraída por fornicación. Estas restricciones, según Jack Goody, serían más bien imposiciones sobre los intereses laicos y estarían determinadas por la motivación de la Iglesia por frenar las alianzas entre parientes, conducentes al fortalecimiento económico de la comunidad y a la preservación de la integridad del patrimonio de las familias, "evitando así

que las aldeas se convirtiesen en comunidades cerradas, es decir, solidarias", cuya propiedad era difícilmente enajenable (Goody, 1986: 88). Empero, durante el siglo XVIII, como vimos en el capítulo I, el Papado ablandó estas rígidas condiciones y promulgó indultos vigentes en España y las Indias dispensando todos los impedimentos contraídos por fornicación y relajando los impedimentos de matrimonio entre parientes, excluyendo alianzas solo en primer grado de consanguinidad.

Se establecía también la posibilidad de interrupción de la cohabitación de la pareja, sin disolución del vínculo sagrado (divorcio eclesiástico, denominado también "separación de cama y mesa" o "separación de cuerpos"), por tiempo determinado o indeterminado como prerrogativa exclusiva de los jueces eclesiásticos (López de Ayala, 1785, 398; can VIII). Así, formalmente existía una válvula de desahogo frente a las presiones cotidianas y sociales, pero, en la práctica, con una sentencia de divorcio se beneficiaban muy pocos fieles.

Las novedades del Concilio de Trento, consistieron en la instauración de la publicidad de la celebración de nupcias mediante proclamas hechas en misa durante tres días festivos, a fin de precautelar uniones viciadas por impedimentos. También toma el carácter de obligatorio la celebración de las nupcias en presencia del párroco de los contrayentes, cuyos nombres debían ser registrados por escrito junto con los de los testigos. Estas medidas tenían por objeto evitar matrimonios clandestinos y bigamia (López de Ayala, 1785: 400-401; Decreto de Reforma sobre el Matrimonio, cap I).

El Concilio resolvió también la promoción de la libertad de conciencia y voluntad en la elección del cónyuge (López de Ayala, 1785: 414; Decreto de reforma sobre el Matrimonio, cap. IX), preceptos inspirados en la idea de "voluntad" tomada de las Sagradas Escrituras y otros textos de la tradición cristiana, como contrapunto a la idea protestante de la predestinación, también tomada de la tradición cristiana (Seed, 1988: 33). Una interpretación de esta resolución conciliar dentro de la línea de razonamiento propuesta por Goody sugeriría que la defensa de la libertad de conciencia y

voluntad de los contrayentes y de la autonomía de la decisión de éstos frente a sus padre y familias, por parte de la Iglesia, se orientaba a socavar el poder de los laicos, fragmentando la propiedad y propiciando la movilidad social, mediante uniones que eran adversas a los intereses socio-económicos de los propietarios seculares. Así los artífices de la Contrarreforma consolidaron dos factores fundamentales para el afianzamiento de su poder secular: el concepto de voluntad y el ya vigente concepto del matrimonio como sacramento. Si los protestantes, al "terrenalizar" el tratamiento del matrimonio amenazaron la jurisdicción de la Iglesia sobre dicha institución (Seed, 1988: 33); por el contrario, al proclamar la libertad de elección y el sacramento como pilares fundamentales de la unión conyugal, el cónclave católico diseñó instrumentos poderosos para la intervención eclesiástica en la vida cotidiana de los fieles y la manipulación del poder secular. Sin embargo, en el siglo XVIII la Corona y la administración colonial encaminan sus políticas hacia el desplazamiento de la Iglesia del control de la vida social y cotidiana de la población (Capítulo I).

#### LA NORMATIVIDAD CIVIL DEL MATRIMONIO

Los asuntos legales de índole civil sobre el matrimonio y la situación de las mujeres eran regimentados básicamente por las Siete Partidas de Alfonso el Sabio (s. XIII). Los preceptos legales enunciados en las Partidas conceptualmente estaban subordinados al espíritu de la Ley canónica, así, en las definiciones centrales de dicha legislación se retomaba como fundamento del matrimonio la sacralidad -y por ende la indisolubilidad- y se establecían tanto la libre voluntad y discernimiento de los contrayentes, la capacidad de estos para copular y procrear, el carácter monogámico y la exogamia, prohibiéndose los enlaces hasta el cuarto grado de consanguinidad y entre parientes espirituales.

Como fundamento del orden, la normatividad matrimonial civil se establecía para "desviar el pecado de luxuria" y la

fornicación y para evitar discusiones, homicidios y otros disturbios que ocurrieran entre la población "por razón de las mugeres si casamiento no fuere" (López, 1851, t3 17; Partida IV, título II). Un aspecto importante era también la consolidación la economía familiar sobre la base de la seguridad de la legitimidad de los herederos y la afectividad cohesionadora, por eso el casamiento debía celebrarse "por haber mayor amor a sus fijos seyendo cierto dellos que son suyos" (Idem: 17). Las Siete Partidas definían entre los beneficios sociales del connubio, su capacidad para acrecentar el linaje humano, pero se explicitaba que el acto de procreación debe realizarse "sin deleyte et sin cobdicia de la carne" (Idem: 19).

Un aspecto central era la situación de la esposa en el consorcio. En la definición del matrimonio, la Partida IV reza:

"Matrimonio es ayuntamiento de marido et de muger fecho con tal entencion de vevir siempre en uno, et non se partir guardando lealtad cada uno dellos al otro, et no se ayuntando el varon a otra muger, nin ella a otro varon veviendo amos a dos" (Idem: 18).

A pesar de la enunciación de deberes recíprocos de lealtad de los cónyuges, se observa en primer lugar, el reconocimiento legal del mayor peso de las cargas femeninas, en segundo lugar, la desigualdad de derechos civiles de los cónyuges y, en tercer lugar, la disparidad del tratamiento de la infidelidad de varones y mujeres. Un ejemplo de tal asimetría nos brinda la explicación sobre el origen del vocablo matrimonio como "oficio de madre":

"Et la razon porque llaman matrimonio al casamiento et non patrimonio es esta porque la madre sufre mayores trabajos con los fijos que non el padre" (Idem: 18).

Un factor que determinaba la situación legal de la mujer en el matrimonio era el código de honor basado en el recogimiento femenino. Se prohibía a las mujeres realizar

juzgamientos no por motivo de incapacidad física o imbecilidad, razón argumentada para justificar el impedimento a otras categorías poblacionales, sino debido a la impropiedad del ejercicio femenino de funciones político-administrativas porque "...non sería cosa guisada que [una mujer] estuviese entre la muchedumbre de los homes librando los pleytos" (López, 185, t2: 415, Partida III, título IV, Ley IV). Según nuestra interpretación, la prohibición se basaba en la segregación de los sexos y la necesidad de recato femenino para evitar posibles manifestaciones extramatrimoniales de la sexualidad femenina y salvaguardar el honor de la familia.

Las casadas podían representar legalmente a algún miembro de familia incapacitado legal o físicamente, ser tutoras, previa la autorización del cónyuge, podían manejar sus negocios: comprar vender, alquilar, prestar dinero o tomarlo prestado, administrar propiedades, etc (En mejor condición se encontraban las mujeres solteras adultas y viudas podían realizar todas estas actividades de manera totalmente autónoma). Sin la tutela o permiso del marido la esposa podía aceptar una herencia sin gravámenes, testar, ser testigo, presentar una demanda de divorcio eclesiástico. Según Arrom, dadas estas circunstancias legales, las mujeres no eran definidas exclusivamente como madres o esposas, únicamente se consideraba inapropiado el gobierno de otros (Arrom 1988: 80).

En lo relativo a la propiedad, la esposa debía al marido obediencia, no podía administrar sin la autorización del esposo sus acciones legales, propiedades y ganancias, quien, en cambio, sí podía actuar legalmente sin la autorización de la mujer, los bienes gananciales y propiedades adquiridas durante el matrimonio (incluida la dote) eran administrados y controlados por el marido bajo el amparo del sistema de la comunidad de bienes, aunque formalmente la dote y las arras pertenecían a la mujer y tenía el derecho a defenderla en caso de dilapidación o separación del consorcio causadas por el marido, en la venta de tierras, si éstas eran parte de la dote, el marido estaba en la obligación de pedir la autorización de su cónyuge. Una propiedad exclusiva de la

mujer casada eran los bienes parafernales: ropa y joyas que la mujer llevaba al matrimonio, así como otros bienes que fuesen legados o donados a la mujer (Arrom, 1988: 87).

A pesar de los derechos legales que tenía la esposa, la carencia de autoridad la volvía vulnerable y subordinada, por esta razón, el contrato matrimonial estipulaba su protección, a través del sistema dotal (la dote concedida por los padres u otros allegados y las arras que podía otorgar el novio), bienes que no podían ser incautados por acreedores y, en caso de separación o dilapidación, el marido debería devolverlas. Sin embargo, el adulterio de ella era causal para que el esposo deshonrado se quedase con la dote (López, 1851, t4: 626; Partida VI, título XVIII).

Por otra parte, según Mannarelli, la dote era también un mecanismo de control del comportamiento casto y virginal. En los sectores altos la dote era un endoso paterno y el aval a un comportamiento femenino honesto (Mannarelli, 1993: 218-219). La mujer "deshonesta" podía ser privada de la dote por cualquier persona que le concediera.

La infidelidad tenía repercusiones distintas para el hombre y la mujer. Es muy reveladora en este sentido la definición del adulterio plasmada en las Siete Partidas: el vocablo adulterio provendría de las voces latinas alterius et torus, que en romance significaban "lecho de otro", "porque la mujer es contada por el lecho de su marido" (López, 1851, t4: 612; Partida VII, título 17). De acuerdo al código de honor, el adulterio era considerado

"...uno de los peores yerros que los homes pueden facer (...) de que no se les levanta tan solamente daño, mas aun deshonra" (Idem: 611).

Además de ser un "empeoramiento o menoscabo o detrimento" que un hombre recibe en su persona o sus cosas (Idem: 581-582), el adulterio era una deshonra definida como "...fecha o dicha a otri a tuerto o a despreciamiento" (Idem: 502), es decir es un insulto de obra, un atentado contra el prestigio del hombre.

En otro ámbito, el adulterio cometido por el hombre o por la mujer no eran hechos de igual gravedad, por lo que ésta no podía acusar a su marido, mientras aquel podía y debía hacerlo. La explicación erudita de esta desigualdad considera que en ambos casos "los daños et las deshonras no son iguales", puesto que

"...del adulterio que face el varon con otra muger no nasce daño ni deshonra a la suya: la otra porque del adulterio que ficiere su muger con otro, finca el marido deshonrado recibiendo la muger a otro en su lecho: et ademas porque del adulterio que ficiere ella puede venir al marido muy grant daño, ca si se empreñase de aquel con quien fizo el adulterio, vernie al fijo extraño heredero en uno con los sus fijos, lo que non avernie a la muger del adulterio que el marido ficiere con otra" (Idem: 613).

Es decir, la diferencia del tratamiento del adulterio, a partir del código de honor, se afinca en la diferencia natural de los roles masculinos y femeninos en el acto de procreación y en las consecuencias que esta acarrea para la herencia.

Según la Séptima Partida, de la diferente responsabilidad del varón y de la mujer frente al problema del honor y la herencia se deriva el procedimiento de la acusación. Pese a que uno y otra eran formalmente considerados delincuentes, solamente se detallaba el procedimiento de la acusación de la mujer: como, cuando y por quien ésta debe ser acusada. En oposición, el procedimiento de la acusación del hombre por adulterio no se detalla y ni explicita la prohibición expresa de que su mujer lo acuse (situación distinta en relación a este particular se manifiesta en el derecho canónico, ver acápite siguiente), pudiendo hacerlo únicamente el suegro u otro pariente de la esposa, de lo cual se colige que la ley tenía como punto de partida y fundamento el honor masculino, siendo la honra femenina accesoria y funcional a éste, aunque en la realidad, como veremos, algunas mujeres, sobre todo de extracción social alta, percibían su honor como autónomo del comportamiento y honor de su marido.

En lo concerniente a los castigos que recibían los

adúlteros, también había variaciones. En un contexto estamental que gesta énfasis en la diferencia del lugar social de los actores, el marido ofendido podía matar al delincuente si era de condición vil (situación más baja que él o es un hombre "con mañas", v.g. ladrón, truhán, etc), pero si es de igual nivel o superior debe acusarlo ante un juez seglar, quien definirá el castigo (destierro si se comprueba el delito). La mujer adúltera no podía ser asesinada, ya que el marido que lo hiciera "se moverá a facerlo con grant pesar que ha de la deshonra que recibe" (López, 1851, t4: 626; Partida VII, título XVII, ley XIV).

Por otra parte, si se comprobaba el adulterio de la mujer, el marido podía desagraviarse sometiéndola a castigo infamante:

"...debe seer castigada et ferida públicamente con azotes et puesta et encerrada después en algún monesterio de dueñas: et ademas debe perder la dote et las arras ..."  
(Idem: 626-627).

Este era el único pasaje en la que la ley civil se refería a castigos corporales ejecutados en el cuerpo de la esposa. No se decía nada acerca de las penas por desobediencia u otras faltas.

La ley secular contenía solamente la noción "castigo", como represión legítima, y callaba respecto a la violencia inferida a la esposa, como acción ilegítima. Tampoco encontramos prescripciones de ninguna índole respecto a los maltratos que ejecutare el esposo. También aquí, como veremos, se perciben discrepancias entre la legislación civil y el derecho canónico, puesto que éste si contemplaba y regulaba situaciones de "sevicia" contra la mujer, es decir castigo excesivo, maltrato o abuso.

#### LA TEOLOGIA: EL CASTIGO CONYUGAL Y LA SEVICIA

El contrato matrimonial otorgaba autoridad al marido y lo responsabilizaba de los actos de su mujer, delegándole el

cuidado del orden, para lo cual se le permitía la ejecución de castigos o violencia legitimada por la teología moral. El orden, en el ámbito de las relaciones de género y política doméstica, se fundamentaba en el cumplimiento, por parte de la esposa de roles familiares y sociales tales como la obediencia, el silencio y el recogimiento hogareño, el comportamiento casto, la fidelidad y el débito conyugal que preservaban el honor familiar. La mujer transgresora de estos roles se hacía merecedora del castigo del esposo. Precisamente, el concepto teológico "castigo" nos permite el análisis de la articulación de la violencia con el matrimonio.

A partir de la teología, se abrían dos perspectivas en torno al problema de la violencia. La primera, la preconizaba en calidad de castigo, pues se fundamentaba en la ideología sobre la inferioridad natural y jurídica de la mujer, que suponía el intercambio de sumisión por parte de ésta y protección -como a menor de edad- que debería ejercer el esposo, condiciones estipuladas por el contrato matrimonial. La segunda, no configurada con nitidez hacia el siglo XVIII, contenía cuestionamientos a los prejuicios sobre la desigualdad natural de la mujer y descartaba el uso de la fuerza en la solución de las desavenencias domésticas.

Esta dualidad de la teología demuestra que la asimetría radical de hombres y mujeres no era característica de todo el pensamiento normativo eclesiástico, recordemos que, los fundamentos conceptuales del Concilio de Trento en cuanto al matrimonio son más bien paritarios y abstractos. Tal carácter paritario nos lleva a recordar que, en los albores del cristianismo, San Agustín de Hipona se convirtió en exponente de un pensamiento igualitario sobre las prerrogativas de los cónyuges. Dicho sea de paso que ese autor tuvo cierta incidencia en las decisiones de las autoridades eclesiásticas cuencanas durante la segunda mitad del siglo XVIII (ver Capítulo III). Según Agustín, ambos esposos tienen igual potestad sobre el cuerpo del otro, idéntica obligación de fidelidad y castidad, ambos son coherederos de la ciudad de Dios. Pero esta igualdad formal frente a los deberes y

prerrogativas de la salvación en la reflexión agustiniana se encuentra tamizada por la desigualdad natural de la mujer, desigualdad que se afinsa en la fragilidad carnal intrínseca de ésta, en su mayor propensión al pecado. En virtud de las diferentes capacidades de los representates para lograr de manera autónoma la salvación, es preciso que la mujer sea controlada en mayor grado. Después de los cuidados especiales de su comportamiento, sobreviene su posibilidad y derecho a la salvación en igualdad de condiciones que los varones (San Agustín, 1991).

La ambigüedad de las posiciones de la Iglesia con respecto al matrimonio obedecía no solamente a la diversidad de corrientes teológicas, sino también a que las políticas de la familia estaban informadas por dos tipos de fuentes: unas teóricas y otras prácticas (Boyer, 1992: 255). Las fuentes de carácter práctico regían las relaciones matrimoniales reales y por ello no ocultaban, tras abstracciones filosófico-doctrinarias, las relaciones de género realmente existentes.

Un ejemplo de la orientación de dichas fuentes de carácter práctico nos proporciona un manual confesional elaborado por fray Jaime de Corella, escrito en 1689, en el que se proclamó a la autoridad patriarcal la base de la estructura familiar. Decía que la autoridad era una obligación de personas "en situación superior", las mismas que debían dar ejemplo del bien a sus subordinados. Por otra parte, el matrimonio era considerado contrato virtual en el cual el marido estaba obligado a sustentarla a ella y ella a obedecerlo en lo que es racional y justo (Boyer, 1992: 256-257), así se establecía una reciprocidad profundamente asimétrica. Si consideramos los contenidos de dicho manual como una expresión de la vida real, podemos identificar a través de la relación protección-obediencia que propugnaba no solamente una asimetría de género, sino una forma eufemizada de violencia o violencia simbólica. La protección, económica y no económica, bajo el velo y la apariencia de un don o bondad (o inclusive la responsabilidad paterno/marital), hipoteca la libertad de su "beneficiario" y consolida la

autoridad del protector-benefactor, quien ofrece lo más valioso que puede recibir el desprotegido. De tal manera, el intercambio de protección por obediencia impone la autoridad del protector y la obligación moral de sumisión (nominalmente, no incondicional) del protegido y, a partir de ello, el reconocimiento de algo que la subjetividad de la mujer podría considerar como arbitrario. Las relaciones de género basadas en una relación asimétrica, por lo tanto acarrearán no solamente violencia física, sino también una violencia eufemizada, cotidiana, consumada en cada gesto o acción<sup>2</sup>.

Corella dirimió también el problema de la administración de castigos. Si la mujer respetaba el precepto de obediencia, el castigo arbitrario era pecado mortal, pero si existía transgresión y el marido no lograba controlar el comportamiento de su esposa podía castigarla, de acuerdo al juicio propio sobre una sanción moderada y eficaz (Boyer, 1992: 256). Tal criterio, por ser arbitrario, entrañaba el peligro del exceso, como veremos.

El quiteño, arcediano de la Catedral de Trujillo Ivan Machado de Chaves decía que, en el contexto de la cohabitación, los dos cónyuges tienen igual dominio sobre el cuerpo del otro e igual derecho a demandar el cumplimiento del débito conyugal (Machado de Chaves, 1641, t2: 582). Pero el aspecto paritario de esta propuesta llegaba solamente hasta ahí, pues más adelante el autor señalaba que el hombre "...goza de una potestad ordinaria como señor y cabeza que es de ella" (Machado de Chaves, 1641, t2:592). Y aunque la potestad no es como sobre una esclava, sino más bien como sobre una hermana y compañera, nos recuerda que

"...el mismo Derecho [Civil y Canónico] permite al marido como a legítimo y verdadero superior que pueda castigar a su mujer moderadamente con tal que no exceda de los límites de un moderado castigo" (Machado de Chaves, 1641, t2: 592).

---

<sup>2</sup>El análisis que realizamos sobre la violencia simbólica presente en las relaciones de género tiene como punto de partida las lecturas de "Los modos de dominación", capítulo de El sentido práctico de Pierre Bourdieu (1991).

Es evidente que los distintos autores no discrepaban en cuanto a la potestad del marido para administrar castigos en el cuerpo de la esposa, lo que se discutía es si los azotes contra la mujer, en caso de ser una amenaza para su vida, se constituían en causal de divorcio. El jesuita Tomás Sanchez, una de las grandes figuras de la teología de la Contrarreforma sobre el matrimonio, consideraba, según Machado de Chaves, que es permitido que se la azote moderadamente, aunque no por causas livianas, sino por graves motivos; en este caso, el castigo debe mirar más a la corrección y enmienda que a la pena -entendemos, que no importa la magnitud del castigo-, siendo así, tal acción no era suficiente para que la mujer pueda pedir divorcio. Por otro lado, los teólogos convenían también en que el marido puede decirle a su esposa palabras pesadas, siempre y cuando no redunden en afrenta y deshonor, puesto que esto es ya exceso en el castigo (Machado de Chaves, 1641, t2: 592).

Con todo, el pensamiento eclesiástico y la ley canónica, como ya hemos dicho, en conjunto contenían ambivalencias. Una de ellas, por ejemplo, se expresaba en el derecho femenino a romper la cohabitación en caso de que la condición demasiado rigurosa del marido se constituya en amenaza para la vida y seguridad de la mujer (Machado de Chaves, 1641, t2: 580). Debemos puntualizar entre paréntesis, que esta posibilidad de resguardo de la vida mediante la demanda de separación de cuerpos contrasta con la situación jurídica de las mujeres vigente en la actualidad en muchos países y modificada en el Ecuador en 1995 mediante promulgación de la Ley contra la violencia a la mujer y la familia, situación de acuerdo a la cual se prohíbe la denuncia de un cónyuge contra otro (aún en caso de amenaza a la vida, la denuncia puede ser realizada solamente por personas ajenas a la pareja). Esta comparación de la situación jurídica de la familia en dos épocas totalmente distintas nos ayuda a desvirtuar la injustificada generalización de que para las mujeres "todo tiempo pasado fue peor".

De lo que hemos visto, se pueden sacar tres conclusiones

preliminares. Primeramente, la legitimidad del castigo es explícita y se encontraba refrendada en la teoría y práctica del contrato conyugal. En segundo lugar, no era explícita ni unánime la valoración del grado en que el castigo deja de ser tal y se convierte en "exceso" o sevicia -términos utilizados por los teólogos-, por lo tanto no hay una condena explícita de lo que podríamos llamar violencia. En tercer lugar, la propia teología y el derecho canónico contenían intersticios conceptuales en los que germinan el derecho de la mujer a la defensa de la vida y la noción del castigo excesivo o "sevicia" como violencia ilegítima.

Observamos que en el Siglo de las Luces había también una perspectiva distinta en el pensamiento eclesiástico sobre la situación de la esposa, pues se desarrolló aquella corriente de la teología que tenía sus antecedentes en vertientes fundamentadas en una concepción más o menos paritaria sobre los derechos de ambos cónyuges.

Primeramente, el benedictino fray Benito Feijóo, en su discurso *Defensa de las mujeres* (1785), impulsó la idea de la igualdad de la naturaleza de varones y mujeres. Este autor polemiza arduamente con el fundamento aristotélico de la teología que representaba a la mujer como "animal defectuoso" de accidental generación, moral y físicamente llena de imperfecciones y limitada en sus entendimientos (Feijóo, 1758). Feijóo argumentó, a partir de numerosos ejemplos de la historia de Occidente, la igualdad femenina, sobre todo en materia de entendimiento, de ahí se colige que el varón no tiene ventaja ni dominio sobre el cuerpo femenino, "salvo cuando le autorice la santidad del matrimonio" (Feijóo, 1758: 398). Como es evidente, fray Benito no logró superar totalmente los prejuicios de la época, sin embargo, su *Discurso* contenía elementos para un planteamiento teológico alternativo sobre la situación de la mujer en la sociedad y la familia<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Los debates sobre la igualdad de los sexos no son exclusivos del siglo XVIII ni privativos de los círculos eclesiásticos. Durante la época del Renacimiento varios

Por otra parte, fray Vicente Ferrer, en un trabajo publicado en México durante el tardío siglo XVIII, llamó a concebir y usar el "acto conyugal" como un recurso para la disolución de las querellas domésticas, es decir, el sexo como una alternativa al uso de la fuerza en la superación de las desavenencias de las parejas (Boyer, 1992: 258). Esta

---

autores argumentaron la igual capacidad de representantes de ambos sexos para el conocimiento. Por ejemplo, Erasmo de Rotterdam reconocía la capacidad de las niñas para aprender las mismas materias que los niños y defendía la educación femenina por considerarla una forma de combatir el ocio y mejorar las relaciones matrimoniales. Un contemporáneo de Erasmo, el médico alemán Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, en su obra *De nobilitate et praecellentia foemineae sexus*, desarrollaba la idea de la igualdad absoluta de los sexos en los ámbitos del alma, la razón y la capacidad de expresarse con palabras; así, las únicas diferencias serían las biológicas, es decir sexuales; según Agrippa, dichas diferencias no deben influir en el destino de varones y mujeres (King, 1993: 232-233). Margaret King menciona una discusión que, suscitada a inicios del siglo XV duró casi tres centurias: la *querelle des femmes* desplegada en los amplios espacios de la opinión italiana, francesa, inglesa y en los estados alemanes y llevada a cabo en latín y lengua vernáculas. Un bando en este debate defendía el valor esencial de las mujeres, mientras que otro enfatizaba en las deficiencias femeninas. Un segmento de esta polémica fue realizado por Giuliano de Medici, el Magnífico, con Gasparo Pallavicino. Para Giuliano, mujeres y varones tienen la misma esencia humana y las mismas cualidades fundamentales; no así para Pallavicino, quien consideraba, a base de los argumentos aristotélicos, que la mujer nace por un error de la naturaleza y que elevarlas a la categoría de los varones (mediante su educación o investidura como gobernantes o legisladoras) es subvertir el orden natural (King, 1993: 239). Probablemente, en España tuvo menor - ¿o nula?- resonancia la *querelle des femmes*, pero no hubo un silencio absoluto acerca de la educación femenina. El humanista Juan Luis Vives, en su obra *Institutio foeminae christianae* publicada en 1525 propugnó una educación seria para la mujer, a fin de sentar las bases del conocimiento del pensamiento cristiano. Recomendaba enseñarles latín y cultivarlas en la lectura de santos y filósofos antiguos y contemporáneos. Los alcances de tal educación, no obstante, debían ser limitados y no ir más allá de lo que necesita saber una mujer para ser una virtuosa madre de familia. Es decir, para Vives, la educación femenina no debía apuntalar el desarrollo de la inteligencia, debido al estrecho campo social en el que ésta se mueve, en tal virtud, no se debe descuidar la enseñanza de las destrezas domésticas. La formación intelectual de la mujer debía sustentar su castidad, silencio y obediencia (King, 1993: 211-213).

posición no replanteaba la situación de inferioridad femenina, pero proponía salidas a la feroz violencia que usualmente ejecutaban muchos maridos amparados en su autoridad, frente, inclusive, a meras suposiciones de desobediencia de la esposa o a imaginados atentados contra el honor conyugal y familiar.

## MATRIMONIO Y HONOR

El honor podría definirse como un código que establece los criterios del respeto en la sociedad (Seed, 1988) o como una forma de evaluación social vigente en las sociedades excluyentes y de pequeña escala, en las cuales las relaciones "cara a cara" son muy importantes (Cfr. Peristiany, 1968:12-13). En la sociedad hispana y colonial, en la que no había una clara delimitación de lo público y lo privado, el honor cobraba enorme importancia puesto que los espacios extradomésticos no eran públicos debido a la regulación estamental de la presencia de la gente en ellos (a partir de su extracción social, raza, prestigio, sexo); por otra parte, los espacios domésticos tampoco eran privados dada la visibilidad externa de la vida íntima (Cfr. Mannarelli, 1993: 98-99), pero, sobre todo, en razón de que socialmente no se hacía abstracción de las situaciones personales al momento de definir derechos, importaba mucho, por ejemplo la religión, la raza, la índole de nacimiento de una persona; tales aspectos no eran de competencia exclusiva de los actores<sup>4</sup>.

En ese contexto, la evaluación de la presencia social del individuo estuvo determinada tanto por los atributos del origen social como por las pautas de comportamiento moral, las mismas que debían concordar con los ideales de la comunidad y reproducirlos, a partir de la observancia de normas restrictivas de los excesos y de actitudes que denotasen vergüenza, templanza, etc. La conducta honorable establecía

---

<sup>4</sup>Nosotros no utilizaremos los conceptos "público" y "privado", sino "doméstico" y "extradoméstico" para referirnos a las actividades de las mujeres que forzosamente tenían que transcurrir fuera del hogar y "funciones político administrativas" para designar a las funciones de gobierno.

reputación (Pitt-Rivers, 1968:22), que siempre era arbitrada, en última instancia, por la opinión pública, razón por la que se la debía defender ante los ojos de ésta (Cfr. Seed, 1988: 62).

Al ser las nociones de honor muy amplias, pues suponen desde el nacimiento, la posición social y el oficio hasta la honradez, la prudencia y la hombría, rescataremos aquellos aspectos del honor que se intersectaban con la política de los géneros y los roles familiares. Dicha intersección tenía como espacio privilegiado el hogar, pero se proyectaba al exterior, puesto que se articulaba a procesos de diferenciación social. En esta medida, el honor ligado a la política de los géneros no solamente refrendaba la desigualdad de varones y mujeres en el seno de la familia y el matrimonio, sino que orientaba la situación de las mujeres y el control de su sexualidad a la preservación de los contornos de los segmentos sociales, en la medida que se evite el advenimiento de herederos falsos o de sangre "corrupta", judía, mora y también, para el caso de las colonias americanas, india o negra. Vale decir que en las sociedades criollas el ideal y la práctica del honor se articulaban a los procesos de diferenciación social en calidad de ethos que racionalizaba, "la existencia de jerarquías coloniales" (Twinam, 1992: 123).

Los ideales y prácticas del honor estaban íntimamente vinculados con lo que Julian Pitt-Rivers ha denominado la *política de los sexos* o distinción de los papeles de varones y mujeres, la misma que se plasmaba en la división económica del trabajo -asignación de tareas productivas distintas a varones y mujeres- y se extendía a un reparto social de roles femeninos y masculinos - conductas que se espera de ella en función de su sexo y edad- o "*división moral del trabajo*" que prescribía el comportamiento adecuado y concebible para cada uno de los sexos (Cfr. Pitt-Rivers, 1979: 119-120). La *división moral* determinaba también la distribución de la autoridad y la relación de cada uno de los sexos ya sea con la esfera interna o externa, v. g. hogar y trabajo productivo, siendo cada una de estas esferas coto vedado para el otro sexo

(Cfr. Pitt-Rivers, 1979:121-122). La familia por definición contiene miembros de ambos sexos y, por ende, contiene todos los elementos de la división moral.

Una aproximación analítica a las variaciones en las manifestaciones concretas de la ética y práctica del honor nos proporcionan los estudios realizados por Guichard sobre España medieval, punto de contacto entre las estructuras sociales orientales, cuyos representantes eran los conquistadores musulmanes, y las estructuras occidentales nativas, dos diversos sistemas vigentes en el Mediterráneo (Guichard, citado en Goody, 1986: 28-29).

En el sistema oriental de estructuras sociales la separación de los sexos y la exclusión de las mujeres de la vida pública se conjugaban con un concepto del honor basado en "lo que se es" más que en "lo que se posee", el honor femenino es relativamente pasivo y el masculino activo. En el sistema occidental no había una separación rígida de los sexos, las mujeres ejercían ciertas funciones públicas y algún grado de autoridad política; el honor se basaba en la posesión de un título, una categoría o riqueza (Goody, 1986: 30).

En la cultura española (y también en la criolla) de los siglos XVI, XVII y XVIII el honor, en la perspectiva de la división moral de los roles de género, tenía dos significados distintos.

El primero, basado en la autcestimación, suponía, para las mujeres, la virtud sexual, y, para los varones, la disposición de defender por la fuerza la reputación (Seed, 1988: 63). Esta noción y práctica del honor corresponde a lo que Guichard denomina la estructura oriental y empalma muy bien con el honor basado "en lo que se es", anclado en la separación de los sexos y la exclusión de la mujer de las funciones político-administrativas. Cabe acotar que el carácter relativamente pasivo del honor femenino asociado con la virtud sexual, y el carácter activo del honor masculino que suponía la disposición del hombre a la defensa de la reputación por la fuerza, implicaban que hasta cierto punto, el comportamiento sexual femenino era endosado al honor del marido, padre o

hermano, por lo que la conducta femenina, en gran parte contribuía a la valía social masculina.

En la cultura española de los siglos XVI-XVII, según Seed, se creía que el honor basado en la conducta femenina virtuosa era atributo de los bien nacidos, es decir de quienes se ubicaban en las alturas de las jerarquías sociales (Seed, 1988: 62)<sup>5</sup>. Esta atribución honorífica de contenido estamental denotaría una especie de fusión, de sincretismo entre la noción oriental y occidental del honor. Sin embargo, en la sociedad española, peninsular e indiana, de la época prevalecía el sentido oriental en la medida de que la nobleza y la virtud sexual eran plenamente compatibles con la pobreza. Es interesante -y complica el problema- el hecho que durante el Siglo de Oro la literatura reivindicó a las clases populares como portadoras de honor fundamentado en su laboriosidad, tal reivindicación se encontraría, según Caro Baroja, sobre todo en las obras de Lope de Vega (Caro Baroja, 1968: 105).

Por otro lado, la reputación era un bien tan preciado que no solamente debe ser defendida con la fuerza. Dada la visibilidad absoluta de la vida íntima y la ausencia de privacidad, la deshonra debía ser prevenida mediante mecanismos que garantizaran la virtud femenina, tales como el sistema dotal y el ejercicio de la autoridad paterna y marital (Mannarelli, 1993: 24), mecanismos que entrarían en acción tras el agotamiento o insuficiencia del autocontrol basado en la vergüenza. Si el honor de la familia ya ha sido mancillado con el deslice sexual de una de las mujeres de la familia, las apariencias deben ser conservadas y las huellas borradas, mediante una gama de prácticas que van de los alumbramientos clandestinos y la exposición del vástago hasta el abandono y el infanticidio.

---

<sup>5</sup>En nuestro estudio estamos demostrando que los miembros de los sectores populares también se sentían portadores de honor, aunque su percepción y práctica diferían de las de los miembros de la élite colonial cuencana, en ese sentido la pretensión estamental de virtud sexual de los sectores dominantes tiene un carácter de autoatribución.

En el segundo sentido, el honor era definido como estatus y riqueza. Tal noción empieza a prevalecer en la sociedad criolla novohispana durante el siglo XVIII y su afianzamiento estaría determinado por el boom económico, la aparición de un grupo de ricos mercaderes que no necesariamente eran de procedencia peninsular y la creciente movilidad social tanto masculina como femenina, durante finales del siglo XVII y el XVIII.

El discurso dominante encubre el verdadero criterio de la nueva noción y práctica del honor, la riqueza, bajo el eufemismo de la posición social, nacimiento y apellido.

El conjunto de estos dos elementos, riqueza y posición social hace que esta definición se aproxime a la noción occidental del honor que por el momento en la realidad histórica de Nueva España y la península no se asociaba con el acceso femenino a funciones públicas, características, según Guichard, del modelo occidental. Es decir, en este punto estamos ante un híbrido de las estructuras orientales (situación de la mujer) y occidentales (el predominio de una nueva noción del honor).

Un aspecto de la movilidad social que determinó el cambio del concepto dominante del honor, según Seed, fue el acceso al matrimonio de mujeres no españolas y los matrimonios interraciales de españolas (Seed, 1988: 146). Estos fenómenos produjeron una gran inseguridad y confusión de criollos y peninsulares respecto al honor, puesto que el matrimonio ya no honraba solo a las españolas y muchas de éstas a su vez se habían "devaluado" a través de enlaces con no españoles. Entonces en Nueva España empezó a menguar la protección por parte del Estado al honor femenino.

En ese contexto cobró supremacía la importancia de la riqueza como criterio de honor. El discurso de las cúpulas coloniales en Nueva España recurrió a la asociación del honor con la filiación racial. En primer lugar se estableció la diferencia de estatus entre los propios españoles y en segundo lugar entre españoles y no españoles. A su vez, a los sujetos poseedores de menor riqueza y, por ende, de posición social [y

racial] inferior se les atribuyó una degradada virtud sexual.

A pesar de esta superposición de discursos sobre el honor, es necesario comprender, tras el sentido anacrónico de algunos de sus elementos, que en el siglo XVIII en Nueva España "el estatus social suplantó a la reputación por conducta como base de la reputación social" (Seed, 1988: 157), proceso que en cierta medida se inició ya durante el siglo XVII (Caro Baroja, 1968: 104).

Hacia el siglo XVIII el concepto de honor vigente en la cultura criolla comprendía los siguientes parámetros sociales: valor de la propia persona en prudencia, justicia, ánimo y valentía; *hacienda*; nobleza y antigüedad de los antepasados; dignidad u oficio honroso; buen apellido y gracioso nombre y buen atavío de la persona (Caro Baroja, 1968: 104), todo esto complementado con el "más valer" anclado en la virtud sexual y vergüenza femeninas. Caro Baroja piensa que en España durante el siglo XVIII el valor de la limpieza de sangre fue considerada ya una cosa vetusta, sin embargo, en ciertas localidades de las Indias, como Cuenca, aún mantenía su vigencia el criterio de la limpieza de sangre como fundamento del honor, además seguía siendo muy importante la evaluación social del individuo y el grupo a partir de la virginidad y castidad de las mujeres (hijas, hermanas, esposas) y de la legitimidad del nacimiento.

#### CONCLUSIONES.

El derecho canónico definía al matrimonio como una unión heterosexual, sagrada, indisoluble, monogámica, exogámica y pública. No obstante, la vida social y los intereses de los propietarios, sobre todo de las élites, podían conllevar a que frecuentemente se violenten estos preceptos y que el enlace se celebre entre consanguíneos.

Desde el punto de vista de las leyes civiles el matrimonio era un contrato iluminado por los mencionados preceptos canónicos y estipulaba la autoridad masculina y la protección a la mujer, por parte del varón, y la obediencia

femenina. La autoridad masculina era la garantía de comportamientos femeninos públicos y domésticos ajustados al orden social y a los códigos de honor. Se prescribía la fidelidad conyugal para ambas partes contratantes (en esto ponía especial énfasis la legislación canónica), pero era ineludible para la mujer, en virtud de que el adulterio femenino ocasiona daño a los bienes de la sociedad conyugal y deshonor al primer personero de dicha sociedad, el esposo.

El código de honor prescribía una división moral de los roles familiares y de género: la virginidad prematrimonial, la castidad, el recogimiento conyugal, la vergüenza, por parte de la mujer, así como la adscripción femenina al espacio doméstico. El marido no estaba obligado a asumir la prescripción de fidelidad dada su vinculación a los espacios extradomésticos. La división moral de los roles de género en el seno de la pareja conyugal prevé no solo la autoridad masculina, sino también la posibilidad de castigo a la esposa en caso de que contraviniera los roles sociales y domésticos que se le asignan, atentando contra el honor del esposo, desobedeciendo o incumpliendo con el débito conyugal. La esposa no obstante tenía derecho a la defensa de su vida, aún a costa de romper la cohabitación de manera temporal o definitiva. La obediencia prescrita, por lo tanto, no era incondicional y tenía su contraparte en la justeza y razonabilidad de los requerimientos del cónyuge.

Se debe aclarar que no tiene fundamento aquella generalización, según la cual, la mujer por ser tal era considerada inferior al hombre, siempre y en toda circunstancia. En este sentido, las distintas corrientes del pensamiento eclesiástico conciben de diversa manera la situación femenina, en un espectro que va desde la consideración de la inferioridad natural y jurídica (de corte aristotélico) hasta la consideración de desigualdad jurídica y no natural.

El estado de las mujeres incidía de manera decisiva en su situación social y jurídica, concretamente, una condición de mayor sometimiento tenían las mujeres casadas. De mayor

autonomía y prerrogativas legales gozaban las solteras adultas y viudas, no obstante, a las primeras tampoco se las puede considerar totalmente "excluidas". En síntesis, la situación de las mujeres respondía a una compleja y ambigua trama de exclusión-inclusión como sujetos de derechos.

**SEGUNDA PARTE**

¿Pues como ha de estar templada  
la que vuestro amor pretende,  
si la que es ingrata ofende  
y la que es fácil enfada?

Sor Juana Inés de la Cruz.

Quien quisiere hacer buenas a todas las mujeres,  
convierta a todos los hombres.

Fray Benito Geronymo Feyjoó y Montenegro.

## CAPITULO III

LA LEJANIA DE LA ESPERANZA.  
TESTIMONIOS SOBRE LA VIOLENCIA MARITAL

## EL PROCESO JUDICIAL.

Para entender mejor, tanto las experiencias e intenciones individuales de las demandantes, como el funcionamiento del sistema normativo, es necesario hacer un paréntesis aclaratorio respecto al contenido jurídico de las demandas y algunos aspectos del procedimiento legal.

Por su significado, el divorcio eclesiástico era diferente del divorcio laico (instaurado en el Ecuador a inicios del siglo XX por los reformadores liberales), éste patentiza la disolución del vínculo que es terrenal. Por el contrario, como figura del derecho canónico, el divorcio eclesiástico implicaba solamente la separación de la cohabitación y no el quebrantamiento del vínculo que era sagrado. Formalmente, las causales legales para el divorcio eran la sevicia ejecutada en el cuerpo de la esposa, la demencia o enfermedad contagiosa incurable de uno de los cónyuges, el adulterio de uno de ellos y la infertilidad femenina o la impotencia masculina.

La ley establecía de que luego del planteamiento de la de divorcio, la mujer debía ir "a depósito" en casa de alguna persona "honorable y cristiana", a fin de garantizar su buen comportamiento, mientras se dirimía el caso. El marido estaba obligado a sufragar los gastos del depósito.

Por otra parte, la nulidad de matrimonio, como figura jurídica, significaba que tal o cual unión nunca fue válida -sagrada- debido a la omisión de alguna solemnidad del procedimiento nupcial, a los votos de castidad emitidos previo el casamiento por uno de los contrayentes, por el forzamiento o por la celebración de nupcias sin el conocimiento de algún impedimento por parentesco afín o consanguíneo de los contrayentes. Una vez obtenida la sentencia de nulidad, los

beneficiarios podían contraer nuevas nupcias o "entrar en religión". Si bien, cuando hablamos de "divorcio" y "nulidad", nos referimos a figuras jurídicas distintas, la intención latente detrás de la demanda de la segunda es similar a la que subyace tras la demanda del primero, pues a ambos tipos de trámites se recurría cuando se decidía interrumpir una cohabitación molesta y/o peligrosa para la vida de uno de los cónyuges. La diferencia radicaba también en que la nulidad era una forma radical de disolución del vínculo, formalmente posible cuando la casualidad favorecía al demandante con la existencia de alguna omisión o impedimento desconocido al momento del casamiento. Por eso ocasionalmente, una solicitud de nulidad era coronada con una sentencia de divorcio.

Tanto el trámite de divorcio como de nulidad de matrimonio podía iniciarse en un juzgado eclesiástico de parroquia, pero para su dirimencia debía pasar al despacho del Obispo. Intervenían en el proceso de juzgamiento, además de la (el) demandante y el (la) demandado(a), el Procurador de Causas o abogado defensor, el Promotor Fiscal cuya tarea era opinar si procede o no la demanda y calificar la validez de las pruebas, el Defensor de Matrimonios quien debía argumentar a favor del enlace recurriendo a la doctrina teológica canónica y moral, y, por último, el Juez - generalmente el Obispo- cuyo deber era dictar sentencia. Por su parte, quien planteaba la demanda debía presentar pruebas inconcusas mediante declaraciones de testigos o demostración de objetos; en casos de demanda por sevicia, la acusadora debía someterse adicionalmente a un examen médico que certifique las evidencias.

Los testimonios que presentamos fueron extraídos de los juicios de divorcio eclesiástico y nulidad de matrimonio existentes en el Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca. Entre los documentos que utilizaremos en esta segunda parte figuran veinte y una solicitudes (21) de divorcio puestas por mujeres criollas de diversa procedencia social y dos (2) nulidades de matrimonio propuestas por mujeres de los

segmentos de élite. De las veinte y tres (23) solicitudes, ocho (8) fueron presentadas por mujeres de los segmentos altos, diez (10) por representantes de los segmentos medios y cinco (5) por mujeres de extracción plebeya. Hemos recuperado para la elaboración de los testimonios diez y seis (16) expedientes que condensan de mejor manera la descripción de la disposición de actores y actoras en la trama de la política doméstica, sus experiencias e intenciones, la cultura matrimonial y la vida cotidiana de las parejas.

La exposición de los testimonios se hará a base de su clasificación de acuerdo a la extracción social de las parejas, ya que las/los representantes de distintos segmentos sociales estaban inmersos en condiciones sociales y culturales variadas, viviendo experiencias peculiares y construyendo la realidad a partir de un ethos particular.

## TESTIMONIOS

LAS ELITES: EL HONOR ANTE TODO<sup>1</sup>.

### IGNACIA Y FRANCISCO (Caso A1)

\* Doña Ignacia de Alvear y Piedra, hermana del Gobernador de Armas Joseph de Rada y Alvarado<sup>2</sup>, interpuso demanda de nulidad del matrimonio contraído con don Francisco Maldonado de San Juan (emparentado con miembros de la cúpula militar y

---

<sup>1</sup>La pertenencia de los actores a estos segmentos fue establecida a través de indicios como la enunciación de los cargos públicos ejercidos por el esposo; de pista sirven también los apellidos de los causantes y la mención de la riqueza: joyas, tierras que posee la pareja o sus familiares más cercanos. Varias pautas para la identificación del sector social al que pertenecen los y las litigantes fueron proporcionadas por Deborah Truhan.

<sup>2</sup>Ignacia y su hermano Joseph de Rada y Alvarado pertenecían a una de las familias que presumían de pureza de sangre y descendencia de don Antonio de la Piedra Perez, natural de las montañas de Burgos (Ver capítulo I, acápite sobre la organización social en Cuenca y Chacón, 1990: 578-579).

el alto clero) (ACA/C Juicio 344). El argumento legal de esta solicitud era la presión a la que fueron sometidos los dos contrayentes; presión que rayó en la "ejecución de manos" y amenazas de quitarle la vida a Ignacia, por parte de sus hermanos.

El móvil para la coacción, en palabras de ella, fue que "...huerfana de mis padres estaba sujeta del [ilegible] a mis hermanos y que debía mirar primero por la honrra [ilegible] de toda la casa y por su quietud y sosiego, y por mi propia comodidad y alivio." (f.1)

La falta de voluntad hizo que la novia experimentase repugnancia tanto al momento de celebrar el matrimonio y en el transcurso mismo de la vida de pareja.

El motivo para que don Francisco propinase a doña Ignacia "cruelles golpes y puntapiés" fue que ésta acompañó a su familia en un paseo de despedida a una pariente que se aprestaba a "tomar estado de religión", paseos que eran "costumbre general, y muy desente, entre las Personas de Calidad" (f: 2). En respuesta a la reprimenda, doña Ignacia osó con responderle

"...algunas palabras proporcionadas a este cargo y nacidas del dictamen que ynteriormente tenía de mi nulo matrimonio" (f:2).

Esta situación provocó la ira de don Francisco, quien intimidó a su mujer con un espadín y la arrastró, golpeándola, maltrato que amenazó a la mujer con el aborto "del feto ya animado" (f 2).

A pesar de las fehacientes pruebas de la sevicia cometida, el juicio fue interrumpido por presión de la parentela de la demandante. Ignacia reanudó el pleito con una segunda demanda interpuesta en 1751 -que reiteró el pedido de nulidad- en la que adicionalmente acusó a su marido de adulterio y desatención a la manutención de la familia, a pesar de que le fue entregada "una estancia que se le hizo por mi lexitima..." [dote] (f 10). Parece probable que entre la primera y la segunda demanda la esposa haya vivido repudiada

Finalmente, el Fiscal Eclesiástico se pronunció a favor del divorcio, tras una disquisición teológica sobre la

igualdad del derecho de los cónyuges a la solicitud del divorcio. Según dicha autoridad, la "ley antigua" propugnada por Santo Tomás y Cayetano negaba a la mujer el derecho al divorcio, en virtud de que su adulterio produce mayor injuria al matrimonio que el del varón<sup>3</sup>. La "nueva ley" - a cuya filosofía se atuvo el Fiscal cuencano - propugnada por Tomás Sánchez y fundamentada en las enseñanzas de San Agustín<sup>4</sup> considera que ambos cónyuges tienen igual derecho al divorcio

"...porque si la rason del adulterio consiste en la fraccion de la fe, hallandose esta en el varon porque hade [ilegible] ensu vigor y assí este derecho es igual en los conyuges, aunque la mujer cause mayor injuria al matrimonio..." (f. 16v).

El Fiscal se pronunció por el divorcio en primer lugar porque "está evidenciado el adulterio de Don Francisco Maldonado", agregándose a esto las sevicia...(f 16v). El Obispo, por su parte, sentenció la separación de los cónyuges.

#### ANA Y MANUEL JOSEPH (Caso A2)

\* Doña Ana Sanchez de Orellana y Cubillus, doncella de dieciséis años, en 1751 demandó la nulidad del matrimonio que contrajo con don Manuel Joseph Peres Fiarlo, vecino de Guayaquil (ACA/C Juicio No. 450). La muchacha argumentó que a muy temprana edad había hecho votos de castidad. Asimismo, siendo ella muy joven (a los once años, cuando "aún jugaba con muñecas") su madre arregló los esponsales con don Manuel Peres

"...no obstante de haberla tenido destinada para rrelixiosa, la obligó al matrimonio con el fin de tener

---

<sup>3</sup>Confrontar con las leyes de las Siete Partidas analizadas en el capítulo II.

<sup>4</sup>Ver capítulo II, acápite "La teología: el castigo conyugal y la sevicia".

en casa persona que mirase por sus fueros..." (f 10)<sup>B</sup>.

La demandante defendió enérgicamente su derecho a no hacer vida marital con un hombre que no era de su gusto, alegando que el enlace realizado bajo la presión y el miedo - pues el novio la había amenazado de muerte- adolecía de nulidad. Por eso se resistió a consumir el matrimonio impidiendo por todos los medios posibles la "corrupción" de su virginidad.

Manuel dio rienda suelta a los más creativos y violentos artificios para consumir el matrimonio con Ana. La amarró de manos e intentó colgarla de una viga, la ató a un árbol, la llevó a una estancia fuera de la ciudad y allí la ató a una barbacoa. No faltaron los golpes, puntapiés y amenazas con armas blancas. Con igual tenacidad defendía ella su virginidad, ordenando a sus esclavos que entrasen a dormir en la habitación donde estaba dispuesto el tálamo. Pudo mantenerse virgen también gracias a casuales presencias de terceros en momentos que todo parecía perdido, hechos que fueron entendidos por Ana como intervención de la Divina Providencia.

En sus múltiples declaraciones, Peres insistía en que el matrimonio ha sido consumado y se negaba a aceptar la demanda, solicitaba también la devolución de su mujer "para que cumpla con la obligacion de su estado", pues Ana, por orden del Juez Eclesiástico, se había retirado "voluntariamente" al Monasterio de las Conceptas. El consideraba tal acción como "escándalo de la República" y exhortaba a las autoridades a

"... Probeer hasi [ordenando la entrega de Ana] para que no se haga exemplar que las mujeres casadas contal fasilidad pretendan apartarse de sus maridos..." (f. 6)

---

<sup>B</sup>La aristocrática madre de Ana había destinado a la niña para religiosa de velo negro en el Monasterio cuencano de la Concepción. Sin embargo, la falta de dinero para dotarla adecuadamente, como correspondía a una muchacha de esa condición social aspirante a dicho estado, obligaron a que se busque una opción honrosa que no requiera una gran inversión (f 40), es decir el matrimonio.

La madre, por su parte, reconoció que había forzado a su hija, en virtud de que el novio había amenazado de muerte a Ana si no se mostraba anuente al matrimonio.

Tras una primera ronda de careos, declaraciones de testigos y comparencias de los causantes, el Promotor Fiscal descalificó las pruebas de testigos (en su mayoría amigas y allegadas de la madre de Ana), por considerarlos "incompetentes, por incapaces, y nada impuestos en estas materias familiares y domésticas de las partes" (f. 29v). Tampoco fue considerado válido el argumento de que la madre forzó a Ana por presión y amenaza de Peres, puesto que, de acuerdo con Tomás Sánchez,

"...para que le miedo disuelva semejante contrato era menester que se acreditare costumbre de poner en ejecución las amenazas..." (f. 29v).

Luego de una nueva ronda de largos interrogatorios a testigos y a la madre de la causante, fue declarada la nulidad del matrimonio bajo el argumento de "...la violencia que padeció para expresar su consentimiento, y defecto de libertad... (f. 45v).

El Juez ordenó que Ana tomase los hábitos, pues había hecho votos de castidad. En una segunda demanda, la muchacha solicitó al Obispo liberarla de la obligación de profesar el estado de religiosa, debido a la falta de dote y a que los votos fueron hechos a temprana edad y no estaban fundamentados en el discernimiento de los actos. Posteriormente, se aclara que la solicitud de la anulación de los hábitos tenía como propósito despejar el camino para un nuevo matrimonio. Sin embargo, en 1758 el Obispo de Quito decretó no haber lugar al pedido de Ana, por estar "en fuerza y vigor los votos de castidad y Religión" y mandó que "cumpla y execute dichos votos, vajo de Santa Obediencia, y de excomuni3n mayor" (f. 52v).

\* Doña Teresa de Illescas y Arzentaes, doncella huérfana de doce años, fue obligada a contraer matrimonio con don Teodoro Coronel de Mora, descendiente de vecinos españoles que se afincaron en Cuenca a finales del siglo XVI (ACA/C 607).

Teodoro, a pesar del "sumo cariño que le profesaba [Teresa], sirviéndolo, cuidándolo y asistiéndole" la abandonó a los pocos meses de casados, sin entregarle pensión ni alimento, y la mantuvo repudiada por "bastantes años entre la estreches dela horfandad, niñes y destitución". Durante ese tiempo, el marido se entregó, a decir de su mujer, "al vicio de obsenidad", manteniendo relaciones ilícitas con varias mujeres, "traierendolas escandalosamente en su compañía en festines, bailes, paseos y otras inhonestas diverciones". Llegó inclusive a violar la clausura del Monasterio de la Concepción, por lo cual fue condenado "a deportación perpetua a uno de los precidios del Mar del Sur" (f7).

Después de evadir el cumplimiento de su condena, Teodoro se mantuvo deambulando hasta que en 1775 retornó a buscar la compañía de su mujer legítima, quien en los años que vivió repudiada incurrió en amancebamiento con don Pedro Venegas y Herrera. Así las cosas, tras el retorno, la pareja no pudo vivir en paz y el marido muchas veces puso "manos violentas" en el cuerpo de Teresa, llegando además a amenazarla de muerte y a atacarla con la espada, ofensas que se incrementaban durante la noche.

Un día la mujer huyó de su casa, entonces don Teodoro solicitó se la apresase -bajo el argumento que ella pretendía tomar "destino inhonesto"- y se la recluyese en el recogimiento de Santa Marta (f8).

De tal manera, a los pocos meses de que la pareja reinició su vida conyugal, la situación estalló y tanto el marido, como la mujer optaron por resolver la situación por la vía legal.

Ella demandó divorcio ante las autoridades eclesiásticas, alegando el repudio al que le sometió su marido, así como la sevicia y la obscenidad, este último cargo se debe al comercio carnal ilícito que Teodoro mantuvo con muchas mujeres,

incluidas una tía y una prima hermana de su esposa.

Teodoro, por su parte, planteó una querrela en el Juzgado Real contra ambos concubenarios, a quienes calificó de "delincuentes", y retó a la esposa a probar los cargos con los que ella le acusaba, calificando la demanda de "iniquo libelo".

Las autoridades civiles aceptaron la demanda de querrela contra la mujer y su amante. Por orden del Alcalde Ordinario don Mariano Joseph Ruilova, ella fue recluida en el recogimiento de Santa Marta, de donde hizo fuga. El fue preso a la Cárcel Pública. Encontrada después de la fuga, Teresa fue depositada por orden de las autoridades eclesiásticas en la casa de doña Francisca Gomes Coello.

#### FELIPA Y EUGENIO (Caso A4)

\* También el matrimonio de don Eugenio Arteaga, Alguacil Mayor de Cuenca, con doña Felipa Crespo, luego de once años de vida matrimonial (que tuvo un paréntesis de nueve años de repudio a la esposa), en 1788 sufrió un serio contratiempo debido a los celos del Alguacil, aunque no se llevó hasta las últimas consecuencias la demanda de divorcio interpuesta por la esposa en 1788 (ACA/C Juicio 982).

Don Eugenio reaccionó ante la visita de "un caballero de honor" maltratando a doña Felipa "no solo con malas razones indecorosas a su calidad, estado y buen procedimiento, sino de obras poniéndole manos violentas con lo que le dejó acardenalado el cuerpo" y profiriéndole el insulto de "puta" (f 7 a y b). En otra ocasión

"...por solo verle chupando un tabaquito la estuvo ahorcando..."(f 7v).

Dadas estas circunstancias la esposa demandó divorcio y solicitó ser depositada. Don Eugenio, por su parte, trataba de persuadirla para que

"...siga la cruz de su estado en cumplimiento de las obligaciones de nuestra religión Católica, y se reponga

al cuidado de sus hijos, marido, familia y casa, que todo está desordenado..."(f 4)<sup>6</sup>.

La tenacidad de la esposa y, posiblemente, la exhortación del Obispo para que dé buen ejemplo, en su calidad de autoridad, obligaron al esposo a pedir perdón y aceptar las condiciones que Felipa plantease para reanudar la convivencia.

Ella, por su parte, aceptó la reconciliación, siempre y cuando los autos presentados quedasen "... en toda su fuerza y vigor, debiendo entenderse este desistimiento condicional y no absoluto..." (f 15).

La demanda cobraría vigencia en caso de reincidencia de don Eugenio en una actitud inadecuada, que no observe "aquella venevolencia, veneración y respecto que de Justizia exigen las cualidades de una ilustre cuna, e irrepreensible conducta", atributos reivindicados por doña Felipa Crespo.

#### FRANCISCA y MANUEL (Caso A5)

\* En 1793, doña Francisca Xirón y Sanches, hija adoptiva del acaudalado comerciante don Nicolás Girón Sánchez y de doña María de la Cuesta, demandó divorcio por sevicia a don Manuel de Izquierdo y Andrade, Capitán de Milicias y Alcalde de la Santa Hermandad<sup>7</sup> (ACA/C Juicio No.1171).

Francisca declaró que durante más de un año de casada ha vivido cristianamente con su marido "cohabitando y guardándole el respeto, y fidelidad debida" (f. 2). A pesar de ello, don Manuel, "joven (...) de una hermosura mas que regular y de un cuerpo gentil" (f.17 v), al poco tiempo de casado se arrepintió de haberlo hecho, según las declaraciones de los testigos que comparecen en el proceso. Contrajo amistad ilícita con una española de las cercanías de Cojitambo, quien mostraba mucho cariño y sumisión y "a la cama le tray el almuerzo, y al montar le tenía el Estrivo" (f 4v).

---

<sup>6</sup>La referencia a los deberes de la pareja frente a los hijos es excepcional en los juicios analizados

<sup>7</sup>Dicha institución era el organismo de represión contra los malhechores y salteadores de caminos (Chacón, 1990: 358).

En contraste con las buenas relaciones que aparentemente mantenía con su concubina, Don Manuel maltrataba a Francisca hasta el punto de "bañarla en sangre y acardenalarle su cuerpo" (f 5a).

El padre de Francisca, pese a las promesas hechas no entregó la dote a su hija, ni acreditó su nobleza, tratando a don Manuel "con total imprudencia", sin atender a su "noble cuna e ilustre nacimiento" (f 20v). Por su parte, el demandado aceptó divorciarse de su mujer debido a la falta de dote y a la duda sobre su nobleza, pero también por la "ciega obediencia" que Francisca rendía a sus padres adoptivos,

"...contra la suvordinación devida a su marido, faltándole muchas veces al respeto, y lo que es más a la caridad..." (f. 20).

No obstante, la interrupción del juicio indicaría que el contratiempo fue disipado; al menos en lo formal, debido, posiblemente, a que se hizo efectiva la dote acordada en 1792 y que consistía en 2.831 pesos en vestuario, joyas, una cama con sus accesorios, una caja de madera escultada y plateada, alfombras y 200 pesos en dinero en efectivo, más dos terrenos el uno en Tarquí y el otro en Guncay (Chacón, 1993: 169).

LOS SEGMENTOS MEDIOS<sup>e</sup> "...CONTINUOS GOLPES, MALA VIDA Y NINGUNA CONGRUA..."

#### RITA Y MANUEL IGNACIO (Caso B1)

\* Doña Rita Arsentales demandó divorcio en 1769 contra su segundo esposo don Manuel Ignacio Mosquera (ACA/C Juicios No 544 y 721). El fundamento legal era la sevicia ejecutada por el marido, expresada en golpes, azotes y encierros, por todas estas "violencias" ella perdió un ojo.

---

<sup>e</sup>Hemos determinado la pertenencia de los actores a estos segmentos a partir de la referencia a la actividad comercial y oficios y de la revelación de cierta holgura económica, tenencia de joyas, etc.

A continuación, Mosquera solicitó la anulación del matrimonio contraído, bajo el argumento de que fue celebrado sin las tres monitorias obligatorias según las normas tridentinas, por lo cual no se hizo público un impedimento de afinidad que tenía la pareja, debido a la amistad ilícita que mantuvo Manuel Ignacio con una hija (ya difunta) y una hermana de la que fue en lo posterior su mujer.

Doña Rita asoció el trato que le daba su marido y la conducta "desarreglada" de éste con su supuesta infidelidad; supuesta, ya que en el juicio no se avanza a su comprobación. Por su parte, el marido justificó el maltrato a Rita alegando el "permanente ánimo" de ésta de "descarriarse de su consorcio", debido a "su genio alsado y audas que produce su perversa condición, incapaz de vivir en unión Marital " (Juicio No. 721, f. 6v). Pero, la ira del marido, según sus palabras, era provocada sobre todo por la sustracción de bienes ajenos que probablemente por motivos de comercio manejaba Mosquera:

"...por su mismo genio mordas ha procurado destruir mi Credito, y buena reputacion, a fin de disminuir, quitandome el honor, y asentado Credito, que lo Conservo así enla Capital de Quito, como en esta Ciudad..." (Juicio No. 544, f. 3).

No encontramos indicios de que los trámites (divorcio y nulidad) haya continuado después de la orden del Obispo sobre el depósito de Rita.

#### MARIA Y ANTONIO (Caso B2)

\* Doña María de Torres y don Antonio de Medina tenían un matrimonio económica y emocionalmente inestable (ACA/C Juicio No. 623). A pesar de que el marido ejercía el oficio de "aguardientero" que permitía que la pareja sobreviviese, en algunos momentos faltaba el sustento. El maltrato al que era sometida María provenía, según ella, del excesivo celo de don Antonio por los servicios que su esposa debía tributarle, puesto que considerándose europeo exigía que lo espere "en pie

toda la noche con la mesa puesta, y la comida caliente" (f 1).  
Lo perturbaba también el celo por su honor, pues

"En no hallándose todo lo dicho como se dise, y la puerta de la calle ni abierta, ni serrada; por que, si está abierta dize que acaba de salir algún amasio mio, y está serrada que es porque no lo halle dentro y no hai término medio, por que sobre el caso rompe las ollas, y platos, tira a matarme a mi, y a las criadas..." (f. 1-1v).

En estas condiciones, amenazaba a su esposa con armas y a veces la acometía, profiriéndole insultos referidos a su honra sexual.

Por su parte, la esposa se vio obligada a demandar separación perpetua en 1777 debido a que Antonio no cumplía con

"...la obligacion de tratarme bien, asi por ser Muger como por ser mui honrada y honesta, y lo que es mas española, sin alguna mala rasa..." (f 1).

Las declaraciones de doña María revelan el forzamiento sexual. María relató que en una ocasión, debido a un malentendido, su marido la siguió

"...sacando un puñal me acometió a quitarme la vida, que a no correr tanto logra su depravado intento, pues me siguió hasta la calle, y habiéndome respaldado de unos hombres que pasaban por ella se contubo, y tube la oportunidad de retirarme más..." (f. 2).

Luego de que el marido la encontró se ofreció "qual otro Isac al sacrificio" "por no dar escándalo a la vindicta, ni murmuración al público" (f. 2). Con el afán de evitar que su marido se enfurezca

"...entrego mi cuerpo al huso matrimonial acosta de vivir muriendo muchos días después, que como es mui abentajado en naturalesa quedo siempre como muerta de modo que solo quando el falta vuelvo en mí..." (f. 2.)

Sin embargo, en opinión de María, el más grande tormento que padece es que don Antonio no puede "enmendar ni dejar el

embejesido vicio de la embriaguez" (f.2)

Durante una de las riñas, la madre de María arrojó a su verno con un plato que contenía caldo de ají. Antonio acudió al Hospital de la Caridad, argumentado haber enceguecido como resultado de tal acción, y logró que la [Real] Justicia prendiese a la cónyuge en el Recogimiento de Santa Marta. María no comprendía la razón de su cautiverio

"...por no haber dado causa Criminal, y que como muger casada honesta, que estaba frecuentando los Santos Sacramentos dela Eucaristía, y penitencia no devia ser presa por causa que no fuese grave..." (f. 2v).

Por no tener contra ella acusaciones criminales, fue "relajada" de prisión. El trámite de divorcio no pasó del autocabeza.

#### ANTONIA Y JUAN (Caso B3)

\* En 1778 Antonia de Herrera planteó una demanda de divorcio contra su marido Juan Nivelá, que tuvo como sustento legal en primer lugar la sevicia ejercida contra la esposa, las varias relaciones adulterinas del marido y la falta de sustento a la mujer e hijos (ACA/C Juicios No. 662, 663 y 864)

Juan mantuvo durante algún tiempo a Antonia en el hato de Cascajal, mientras él vivía "empapado, y divertido, en Adulterios con distintas Mugerés, morando en esta ciudad a su gusto y livertad y teniendo repudiada assu Muger" (f. 5). Su incontinencia llegó al extremo de que encontrándose en estado de embriaguez, intentó estuprar a dos muchachas parientes de su esposa (ACA/C, No.. 663, f 4v y 5).

Seguramente presionado por la falta de recursos y oficio para sobrevivir en la ciudad, Juan usurpaba los bienes familiares, también robó un cofre de alhajas con la complicidad de una de sus concubinas, motivo por el cual fue apresado y encerrado en la cárcel pública. La sevicia quedó demostrada en el proceso, puesto que la esposa y los testigos mantuvieron unanimidad al señalar que Nivelá "tiraba a matar" a Antonia y le amenazaba con armas cortopunzantes,

encontrándose ebrio. Pese a la crueldad del trato marital, ella no dejó de vivir como cristiana "tolerando y sufriendo los trabajos que le brindava su marido" (Idem, f 5v).

Finalmente, en 1785 tras declarar en rebeldía al demandado -pues no compareció por estar en la cárcel ni dio poder a un procurador de causas- y en su ausencia, el Juez Eclesiástico de Quito, con la anuencia del Promotor Fiscal y el Defensor de Matrimonios, dictó la sentencia de separación perpetua de los cónyuges

"...por el Adulterio, Público y escandaloso en el que se ha mantenido [Nivela] (...) a que se agregan otros delitos sumamente graves, y opuestos a la unión, y sociedad conyugal..." (Idem, f 52).

#### ROSA Y LUIS (Caso E4)

\* En 1778, doña Rosa de Xara, esposa de Luis Pasantes, se lamentaba que tuvo "la desdichada suerte" de contraer matrimonio con él, ya que en lugar de adquirir

"...quien me tratase con algún amor, afabilidad y cariño sufragándome siquiera la manutención, y el calzado, adquirí un enemigo Capital mio un [corsario], y perseguidor mio (...) a quien no le sirbe de estímulo, y contencion mi humildad mi sexso femenino, y mi servicio..." (Juicio 668, f1).

Según Rosa, los "rigorosisimos castigos" -que tuvieron como consecuencias cardenales, hinchazones, descalabradura de la cabeza y fallas de la vista- el marido los ejecutó "movido solamente de su hebriedad"; en arrebató de furia, también había despedazado "hasta elhabito que me vestía del Seraphico Padre San Francisco dexandolo en el todo inservible..."<sup>8</sup> (f. 1v) Además declaró que Luis vivía en "ilícito comercio" con una mujer en el pueblo de San Andrés, a donde se ausentaba por

---

<sup>8</sup>No tenemos información sobre el significado de que una mujer seglar vista un hábito ¿Entrañaba este hecho algún simbolismo o representa simplemente un caritativo obsequio de alguna persona religiosa?

varios meses sin dejar manutención. Por esta razón pedía a las autoridades eclesiásticas la disolución de la unión de cama y mesa que había durado doce años.

A más del certificado médico que constataba las huellas físicas de la sevicia, el expediente cuenta con declaraciones de varios testigos quienes ratificaron "el vicio de embriaguez", la sevicia y la falta de manutención. Una de las comparecientes declaró que sabía que Luis había roto el hábito de San Francisco que vestía Rosa "porqueno salga de la casa" (f. 8-9).. Mientras que otra relató que Basantes, "autoritativo, y orgulloso, iracundo y lleno de furor", obligaba a su mujer a proporcionarle alimento sin dejar para el sustento, por lo cual ésta "con tal humildad, y sumicion llena de temor y respeto" se veía obligada a empeñar "algunas cosas para abilitarse en la cosina, y esperar a su marido con la comida hecha" (f. 9v-10)

El expediente culmina con la orden de depósito de doña Rosa en la casa de doña Teresa Villamil.

#### ISABEL Y LUIS (Caso B5)

\* Hacia 1782, la relación de doña Isabel Bastidas con su segundo esposo don Luis Mosquera, diezmero del partido de Quingeo, había llegado a un punto crítico, por la crueldad con que la trataba su marido, lo que la condujo a demandar divorcio (ACA/C Juicio No. 757). Hacia la fecha Isabel había procreado seis hijos: tres con el difunto esposo y tres con Mosquera. Sobresale del testimonio de ella la asociación entre la embriaguez consuetudinaria del cónyuge con la búsqueda de la obediencia y reclusión de la esposa:

"Viniendo las mas de las veces Ebrio a las onse dela noche, a la una dela mañana, alos ocho alos quinse Dias, pidiendo quele diese de senar sin haver dejado cosa alguna, y quando venia se hallava Embriagado hediondo alicor de Aguardiente, y Chicha, quien no ser confesado cinco o seis años, ni tan poco le ha dejado que se confiese ni oyga Misa ala declarante por el espacio de dos años por darle gusto, pues en una ocasion que fue a oir Misa en la Matris la pegó expresando que como havia hido a oirla, sinsu licencia..." (f. 4v).

Una nueva desavenencia de la pareja estalló unos pocos días antes de que fuera planteada la demanda, cuando el marido quiso obligarla a seguirlo al Valle de Quingeo y ella se resistió a hacerlo temerosa de que su designio fuese matarla "en aquella soledad" (f. 1v). El miedo a que le quite la vida es señalado constantemente en las declaraciones de ella.

El testimonio de Isabel presenta, a diferencia de la gran mayoría de expedientes, un excursio sobre la vida sexual de la pareja:

"...en especial en las Noches apadrinado del Silencio esgrime contra mi sexso su despotico rigor con obras y palabras, quitándome hasta la honrra..." (f. 2v).

Hay un elemento muy importante que nos da el cuadro total de los entretelones de la sevicia:

"...dicho Mosquera todo el Maiorasgo de sus iras lo ha formado en que no tiene caudal, porque no le di Dote, quando sinel con su voluntad, y la mia, o nunca sela hubiera ofrecido ingreso al Matrimonio, y la falta deeste Dote la a reducido ala crueldad, y dureza de Garrotes, Azotes, Puñaladas, puntapiés, trompones, Moquetes, Puñadas, guantadas, y otras tiranías, y escarnios..." (f 2v).

El marido no compareció. La autoridad eclesiástica ordenó el depósito de Isabel en casa de doña María de Andrade. El trámite finalizó con una segunda comparecencia de la demandante.

#### BALTAZARA Y MANUELA FRENTE A MANUEL (Caso B6)

\* Es muy ilustrativo el testimonio de los dos matrimonios que contrajo don Manuel Paredes durante la década de los ochenta (Juicios No. 793 y 923).

En primeras nupcias se casó con doña Baltazara Ximenes, quien en 1783, a los pocos meses del matrimonio demandó separación por la sevicia e insultos relativos a su honra. (ACA/C Juicio No. 793). Antes del enlace, don Manuel mantuvo relaciones sexuales con su futura esposa. Manuel declaró que,

como en acto de caridad cristiana, se casó para poner fin a la "estragada" vida que la esposa llevaba en la soltería y "cancelar el estado de prostitución con el sacrificio de [su] libertad [entregándose] al estado del Santo Matrimonio" (ACAC/, Juicio No. 793, f. 3).

La vida de pareja para Baltasara fue insufrible, porque luego de casados don Manuel y su madre la vigilaban y limitaban su libertad de movimientos por la casa. Además, el marido no solamente la celaba intensamente, sino que la sometía a maltratos de "imponderable rigor", habiendo prometido incluso quitarle la vida (Idem, f. 1). No llegó la ocasión de que el marido cumpliera su promesa, puesto que Baltasara falleció, ya que su cuerpo debilitado "a pesadumbres" no resistió el embate de una epidemia de sarampión que se hizo presente en Cuenca por aquella época.

En segundas nupcias, don Manuel se unió con doña Manuela Ruiz de Cabrera, hija de un mayordomo y agricultor, de mediana situación económica, al servicio de la hacienda de Chuquipata de una encumbrada dama (ACA/C Juicio No. 923). Al matrimonio le precedieron relaciones sexuales, de las que resultó la gravidez de la muchacha; ella contrajo matrimonio bajo esas circunstancias "llebada del miedo de [su] Padre" quien, al conocer su estado "[la] hubiera muerto" (Idem, f. 1.).

Este segundo enlace parece una réplica del primero, por las connotaciones y circunstancias que median: doña Manuela tuvo que soportar, al igual que la primera esposa, no solamente el abandono y la falta de sustento económico, sino también enfermizos celos y severos maltratos, que comenzaron desde el primer día de casados y no cesaron incluso en los meses avanzados del embarazo. La sevicia fue exhaustivamente probada por la partera y los testigos, la prueba fue reforzada con declaraciones de la madre de la primera esposa. El maltrato tuvo como resultado que Manuela diese a luz un niño debilitado por los golpes, según la declaración de la partera:

"...lleno de manchas moradas, y desollándosele las carnes" de los bracitos y los pies, por lo que hubo que suspender el lavado del cuerpo del recién nacido para que no muriese sin bautismo..." (f. 4).

En sus declaraciones, Paredes puso en duda la honra prematrimonial de Manuela señalando la mala educación y ejemplos licenciosos que ella tuvo cuando vivía con sus padres, por cuanto éstos no estorbaron "el ilícito comercio" en el que se encontraba con su hija (Idem, f. 13v). Además, atribuyó la ojeriza que le tenían sus suegros -culpables, según él, de las desavenencias de la pareja- a la despreocupación de ellos por el honor familiar y la liberalidad para "que la hija quede al braso secular, y viva empleada en liviandades porque quien malas mañas ha tarde nunca olvida" (Idem, f. 14v).

A renglón seguido, recuerda que

"...antes de mi conocimiento ilícito y lícito, primero fue concubina de un hijo del mayordomo de la Hazienda del Doctor Don Bernardo Gonsales Fulano Rea, que fue el primero que dejó abierta la senda serrada con que le dotó la Divina providencia, a cuyo cargo la misma consorte tiene confesado fuera de otros que lo saben accedió a ello bajo palabra de cazamiento, título y socolor conque todas las mujeres de la claze de la mía se entregan al uso desordenado." (Idem, f. 14v)

Según el acusado, los padres de Manuela permitieron a su hija una vida disoluta, por encontrarse ellos mismos viviendo "sin el temor a Dios", separados del consorcio matrimonial.

El trámite de divorcio iniciado en 1787 concluyó a los dos meses con la impugnación que realizó el marido del depósito de la esposa en casa de sus padres.

#### JUANA Y GREGORIO (Caso E7)

\* Juana Solís, al parecer comerciante de medianos recursos, en 1785 interpuso ante el Tribunal Eclesiástico un juicio por divorcio de su marido don Gregorio Campoverde (ACA/C Juicio No. 853). El fundamento de la demanda era el adulterio incestuoso contraído por Gregorio con una prima hermana de su mujer, razón por la cual se separó "...de la concurrencia al lecho, y junta matrimonial", por habérselo así dicho "la rrason natural" (f.1). También denunció que el

esposo cometía sevicia.

La mujer declaró que el marido le ha robado "cortos bienes" adquiridos mediante su trabajo: ciento veinte varas de lienzo, algunas mulas, dos caballos enfrenados y ensillados, un rosario de corales con morcones de perlas y cruz de oro, una sortija de oro y un par de hebillas de plata para el calzado, treinta varas más de lienzo, dos piezas más de lienzo, la una de treinta y la otra de cincuenta varas, un rosario de corales gruesos, una tembladera de plata, tierra sembrada con tres almudes de maíz, una fanega y media de maíz, todo esto sin tener en cuenta "las más pequeñas cortedades de dos, tres pesos, veinte reales, un peso, cuatro reales" solicitados a su mujer o robados a hurtadillas "infinitas beses" (f. 1v). Lejos de mantener a su mujer y "tres hijas suyas, las dos ya casaderas" -que Juana mantiene con su esfuerzo "viéndolas votadas y sin socorro alguno-, Gregorio empleaba lo sustraído en "su desconsertada vida de Juegos prohibidos, amansebamientos y hebriedad" (f.2)<sup>10</sup> Los bienes arrebatados eran puestos en prenda o vendidos. Además, en algunas ocasiones adquirió objetos de uso personal que la mujer tuvo que pagar "con [su] dinero".

La cómplice del adulterio de don Gregorio, prima hermana de su mujer, para el momento ya había fallecido, sin embargo Juana persistía en el empeño de separarse.

El acusado no compareció. Después de la orden de depósito de Juana y las declaraciones de los testigos (quienes dijeron saber sobre el adulterio de Gregorio "de oídas"), el expediente de divorcio se interrumpe.

#### MARIA AGUSTINA Y JOSE MANUEL (caso B8)

\* Doña María Agustina Veintimilla y Astudillo, mujer

---

<sup>10</sup>Este es también otro raro caso de divorcio en el que se mencionan los deberes frente a la descendencia. Por otra parte, la referencia de la demandante a que las hijas son "suyas" y están sin socorro -lo que indica que ella está exenta de obligaciones- lleva a pensar que Gregorio era viudo y Juana, la segunda esposa.

legítima de don José Manuel Barona. inició en 1796 un juicio de divorcio debido, tanto a la sevicia (pues la había encadenado a una "petaca" y azotado), como al concubinato que su esposo mantenía con una mujer que vivía "en la misma casa" y a su "consuetudinario vicio de embriaguez" (ACA/C Juicio. No. 1274).

En el transcurso del proceso, las declaraciones de los testigos y un reconocimiento médico realizado por orden del Juez Eclesiástico demostraron la sevicia que José Manuel ejecutaba en el cuerpo de su esposa.

La desavenencia de María Agustina con José Manuel se ventiló simultáneamente en la Curia y el Fuero Real. Así las cosas, el Juez Eclesiástico ordenó el arresto del marido a la Cárcel Pública y el depósito de la mujer mientras se dirimía la causa de divorcio. Sorpresivamente, la prisión de Barona fue "relajada" luego de que el reo declaró reconocer solamente el encadenamiento y azotes a la esposa, mas no el adulterio (f 3). También de manera sorpresiva, María Agustina -igual que Teresa de Illescas y Arcentales- fue recluida en el Recogimiento de Santa Marta, por orden del Alcalde de Primer Voto Don Pío Valdivieso (f 4).

En la prisión María Agustina realizó una nueva solicitud al Juez Eclesiástico, pero esta vez ya no planteó separación perpetua, sino que optó por querellarse ante la Justicia Real y solicitar al Juez Eclesiástico ordenar la reunión de su marido con ella en el consorcio matrimonial. El expediente se cierra con una impugnación del Promotor Fiscal a la ingerencia de la Justicia Real en asuntos del matrimonio.

LOS SEGMENTOS POPULARES<sup>11</sup>. VIOLENCIA Y MISERIA.

## ROSA Y MANUEL (Caso C1)

\* En 1767, Rosa de Castro sostuvo un pleito por divorcio con Manuel Rodríguez (Juicio 529). La mujer declaró que ha sido sometida a "cruelles y rigurosos maltratos", que no son descritos ni especificados, y adujo que su marido mantuvo durante algún tiempo relaciones ilícitas con su cuñada (hermana de Rosa) Josefa de Castro. Habiéndose quedado ésta al cuidado de Rosa, floreció la promiscuidad, debido a que "dormían en una cama todos tres" (f: 1 v). Estas circunstancias condujeron primero a la violación y luego a una convivencia concubinaria de los hermanos políticos, hasta que Josefa procreó un hijo.

El marido respondió que la relación ilícita había sido rota, al contraer Josefa matrimonio, por lo tanto el Vicario "[los] redujo nuevamente al Sacramento Matrimonial reiterándolo por voluntad de dicha [su] mujer". Al considerar que el cargo se halla "dirimido ebaquado y acabado", planteó que la demanda no tenía fundamento y acusó a su mujer de buscar la separación "por lograr livertad para el uso lividinoso" y andar "ensus liviandades" (f.5)

## BALTASARA Y ALONSO (Caso C2)

\* El oficial de artesanía Alonso de Figueroa fue acusado por su esposa en segundas nupcias Baltasara de Astudillo en 1784, debido a los continuos maltratos que no cesaron durante ocho meses de matrimonio. Ella manifestó que

---

<sup>11</sup>Las clases populares o plebe urbana estaban compuestos por los trabajadores manuales: oficiales, artesanos independientes (zapateros, albañiles, tejedores, etc) y los sirvientes domésticos. En nuestro análisis hemos detectado a los actores de las clases populares por la declaración explícita de la ocupación, oficio y circunstancias de vida y trabajo.

"...[le ha tirado a matar a golpes sin mas causa ni motibo que el de sostenerle su Incapacidad, sujeta al yugo del estado dandole de comer y aseandole su ropa con el jabón y almidón que lo adquiero a fuerza de mi trabajo personal por no dar que reir al mundo..."(Juicio 840, f: 1).

Por su parte, el marido manifestó que las desavenencias entre los cónyuges tenían por motivo los continuos contactos y transacciones que la esposa y su familia mantenían con un tendero del barrio; los celos del marido se exacerbaron cuando éste encontró en manos de su mujer prendas de varón extraño<sup>12</sup>.

"...ropa que estaba (...) almidonada, que fueron una camisa de bretaña con buelos, un cheleque, y un pañuelo con más un par de medias de algodón..." (f. 7).

El pleito fue cerrado con la declaración realizada por el marido preso en la Cárcel Pública.

#### FLORA Y SEBASTIAN (Caso C3)

En 1787, doña Flora Arzetales, esposa de Sebastián de Torres compareció ante el Tribunal Eclesiástico, para pedir divorcio (Juicio No. 918).

La discordia de turno surgió cuando en Nochebuena el marido la "sujetó" a salir a la calle en su compañía. Al llegar a la Iglesia, a la misa del Alba

"...como con el bullicio dela Gente nome tubiese asu lado, de esto tomo asumpto el mas injusto y barbaro para maltratarme, y aporrarme enla misma Iglesia..." (flv).

Según la demandante, parte de los agravios fue también la exposición que hizo el marido, ante los presentes, de las "partes honestas" de ella.

---

<sup>12</sup>De las circunstancias del juicio se podría deducir que Baltasara se dedicaba eventualmente a lavar prendas ajenas, con el objetivo de ayudar su precaria situación económica.

Flora declaró que a no haber sido por la defensa de los indios sacristanes, el marido hubiese continuado con los maltratos. Finalmente solicitó que no se le deposite en casa particular, sino en un convento o en el Recogimiento de Santa Marta, pues en un anterior depósito

"...por una quexa semejante a la casa de Doña Josefa Neyra, quien de su autoridad me maltrató de golpes, y bofetadas, viéndome que soy una pobre mujer, humilde, desvalida, sin mas assylo que Dios, y la Justicia" (f.3)

El acusado no compareció y el juicio concluyó con una certificación médica sobre las huellas del maltrato inferido.