

**Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador**  
**Departamento de Antropología, Historia y Humanidades**  
**Convocatoria 2013-2016**

**Tesis para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes**

**“Baratijas femeninas”: género, raza y clase en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII**

**Alicia del Carmen Torres Proaño**

**Directora: Kimberly Gauderman**

**Lectores: Chad Black, Carlos Espinosa, Susana Guenguerich y Karen Graubart**

**Quito, noviembre de 2018**

## **Dedicatoria**

*A Miguel Ángel y a Aida,*

*a Fernando,*

*a Miguel y Manuela*

## **Epígrafe**

*Ah quem tivesse a força para desertar deveras!*

*Fernando Pessoa*

## Tabla de contenidos

Resumen .....	VIII
Agradecimientos.....	IX
Introducción .....	1
Gobierno, género y diferencia en tiempos virreinales: una revisión historiográfica .....	1
1. Formas de gobierno hispánico .....	5
2. La construcción de la diferencia: Género .....	22
3. La construcción de la diferencia: Raza .....	45
4. Historiografía de la Real Audiencia de Quito: género .....	54
5. Conclusiones .....	58
6. Capítulos .....	60
7. Fuentes .....	62
Capítulo 1 .....	65
El matrimonio: la iglesia y el estado .....	65
1. Entre el patriarcado y las diversidades .....	65
2. El Concilio de Trento.....	65
3. Hispanoamérica – Trento: el matrimonio .....	71
4. Contextualizando la normativa: género y patriarcado.....	81
Capítulo 2.....	90
<i>Amancebamiento público y notorio: hombres y mujeres en los juicios de amancebamiento</i> .....	90
1. Introducción .....	90
2. El amancebamiento: género y política.....	98
2.1. Hombres acusan a hombres... ..	98
2.2. Mujeres acusan a hombres.....	136
2.3. Hombres acusan a mujeres... ..	141
3. Conclusiones .....	143
Capítulo 3.....	146
Malos tratos y alimentos, entre el sentimiento y la economía .....	146
1. La sevicia y el caudal.....	147
2. Las mujeres litigan.....	164
3. Conclusiones .....	191
Capítulo 4.....	194
La Real Pragmática en la Real Audiencia de Quito: <i>raza, clase y género</i> hacia fines de la <i>Colonia</i> .....	194
1. Raza – casta y género y la creación de las diferencias .....	195
2. <i>Raza-casta, clase y género</i> en el discurso de las causas.....	204

3. Conclusiones .....	235
Conclusiones .....	240
La Iglesia, el estado y el patriarcado .....	240
El amancebamiento .....	242
Caudal y sevicia .....	244
El disenso .....	247
Lista de referencias.....	250

## **Lista de tablas**

Tabla 1: Principales causas de litigios en Serie Matrimoniales (1636-1805).....62

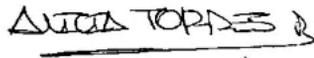
Tabla 2: Amancebamiento (1679-1805).....63

## **Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis**

Yo, Alicia del Carmen Torres Proaño, autora de la tesis titulada “Baratijas femeninas: género, raza y clase en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, noviembre de 2018

A handwritten signature in black ink that reads "ALICIA TORRES" followed by a stylized flourish.

Alicia del Carmen Torres Proaño

## Resumen

“Baratijas femeninas”: género, raza y clase en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII” analiza casos de amancebamiento, de malos tratos y sevicia y casos de disenso, querellas que empiezan a ser presentadas en las cortes civiles a partir de 1778 con la promulgación de la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales. Se ha escogido estos litigios porque se relacionan con conflictos matrimoniales, los cuales permiten ingresar al ámbito de la vida cotidiana y desde allí, desde el espacio de lo doméstico, buscar la conexión con el entorno social, económico, político y cultural.

Esta tesis argumenta que las mujeres del siglo XVIII de la Real Audiencia de Quito supieron urdir unos lenguajes y unas prácticas que aprovecharon los resquicios de los procedimientos legales y las formas de gobierno colonial para constituirse como agentes políticas, sociales y económicas y culturales en un contexto que daba lugar a esa presencia y a esa agencia.

En los casos de amancebamiento, se argumenta que esta fue una práctica regida por ciertos códigos compartidos, tolerada para hombres y mujeres. Sin embargo, cuando se altera ese código práctico al interior de las relaciones sociales, económicas y políticas que mantienen esa tolerancia, el amancebamiento se convierte en una causa judicial. El amancebamiento no es una causa que llegue a las cortes por sí mismo, por ser un delito judicial, sino por esa ruptura del código práctico compartido. En los casos de malos tratos y sevicia, las mujeres se constituyen como agentes económicas pues más allá de que ciertas leyes y reglamentaciones protegieran su acceso a la dote, a alimentos y a litis expensas, en estos casos están disputando en contra de “mal trato”, “mala vida”, uniendo el huir de la violencia con el acceso a sus bienes, así estos sean “baratijas femeninas”; es decir, constituirse como actoras más allá de la protección de sus esposos. Y, en los casos de disenso, las mujeres y también los hombres disputan por las formas de clasificación identitaria y, especialmente, por mantener una forma de hacer, constituida por las prácticas sociales y culturales: la libre elección de su pareja, retando la autoridad paterna y materna.

Así, esta tesis sugiere una nueva forma de comprender los conflictos maritales en Quito, demostrando como mujeres y hombres hábilmente manejan los procedimientos legales para construir sus roles de género al interior del matrimonio.

## **Agradecimientos**

Gracias a Kimberly Gauderman por iniciar conmigo y acompañarme en el descubrimiento de las incógnitas de la historia. Su permanente estar ahí y los diálogos y las esperas han sido ingredientes imprescindibles para concluir esta tarea.

A Mercedes Prieto por su cercano acompañamiento a lo largo todo el ciclo doctoral.

A Ramón, por su amistad, por las largas horas en el archivo, por los miles de fotografías. A Fabio por su amistad y complicidad a lo largo de nuestra experiencia compartida.

A Fernando, Felipe, Simón, Teodoro por su amistad sin fin. A Karina y a Alex por su permanente presencia.

Y, finalmente, unas gracias primarias a Fernando, Miguel y Manuela, testigos de mi fascinación en descubrir una historia distinta, por su ternura sin fin.

## **Introducción**

### **Gobierno, género y diferencia en tiempos virreinales: una revisión historiográfica**

En 1749, Clemente de la Torre por medio de su apoderado se presenta en grado de fuerza en la corte civil en contra del Juez Eclesiástico quien ha sentenciado que debe pagar alimentos a su esposa doña Josefa Sotomaior, tanto las semanas atrasadas como presentar fianza por las semanas venideras. Clemente alega, primero, que se reponga la apelación que ha presentado ante el juez eclesiástico, “que se debe hacer así según derecho” y que está asentado de manera clara en la información sumaria que él ha presentado causa de divorcio porque su esposa ha tratado de envenenarlo. Pero, lastimosamente, el procurador nombrado por su parte para seguir la causa se ausentó de la ciudad con su dinero y sin responder a la justificación de la demanda, lo que implicó la sentencia del juez eclesiástico ante lo cual ha presentado apelación “ante el Metropolitano saco mejora y remitió la compulsa con cuyo hecho es claro que se suspendió toda la jurisdicción del Juez, así en lo principal del Juicio como en todo lo accesorio”.<sup>1</sup>

En su largo alegato, Clemente va a exponer las causas por las que no tiene que pagar los alimentos mientras dura la causa de divorcio interpuesta por él: la primera, acusa a su mujer de “prepararle venenos”, y entonces argumenta que si ya solo el adulterio es causa para que la mujer pierda la dote, más aun tendría que ser el tratar de matarlo y que no entiende como la mujer debe ser “premiada” con el pago de alimentos y con la restitución de su dote. Pero, Clemente, afirma que finalmente así debe ser, lo que no acepta es devolverle la dote y entonces, inicia el regateo de cuánto “llevó” Josefa como dote al matrimonio, que no fueron tres mil pesos, que estos nunca los recibió y que al final la dote solo se limita al ajuar que llevó al matrimonio y “quales volvió a sacar en su delinvente separación”. Y finalmente, Clemente va a alegar sobre la capacidad económica de Josefa: “obligando al marido a que su propio caudal le haga los socorros para sus superfluos gastos siendo así que para lo necesario y desente tiene aun lo sobrado...” enumerando a continuación el dinero y los bienes que tiene, entre ellos, una casa que arrienda como tiendas y cuartos, “con que es visto que la parte contraria tiene super abundantemente para pasarlo con todo descanso y decencia, y maiormente quando es persona sola sin mas cuidado que el de su individuo”, mientras que él cuida de su hija y de su yerno cuando es obligación de las dos partes cuidar de los hijos.

---

<sup>1</sup> Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Matrimoniales, Caja 2, Expediente 9.

Los argumentos y razones que presenta Clemente se complementan con su alegato sobre la aplicación de las disposiciones sobre la dotación de alimentos y así va a afirmar que si bien en las causas alimentarias no se puede conceder apelación “... no es tan general e indistinta la regla que se entienda en todos casos pues esta doctrina padece varias limitaciones y es una de ellas con aquel que tiene por sí con que mantenerse, por que como todo el fundamento es por que no peresca el alimentando en el tiempo del litigio no teniendo ex quo se alat si la parte que los demanda tenga con que vivir no se le deben dar alimentos por un derecho dudoso...” y más aún, Clemente continúa con su reflexión sobre el pago de alimentos de semanas pasadas, “sobre cuyo asunto se debe también reflexionar que el tiempo pretérito ya es pasado y no tiene que vivir la vida, ya vivida con que pretexto de alimentos no se a demandar que se den los alimentos que no an de ser tales...”. Finalmente, la real Audiencia sentencia que el “Juez Eclesiástico no hace fuerza”.

Esta tesis analiza casos similares en que el esposo demandante o demandado va a buscar varios atajos en los regímenes civiles y eclesiásticos para no proveer a sus esposas de alimentos, para regatear el monto de la dote, para no pagar las litis expensas. Así mismo, en los casos se encontrará mujeres que demandan su competencia de ser restituidas de su dote, de alimentos y de litis expensas y quienes también harán uso de las legislaciones civiles y eclesiásticas abren para sus demandas.

Las mujeres y hombres involucrados en estos juicios, además, van a argumentar sobre las formas de administrar justicia, alegando, como el caso citado, las mismas concepciones de justicia y retando las disposiciones que rigen las relaciones matrimoniales.

El uso de los resquicios legales, la invocación a las formas de administrar justicia y a las concepciones mismas de las regulaciones por parte de los litigantes permite afirmar que las mujeres y los hombres de Quito en el siglo XVIII vivían bajo una administración colonial que acogía su acción, su práctica contenciosa, su desafío a las normas vigentes. Es decir, la forma misma de la construcción de la autoridad colonial abrigaba la contienda como elemento constituyente de su formación. Esta inclusión de la contienda y del litigio permitía la formación de una sociedad en permanente negociación y en constante arreglo destinados a buscar la convivencia armoniosa entre la metrópoli y las tierras americanas, entre el rey y sus vasallos.

Esta construcción armoniosa de lo colectivo respondía por supuesto a las condiciones locales y regionales; daba cuenta de las relaciones y juegos de poder y maniobra en el espacio local y cómo éstas se conectaban con las autoridades virreinales y reales.

Argumentar que la construcción armoniosa de la forma de gobierno colonial acoge la contienda parecería ser una paradoja. Ciertamente, sin embargo, lo que propongo es que la concepción de gobierno que inspira la administración colonial está basada en la permanente apreciación del escenario, de sus actores y de sus papeles, de cómo éstos pueden variar y de cómo, entonces, es necesario permitir de manera permanente el replanteo y la reubicación de estos actores, de sus papeles y de los escenarios. Y para ello, la capacidad del conflicto es clave.

Esta tesis analiza casos de amancebamiento, de malos tratos y sevicia y casos de disenso, querellas que empiezan a ser presentadas en las cortes civiles a partir de 1778 con la promulgación de la real Pragmática sobre matrimonios desiguales. Se ha escogido estos litigios porque se relacionan con conflictos matrimoniales, los cuales permiten ingresar al ámbito de la vida cotidiana y desde allí, desde el espacio de lo doméstico, buscar la conexión con el entorno social, económico, político y cultural.

El análisis de estos casos sobre diferentes aspectos relacionados con el matrimonio en el siglo XVIII en la real Audiencia de Quito se relaciona con las preguntas de esta tesis: ¿Cómo las mujeres viven, toleran, protestan, demandan y litigan frente al amancebamiento, los malos tratos, la sevicia y el disenso? ¿Cómo constituyen sus lenguajes y sus formas prácticas para conseguir resultados favorables a sus requerimientos? ¿Cuáles son estas nociones prácticas admisibles y cuáles las condenables que se viven y toleran al interior del matrimonio? Y los hombres, ¿cómo constituyen sus atribuciones masculinas frente a la agencia contenciosa de las mujeres?

Esta tesis propone que las mujeres del siglo XVIII de la Real Audiencia de Quito supieron urdir unos lenguajes y unas prácticas que aprovecharon los procedimientos legales y las formas de gobierno colonial para constituirse como agentes políticas, sociales y económicas y culturales en un contexto que daba lugar a esa presencia y a esa agencia.

Las mujeres de Quito en el siglo XVIII debieron enfrentar, ciertamente, una sociedad jerarquizada, anclada en diferencias y desigualdades basadas en el status, la calidad, la clase y el género, pero al mismo tiempo, una sociedad construida sobre formas de ejercicio de la

autoridad que supusieron porosidad y maleabilidad y, por tanto, abrieron el espacio para la actuación de las mujeres. El amancebamiento las encuentra como actoras políticas en el sentido de que tanto hombres y mujeres fueron enjuiciados por vivir en relaciones de amancebamiento, aunque en algunos de estos casos, éste sirvió para el juego político en el que los hombres fueron destituidos de sus cargos públicos; en los malos tratos y la sevicia se constituyen como agentes económicas pues más allá de que ciertas leyes y reglamentaciones protegieran su acceso a la dote, a alimentos y a litis expensas, en estos casos están disputando en contra de “mal trato”, “mala vida” uniendo el huir de la violencia con el acceso a sus bienes o a la obligación de sus esposos de mantenerlas; en el disenso, se las ve conteniendo por las formas de clasificación y retando la autoridad paterna y materna.

Por tanto, esta tesis aporta al estudio de las relaciones de género en la época colonial del siglo XVIII en Quito. Al analizar los pleitos por amancebamiento, sevicia y disenso, esta tesis ingresa al mundo de la vida cotidiana para encontrar allí como se van construyendo las relaciones entre hombres y mujeres, las relaciones parentales, las relaciones vecinales y, al mismo tiempo, como esta vida cotidiana es puesta en escena frente a los jueces y juzgados y, desde estos espacios, comprender cómo las prácticas cotidianas, las formas de hacer del día a día se conectan con un espacio social, económico, cultural y un cuerpo normativo que moldea pero que no confina las acciones de las mujeres. Al mismo tiempo, el análisis de los casos vinculados con los conflictos matrimoniales permite detectar la superposición y el ensamblaje conflictivo entre las jurisdicciones seculares y eclesiásticas, partiendo de que el matrimonio era, supuestamente, un dominio de la Iglesia. Las mujeres y los hombres encontrarán “formas de hacer” que les permitirán incrustarse en ese ensamblaje conflictivo para obtener ventajas de las formas de gobierno colonial para sus causas.

En este sentido, esta tesis discute críticamente sobre los conceptos de gobierno, y los conceptos utilizados para explicar la diferencia; tales como género y raza, como los conceptos centrales para explicar la constitución de las relaciones entre hombres - mujeres en la Audiencia de Quito en el siglo XVIII y su relación con las formas de gobierno y de aplicación de la autoridad.

Un punto de partida que guía las preguntas antes planteadas es considerar que el matrimonio es una forma de conexión con la vida económica, política, cultural y social y un espacio de generación de subjetividades para hombres y para mujeres. En esta medida, el análisis de los cambios y persistencias en las concepciones, legislaciones, discursos, prácticas y rasgos

culturales sobre el matrimonio tiene conexión estrecha con aquellos principios, normas, discursos y prácticas organizadores de la época.

Este análisis de los cambios y persistencias se realiza considerando el periodo colonial como un proceso dinámico y no como etapas definidas por las dinastías reinantes, tal y como lo ha hecho generalmente la práctica historiográfica. Así, se concibe que si bien el cambio de dinastía puede ser un quiebre, las normas, principios, discursos y prácticas toman sentido en un contexto social en el que esos posibles quiebres se producen de manera transicional y luego de lidiar con acomodados, reinterpretaciones, permanencias; es decir, como un proceso que se va concretizando en el tiempo.

Para situar la discusión teórica y analítica sobre los litigios alrededor del matrimonio desde esta perspectiva, en primer lugar, se analiza los debates alrededor del tema de las formas de gobernar de la Corona española durante el periodo colonial. El objetivo de esta parte es poner en evidencia cómo las formas de conceptualizar las formas de gobierno han permeado a las formas de entender las relaciones entre hombres y mujeres en la época colonial. En segundo lugar, se analiza los aportes enmarcados en los debates sobre cómo analizar las relaciones de género en la época colonial, así como los debates alrededor de cómo conceptualizar las formas de creación de la diferencia.

### **1. Formas de gobierno hispánico**

Este trabajo analiza los conflictos matrimoniales durante el siglo XVIII, básicamente. Estas prácticas alrededor del matrimonio se las considera enmarcadas en las formas de ejercicio y las creencias acerca de cómo implementar y ejercer el poder, es decir, de las prácticas de gobierno de las poblaciones. Por tanto, en primer lugar, se revisan las reflexiones en relación con el poder y la cultura política, la forma en cómo se implementaban estas prácticas durante la vigencia del imperio español en América y específicamente en la Real Audiencia de Quito.

Cañeque (2004) plantea que el concepto de estado, como la forma normal de organización política es problemático para aplicarse al estudio de los siglos XVI y XVII y, por tanto, no muy útil para entender el poder virreinal pues su objetivo es analizar cómo funcionaba éste en el Virreinato de Nueva España. Por tanto, lo que se pregunta es si es posible hablar del “estado” imperial, si es posible hablar del estado para explicar el poder en los siglos XVI y XVII... En consecuencia, con su postura crítica, lo que propone es no estudiar el estado sino las creencias políticas y las prácticas del Estado, puesto que la idea de estado como un

concepto unificador y cohesionador de la comunidad política aún no había ingresado en la imaginación política hispana para los siglos XVI y XVII. Para el autor, la dominación hispana está basada en otros principios y la forma de comprenderlos es analizar cómo trabaja o funciona un sistema entendido de acuerdo con sus propios principios y no otros; es decir, no se trata de rechazar el término, o de que éste no tenga valor analítico, sino que las propiedades del término están condicionadas por el tiempo y el lugar en los que existe cierta sociedad (Cañeque 2004, 8).

En 1967 [2005], John L. Phelan en su libro *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire* afirmaba “Los vínculos jurídicos que unían las colonias de ultramar con la península no fueron, en sentido estricto, vínculos entre colonias y la Madre Patria. Legalmente, cada audiencia constituía un reino independiente entre sí, unido en una unión personal con las coronas de Castilla y León” (2005, 188); afirmación que implica, al mismo tiempo, la importancia y la igualdad legal de las Indias, aunque subordinada con respecto a la metrópoli. Así, Phelan explica que la organización de los reinos de las Indias con distintas gradaciones, superiores e inferiores, subordinadas a la corona de Castilla, es igual a la organización en la Península: “Castilla, Aragón y Portugal eran los tres reinos principales, tal como México y Perú eran los dos principales reinos en el Nuevo Mundo” (2005, 189).

Herzog (2000) al analizar las pesquisas, visitas y residencias a la Audiencia de Quito entre 1650 y 1750 propone que su estudio busca destacar “lo profundamente distinta que era la administración moderna de la actual y la necesidad continua de poner en tela de juicio nuestros conceptos contemporáneos a la hora de estudiar el pasado” (2000, 4). Así, para la autora, estos mecanismos de control se centraban más bien “en las actitudes [de los ministros quiteños] y sus actividades sociales y políticas e ignoraban todos los informes sobre su funcionamiento profesional, por lo que la preocupación principal de la metrópoli era la conservación de la paz social y en su nombre se olvidaban las consideraciones de ‘derecho’ y de ‘obedimiento a las reglas’... Por tanto, este conjunto de medidas de control se caracterizaba por un constante proceso de negociación y la búsqueda de la cohesión y compromiso social dotándolas de “su papel político como creadoras de un espacio de jurisdicción y como ritos de purificación” (2000, 4), espacios en donde la figura del rey se hacía presente y el compromiso social primaba sobre las rivalidades; en ese sentido eran manifestaciones del poder y una herramienta fundamental para su ejercicio y representación.

Por tanto, para Herzog, “en esta perspectiva, la presencia de un “estado” era menos tangible que la del rey, y las “seguridades” parecían a veces más firmes en el “nuevo” continente -de donde emanaba la información y donde había personas dispuestas a luchar para hacer valer sus criterios en el proceso de toma de decisiones- que en la “vieja Europa” -que a menudo parecía una receptora pasiva de los informes” (2000, 85).

Como lo señalan los autores antes mencionados, como ejemplos de una amplia historiografía sobre el imperio español, su carácter nos muestra cómo el poder y el “estado” son expresión de la sociedad en la que viven: el poder en el imperio hispánico es personal, flexible, negociable y perecible. El poder no es una cosa dada, sino más bien una entidad viviente que es creada, negociada, transferida, controlada en las distintas instancias. Estos son los elementos que se ponen de relieve en la revisión siguiente, relevante para enmarcar el análisis del tema central de esta tesis.

Como ya mencioné, Phelan en su estudio sobre Quito, se refiere a esta audiencia como el Reino de Quito, con el objetivo de representar el lugar que los territorios americanos ocupaban al interior del imperio español; ciertamente, un lugar subordinado, pero, al mismo tiempo, interdependiente, es decir, parte un “organismo político unitario”, el de la Corona hispánica. En esta medida y como lo señala el autor, su interés es escribir una historia social e institucional, una combinación que le permitiría resolver las limitaciones de cada una de estas historias, la social y la institucional por separado ([1967] 2005, 13). El producto de esta perspectiva es una obra inmersa en las corrientes históricas de la época de su elaboración (su libro se publicó en 1967) y, por tanto, contiene una descripción densa de la geografía, el clima y las condiciones de las distintas regiones que formaban la Audiencia y una discusión sobre los intentos de expansión de la frontera abierta a la consolidación territorial de la Audiencia y el Virreinato: las regiones costeras y las regiones de las estribaciones y las llanuras amazónicas, como el contexto en el cual inscribir la discusión central del libro: las estructuras políticas y cómo éstas se construyen sobre la base de disputas políticas, pero también dar cuenta de cómo se expresaba la autoridad real en el cotidiano de la audiencia de Quito, en este caso. Phelan afirma que la forma de administración del imperio español estaba conformada por “un gobierno por juntas” (195) que significaba un enredado conjunto de “controles mutuos, con líneas de autoridad difusas” lo que reflejaba la desconfianza que tenían las autoridades imperiales sobre sus agentes en ultramar (195).

Los mecanismos utilizados para efectuar esta política de control fueron las visitas generales y las residencias, cuyo propósito común era “dar a los súbditos la oportunidad periódica de obtener reparación de agravios, supuestos o reales, cometidos por los ministros de la audiencia” (Phelan [1967] 2005, 321). Las visitas, especialmente, durante algunos períodos se convirtieron en formas de vigilancia de la corrupción de los funcionarios, del malestar de la población por los abusos de las autoridades y una forma de escuchar al pueblo, aunque, como en el caso de Quito, estas fueran perjudiciales para los fines reales o bien, destaparan las pugnas y querellas entre los distintos grupos de las audiencias.

El largo y prolijo análisis de Phelan lo lleva a proponer la flexibilidad de la administración imperial y la capacidad para la mediación y la resolución de los conflictos y una característica paradójica: una cadena de mando vertical “se volvió algo horizontal, ya que cada entidad podía comunicarse directamente con el rey y el Consejo de Indias... La superposición de jurisdicciones hacía que varias entidades participaran en la adopción de decisiones” ([1967] 2005, 489), todo lo cual se llevaba a cabo a través de su registro escrito, una característica de la dominación jurídica, según el modelo weberiano que utiliza Phelan para cerrar su libro.

Dos elementos claves de la obra de Phelan son su argumento sobre la maleabilidad de la administración colonial expresada en la función legalista de los virreinos y de las audiencias, en la máxima aún vigente de “obedezco, pero no cumplo”. Y, la segunda clave está en el análisis de cómo la autoridad, es decir, las formas de gobierno se implementaban en un permanente diálogo entre la metrópoli y sus virreinos y audiencias en ultramar. Un diálogo que implicaba negociaciones y en esa medida tensiones y disputas: es decir, las formas de cuajar el poder.

Herzog, como ya se señaló, toma como punto de partida para su argumento la realización de las visitas, las residencias y las pesquisas. Una vez criticado el uso que la historiografía había hecho de ellas, propone estudiar “todos los mecanismos y medios de control empleados por Madrid en la Audiencia de Quito entre 1650 y 1750” con el fin de demostrar la inutilidad de estudiar estos mecanismos de manera separada; entender que estos mecanismos se utilizaban para el mantenimiento de la paz social antes que ser evaluadores del desempeño profesional de oidores, virreyes, jueces, etc., a tal punto que en ocasiones estas figuras de vigilancia fallaban en su intento de construir su versión de la situación, lo que se interpretaba como un fracaso, por tanto, había que actuar prudentemente y favorecer una mayor cohesión social (2000, 10) y, adoptando el planteamiento de Salomon y Guevara Gil, considerar las visitas

como parte del “teatro político colonial”, lo que las dotaba de un alto valor simbólico y suponía integrar a las poblaciones visitadas, las nativas por ejemplo, “dentro de las estructuras mentales y administrativas hispanas”, así como acercar a las distintas poblaciones la presencia del monarca, quien “según la teoría que primaba en la época tenía una relación directa con todos sus vasallos” (2000, 11).

La autora analiza a detalle cómo se llevaron a cabo las residencias, cómo se implementaron éstas en los casos concretos de la Audiencia de Quito, distinguiendo entre las visitas a corregidores, a ministros, a escribanos y describiendo el aspecto ritual y ceremonial de ellas. Las residencias tenían un guión establecido que se repetía de manera permanente sin importar quienes fueran los interrogados y sobre quién se llevaba a cabo la investigación, generando así, que la evaluación no necesariamente fuera considerada sobre el ejercicio de una persona individual, sino sobre las formas de gobierno y sus personeros en conjunto, es decir, de acuerdo a la autora un ejercicio comunal de la autoridad. Así mismo, la información que se recogía de los testigos era muy genérica; “[i]ncluían a menudo conocimientos fundados en la “voz común”, es decir, basados en rumores cuyo origen y exactitud era imposible determinar” (Herzog 2000, 39).

En resumen, para la autora las residencias no eran ejercicios de evaluación profesional de los jueces, sino más bien un instrumento simbólico de carácter político, una manera de crear sentido de pertenencia en las jurisdicciones residenciadas, sean éstas audiencias o corregimientos y una forma de generar adhesión y reactualización permanente de los valores de la época: una administración “conveniente y justa”, en la que el individuo era opacado por el valor de la colectividad. Este sistema de “evaluación” solo se entiende al interior de una lógica de un sistema político y social de dominación en el que el rey estaba ausente y en el que las instituciones... dependían de la adhesión social del público...” (Herzog 2000, 51-52).

En el transcurso del periodo estudiado, solamente se realizó una visita general<sup>2</sup> a la Audiencia de Quito, celebrada entre 1691- 1692, la cual respondió a un incidente ocurrido “dentro de la orden de San Agustín” (Herzog 2000, 54), sin embargo, parece ser que Madrid presentía que el motivo desencadenante de los pedidos de visita solo era una excusa y que en Quito las

---

<sup>2</sup> La visita, como ya lo mencionan Phelan y Herzog, eran procedimientos regulares que debían efectuarse cada cierto tiempo con el fin de comprobar el funcionamiento de la administración y mejorar la observancia de las disposiciones legales. También se acudía a las visitas en los casos de inoperancia de los funcionarios, actos inmorales o criminales y además cuando se creía que existía o demasiada identificación de la burocracia con los intereses locales o demasiada separación entre estos (Herzog 2000, 53).

cosas no andaban bien, por tanto, se incluyó en la visita a “todos los funcionarios de la Audiencia y abarcaba no solo a los que estaban activos, sino también a los funcionarios que habían formado parte del tribunal durante los diez años anteriores” (2000, 54).

Herzog describe con minuciosidad cómo se efectuó esta visita, a quien se investigó y cuáles fueron las respuestas y las modalidades que ésta tomó. Esta visita se llevó a cabo siguiendo los modelos previstos y sin causar ninguno de los opuestos efectos que por lo general éstas generaban: la disputa entre dos o más grupos de poder de la jurisdicción visitada. La visita de Mata Ponce de León a la Audiencia de Quito se llevó a cabo dentro de los márgenes controlados de la disputa, tanto así que ésta no generó ningún tipo de cambio en las formas administrativas y de gobierno, sino solamente multas a los jueces visitados: “Al fin y al cabo, las visitas que transcurrían con demasiada paz y tranquilidad no eran instancias eficaces para provocar quejas, enemistades y luchas sociales, por lo que tampoco podían promover ni reformas ni cambios” (Herzog 2000, 69).

Así mismo, analiza la correspondencia sobre quejas y denuncias entre Quito, Lima y Madrid en relación con el desempeño de distintas autoridades quiteñas, a las cuales en algunos casos se respondía con la orden de realizar pesquisas. El recorrido por estas conduce a la autora a proponer que el Consejo de Indias, como receptor de las quejas y denuncias, tendía más hacia el mantenimiento de la convivencia social antes que a la imposición de la “justicia”; así mismo, el papel de rey estaba siempre presente como padre, que castigaba o perdonaba, y cuyo fin era velar por el bien de sus vasallos, “de unos ‘individuos’ y no de la sociedad, si es que existía una ‘sociedad’ de forma separada de los individuos”. Es decir, se trataba aún de un mundo donde lo público y lo privado no eran esferas claramente definidas de la actuación del gobierno, una forma de gobierno en el que “la amistad y la armonía social primaban sobre la ley y los intereses que se decían públicos”, una constante que estaba presente el Madrid y también en la audiencia de Quito, como un espacio local, “en el que la idea abstracta de la ‘justicia’ era rechazada y en su lugar dominaban los intereses particulares y en el que las decisiones judiciales se entendían como pruebas de amistad y odio” (Herzog 2000, 144-145).

El análisis de estas formas de administración del gobierno real son la base para el argumento central de Herzog: “el peso y la importancia de la sociedad local tanto en la posibilidad como en la voluntad de la metrópoli de censurar a sus propios agentes” y también la importancia que tenían otros centros hispanos y el eco que ciertas medidas en un lugar provocaban en otros centros administrativos. Al hablar de la sociedad local, además, se hace referencia a la

relación personal que el rey tenía o podía mantener con sus agentes designados para las audiencias y para los virreinos e, inclusive, con ciertos “vasallos” y cómo ello podía determinar la decisión “jurídica”, la cual podía estar apegada a “derecho”, pero el rey seguía siendo quien administraba este derecho y, por tanto, se reconocía su jurisdicción en temas generales, pero también locales. Esto generaba que “la presencia de un “estado” era menos tangible que la del rey, y las seguridades parecían a veces más firmes en el ‘nuevo continente’ –de donde emanaba la información y donde había personas dispuestas a luchar para hacer valer sus criterios en el proceso de toma de decisiones- que en la ‘vieja Europa’... En consecuencia, además, para la autora, tampoco es viable la aplicación de un esquema centro –periferia porque las discusiones políticas y jurídicas tenía varios interlocutores y no solo emanaban de un centro, sino en muchos casos, más bien de la periferia (Herzog 2000, 185-186).

Ciertamente, las obras citadas se refieren a las estructuras políticas, las pugnas y las maneras en que se daban curso a las demandas, a las “noticias” sobre lo que ocurría en el ámbito quiteño para sustentar que el sistema imperial era interdependiente con jurisdicciones legales sobrepuestas y basada en privilegios de los distintos estamentos de la corona española.

En este contexto de discusión, es decir, de cómo entender la forma de gobernar del imperio español, podemos inscribir la obra de Cañeque para el virreinato de Nueva España.

Cañeque critica el uso del concepto de estado como una categoría útil para el análisis histórico de América Latina en su temprana modernidad pues, de acuerdo a su argumento, la construcción del estado moderno no fue el objetivo de las formas de gobierno implementadas por la monarquía española. Cañeque argumenta que la elite política e intelectual entendía al estado como un asunto personal, tangible directamente conectado con el rey (2004, 7).

Cañeque aún formula dos previsiones más sobre el estudio del “estado”: la primera referente a la confusión entre la consolidación de las dinastías nacionales y la consolidación de los estados-nación pues la estructura institucional medieval ingresó en el Renacimiento sin grandes cambios y si bien hubo una concentración de poder en manos de los monarcas, ello no puede ser interpretado como la consolidación de estructuras administrativas centralizadas, autónomas y autosostenidas (Cañeque 2013a, 356-358). La segunda, llama la atención hacia las bases sobre las cuales se construyó la monarquía española, así como las otras monarquías modernas tempranas: el respeto hacia las estructuras corporativas, de los derechos

tradicionales, de los privilegios de las poblaciones de los distintos territorios anexados, los cuales no entraban a formar parte de una entidad mayor única, sino que formaban en conjunto con los demás territorios, la calidad de pertenecer al imperio. En consecuencia, la lógica monárquica hispana no puede ser conceptualizada como centralizadora y homogeneizante, sino que funcionó más bien como una débil unión de territorios, lógica contraria a la del estado – nación (Cañeque 2013, 372-378).

Ahora bien, para poder comprender y analizar la cultura política de la monarquía española en América, por fuera del paradigma del estado, Cañeque propone prestar atención a las imágenes y a los lenguajes políticos que definían el poder virreinal, a cómo operaban los símbolos virreinales y a la permanente preocupación por el ritual y las gestualidades. Estos elementos le permitirán comprender cómo el poder virreinal se constituía, se sostenía y era impugnado (2013, 388-390).

La figura del virrey encarnaba al rey mismo, es decir, no se trataba de un delegado burocrático de un aparato estatal, sino que este funcionario encarnaba la figura del rey en sí mismo. ¿Cómo era posible esta corporalidad de la representación? La cultura política hispana tenía una imagen clave, la del cuerpo, que condensa la visión que se tenía de la sociedad y de la forma de gobierno, en la que todos los miembros son parte de un solo cuerpo en comunicación e interdependencia, pero también autonomía, con una sola cabeza, la del rey, y esta relación constituye un “cuerpo místico”, compuesto por el rey y sus partes (la cabeza y el resto de sus miembros), metáfora que más allá de un ser un discurso lingüístico, sirve para graficar que no era posible pensar en un estado en el gobernante y los gobernados autónomos o que hubiese una representación o delegación del poder. En consecuencia, el virrey en las colonias de ultramar es el cuerpo del rey, no es un representante del rey, es el rey encarnado en el cuerpo del virrey. Esta noción orgánica del poder tuvo una implicación fundamental: no existía separación entre el rey y el “estado”; el estado era el cuerpo colectivo del rey, así como la Iglesia era el cuerpo colectivo de Cristo.

Otro concepto que conforma al régimen monárquico es que el rey es la imagen de Dios, y así como dios impera en el universo, así mismo el rey, al ser su imagen, tiene un gobierno de carácter universal – terrenal. Esta asociación de Dios-rey y del rey como la cabeza de un cuerpo social supone que el discurso político y el religioso se construyen en el mismo campo; no es posible pensar la divinidad del rey en el espacio religioso exclusivamente, sino como elemento constitutivo del discurso político y de la cultura política de la monarquía: “[se]

funde, hasta hacerlos indistinguibles, el lenguaje religioso con el político, algo que, en realidad, no es peculiar de esta obra, sino una característica de la cultura política española de la época” (Cañeque 2001, 18). En consecuencia, el virrey, no solo será el cuerpo del rey en América sino también un enviado del rey-dios. Sin embargo, al contrario de lo que podría suponer esta concepción de lo político en términos de la inconmensurabilidad del poder así depositado y encarnado en la figura del rey y por ende del virrey, éste tiene demarcados límites que responden a esta misma concepción político-religiosa y que emanan de las virtudes divinas, especialmente la justicia.

Pero, la administración de la justicia divina – terrenal, la aplicación del concepto en tierras coloniales enfrentará varias estrategias y conflictos: conflictos entre la iglesia y el monarca; conflictos al interior de la iglesia; conflictos en la monarquía, conflictos al interior de la administración virreinal y, en consecuencia, la adopción de estrategias que permitieron el ejercicio de la justicia en un campo de fuerzas, siempre cambiante. Para Cañeque, en este sentido, es un error, concebir la presencia de los conflictos como debilidades coyunturales de la monarquía, sino que más bien éstos son parte constitutiva del modelo monárquico que no contó con un modelo centralizador del poder estatal (2001, 37). Algunas de esas estrategias, que fueron respuestas a la debilidad de este modelo, fueron prácticas de patronazgo y clientelismo, adoptadas para asegurar la lealtad de los súbditos a la corona y sobre todo, permitir la administración colonial, las cuales además estaban sustentadas en las nociones de liberalidad y magnificencia, cualidades que impregnaban la figura del rey y del virrey, y que tienen que ver con las nociones de premio y castigo, de reconocimiento de las lealtades y la sanción de las deslealtades. La gratitud estaba garantizada y en esa medida, la sujeción del súbdito. Pero, esta repartición debía regirse a ese anhelado principio de justicia, no podía reconocer a una sola clase de súbditos, los peninsulares, sino que esta estrategia debía buscar formas “justas” de distribución que incluyera también a la población nativa, criollos e indígenas. La falta de este principio de justicia en la repartición fue la causa de descontento y pone en evidencia, una vez más, que la forma del estado español, no podía garantizar la efectiva aplicación de su *política* en las colonias; sin embargo, el efecto de estas estrategias supuso la generación de redes clientelares que, en lugar de debilitar la figura del rey – virrey, fueron claves para asegurar la aplicación del modelo colonial: “A los consejeros no se les escapaban las limitaciones existentes para ejercer un poder coercitivo directo, y por ello estaban conscientes del invisible poder de la economía del don” (Cañeque 2001, 43), una economía del don que solo puede darse en el modelo personalizado, es decir, en el modelo

donde el poder está corporizado en la figura del rey y de su *alter* en las colonias, el virrey, el virrey es “la viva imagen” del rey, es la transfiguración del rey en la persona del virrey.

Esta construcción de la comunidad política y de la imagen del rey en la figura del virrey se basó en un discurso, imágenes y rituales. Los rituales debían servir para hacer presente la imagen del rey, para reavivar el cuerpo del rey, tal y como en la eucaristía, la hostia no es una representación del cuerpo de Cristo, es el cuerpo de Cristo. Por tanto, las ritualidades definidas para reavivar ese cuerpo estaban claramente pautados, ordenados, establecidos y con funciones claras de quién debía desempeñar qué papel.<sup>3</sup>

En definitiva, el análisis de Cañeque, pone en evidencia que el modelo colonial de estado no estaba fundamentado en la separación del rey y la sociedad, sino que juntos formaban el cuerpo social y político. Un cuerpo místico que en tierras americanas debía ser construido por el virrey, los peninsulares, y los pueblos. Un cuerpo místico que se construye sobre la base de la imagen de un rey – dios encargado de administrar justicia, aquella devenida de dios, pero que en términos terrenales, deberá enfrentar el conflicto, el cual no deviene de una eficiente o ineficiente administración burocrática sino que está inscrito en el mismo modelo conceptual sobre el que se construye la monarquía y su administración en ultramar en el que la Iglesia y las audiencias, entre otros, suponen limitaciones, al ejercicio de la autoridad universal.<sup>4</sup>

Ciertamente, Cañeque brinda un aporte sustancial al análisis de las formas de despliegue de la autoridad y el poder durante la época colonial. Sin embargo, su enfoque en la figura del virrey eclipsa el análisis de este personaje clave en concierto con el conjunto de los otros actores que formaban parte de ese escenario, incluido el rey ausente en sí mismo, pero también autoridades y pueblos más locales y menos centrales a la sede del virreinato, vacío que los trabajos de Phelan y Herzog sí permiten llenar. Como lo señala Garrett (2012, 19), “The challenge of royal government was fundamentally spatial: to unite and divide people across

---

<sup>3</sup> El discurso sobre el cuerpo místico basada en una concepción organicista de la sociedad y de la política es el que está en la base del pensamiento sociopolítico de la época: éste viene de la concepción de la Iglesia y a partir del siglo XII, es trasladado al mundo secular para pensar la sociedad pensada como un cuerpo donde cada miembro tiene una función pero siempre comandada, dirigida, gobernada por la cabeza (el rey) y, tal como ocurre con el cuerpo, solo existe y es necesaria una sola cabeza (el rey; y en los territorios de ultramar, el virrey, que es la misma única cabeza) (Cañeque 2012, 302-308).

<sup>4</sup> Para una revisión detallada de los autores que manejan el discurso sobre esta concepción orgánica de la comunidad y sus postulados para dar base y justificar la monarquía, véase Cañeque (2012 y 2013a).

territory and time in such a way as to produce the centrality of royal authority and justice not only in Lima, but in a dozen or more provincial cities and their hinterlands”.<sup>5</sup>

Owens (2005), por su parte, analiza la administración judicial de la Edad de Oro del reino de Castilla pues durante este periodo hubo una proliferación de instituciones judiciales, las cuales no son las de un estado en desarrollo, así como tampoco las que generaban la lealtad de los castellanos a su monarca. Por el contrario, los castellanos esperaban el gobierno de un monarca que poseía una autoridad real absoluta que ejerciera un buen gobierno, el cual a su vez debía proveer a la mancomunidad de justicia, tranquilidad doméstica y paz.

La lealtad no se mantenía por el poder de las instituciones sino por una identidad compartida de una mancomunidad en la que la justicia tenía un alto valor como objetivo último de la comunidad política, y se veía al rey como quien poseía esa autoridad real absoluta para hacer justicia. Esta convicción sobre la justicia real sirvió como el fundamento de la identidad política y de la lealtad que mantuvo unidos a los dominios tan dispersos de la monarquía hispánica por siglos. Por lo tanto, las percepciones de cuán bien funcionaban las instituciones judiciales fueron fundamentales a la hora de brindar apoyo y lealtad al monarca (Owens 2005, 1). Sin embargo, estas concepciones sobre la administración de la autoridad real eran diversas, el significado no era inherente a las palabras en sí mismas, no siempre significaban lo mismo; sino que más bien las definiciones estaban regidas por esquemas interpretativos que no estaban jerárquicamente organizados ni eran estáticos y que englobaban tanto las ideas de buen gobierno y justicia como las de las responsabilidades y recompensas asociadas de manera personal con el monarca. Por tanto, al ejercer justicia en este escenario cultural, no se erigían instituciones políticas racionales, eficientes y coercitivas destinadas a la generación de un estado absolutista y a la construcción del poder estatal (Owens 2005, 2). Por el contrario, la autoridad real absoluta de los monarcas castizos se basó más en una acción colaborativa con los notables locales y con los aristócratas terratenientes que si bien compartían un ambiente cultural, actuaban bajo esquemas interpretativos distintos sobre la naturaleza del

---

<sup>5</sup> Andrien (2001), analiza la construcción del estado en el virreinato del Perú e identifica los periodos de consolidación y crisis por los que éste atravesó. Para este autor, la llegada del virrey Toledo a Lima significó poner fin al “desorden” y cierta anarquía reinante por los permanentes enfrentamientos entre los primeros conquistadores y las amenazas de constantes levantamientos de los pueblos indios, por ende, fue el inicio de la consolidación del estado colonial y el resurgimiento de una “autoridad central”. Sin embargo, este anhelo permanente de consolidación y centralización se verían amenazados por la corrupción, la resistencia indígena y el declive en la recaudación de impuestos lo que provocaría un nuevo intento de consolidar el estado colonial por medio de las reformas borbónicas a partir de 1760. Para Andrien, “In the end, even these innovations failed to ensure Crown control, and by the early nineteenth century royal authority had declined once again” (2001, 71).

gobierno monárquico. En este sentido, se evidencia una paradoja: mientras el rey estaba investido de una autoridad absoluta, regía de manera más efectiva cuando actuaba de manera colaborativa con las elites locales, lo cual implicaba ciertamente una gama muy amplia de formas de colaboración que así mismo se traducían en administraciones muy desiguales en relación con las finanzas públicas, responsabilidad civil, inversiones. Por tanto, las acciones autónomas provenientes de esa autoridad absoluta generalmente estaban mediadas por una serie de arreglos con las poblaciones locales que impedían esa autonomía: “Thus, rather than an entity with a firm and settled identity, the monarchy... served as shifting, flexible paradigm by which contemporary situations were evaluated, particularly those related to the exercise of royal authority within the regime” (Owens 2005, 6).<sup>6</sup>

El autor afirma “There was no “absolutism”, no “state”, no “bureaucracy” (Owens 2005, 7), y más bien formas centralizadas, autoritarias, rígidas de administración real se habrían dado cuando la capacidad de lograr apoyo y lealtad habían disminuido. Sin embargo, ni el rey, ni la administración de la Corona, ni las cortes reales tuvieron la capacidad de estructurar la vida política del reino (Owens 2005, 7).

El caso que el autor utiliza para poner en juego sus premisas y sus conclusiones es un juicio que permaneció irresuelto por generaciones, precisamente porque se refería a la cuestión de la autoridad real. Este caso extendido de conflicto, desde mediados del siglo XV hasta fines del siglo XVII, una suerte de microhistoria como lo señala el autor, sirve para analizar desde la administración judicial, cuestiones sociopolíticas más globales inherentes a la monarquía castellana y su carácter.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Al respecto, revisar el trabajo de Kagan (1981) quien analiza el conjunto de leyes y fueros vigentes durante el siglo XVI en Castilla, así como las formas en que funcionaba la justicia a través de las cortes, de los procedimientos y de los abogados para sostener que “... Castilian Law in the sixteenth century was so ambiguous, confused and misleading that it did little to promote just and equitable decisions” (1981, 23). Pero, y a pesar de estas características de la administración de justicia, la población acudía al juicio, al juzgado, al abogado para resolver sus diferentes disputas. En este sentido, se pregunta por qué en el siglo XVI, en la práctica, hubo un fuerte incremento de los litigios mientras, por otro lado, existía un discurso que lo condenaba como contrario a los principios cristianos y morales. Un componente clave para comprender la cultura legal y el porqué del incremento en el volumen de litigios es que para una monarquía cristiana el poder solo podía ejercerse mediado por la justicia, inspirada en la ley natural que implicaba no lastimar, recompensar el bien, castigar el mal y guardar la fe. Carlos V promovió esta empresa, la de instaurar una monarquía bajo la autoridad de la ley, cuyo ejercicio reconoció, entre otras cosas, la necesidad de respetar los derechos y privilegios tradicionales de sus súbditos en los distintos territorios que componían su reino. El promover este “estado de derecho” significó legitimar su imagen como un rey justo con derecho a la autoridad absoluta (1981, 151-155).

<sup>7</sup> Nader (1990, 2) ya en su trabajo *Liberty in Absolutist Spain* había dado pistas sobre las formas de construcción de un reino absolutista con una intensa política de descentralización: la venta de villas, la cual tuvo importantes implicaciones tanto políticas como económicas. En este sentido, el carácter absolutista de la Corona fue utilizado para descentralizar la administración (Nader 1990, 3). Para Nader, este proceso fue beneficioso tanto para la

Herzog (2005) analiza el proceso de definición de la condición de ciudadanía en el reino de Castilla y en los dominios americanos. El concepto a analizarse no se refiere, por supuesto, a la definición contemporánea sino a la condición de vecino, es decir, la calidad y los requisitos de pertenencia a una comunidad: a las villas y ciudades. Mientras en un principio, en Castilla, esta condición de vecina se atribuía por asentamiento y residencia, posteriormente, para fines del siglo XV, la calidad de vecino se desentiende de este origen residencial para ser más bien definido como un contrato mediante el cual el recién llegado accede a hacer ciertas cosas – vivir en comunidad, pagar impuestos y por ello recibe ciertos beneficios – acceso a la tierra comunal, a cargos públicos (2005, 207-208).

La ciudadanía (vecindad) así definida fue entendida como una ley natural aplicable a todos, incluido extranjeros y no vasallos, pues se consideraba que era necesario que las personas establecieran lazos en comunidad, que se tuviera lazos locales, pues personas libres, sin “vecindad conocida”, eran peligrosas, no servían a la república, no pagaban impuestos.

Las formas, condiciones y requisitos que cada comunidad estipulaba para la definición de quienes podían acceder a la calidad de vecinos diferían de comunidad a comunidad; sin embargo, esta definición podía ir más allá del reconocimiento formal y más bien se tasaba sobre la ciudadanía de una persona por actuar como un vecino, es decir, por el cumplimiento tanto de los privilegios como de los deberes. Para Herzog se trata más bien de un tipo de ciudadanía definida por la performance (2005, 210). Antes que un reconocimiento formal, se trataba de actuar como vecino: residir en el lugar ciertamente, pero no solamente, sino de adquirir una casa, pagar impuestos, servir en la milicia o en las oficinas públicas y más actividades relacionadas con los privilegios de ser vecino y los deberes como tal.

---

Corona como para las villas; por un lado, la Corona accedía a cada vez mayores impuestos y, por otro, las villas hacían uso de su autonomía. Políticamente, cada una de las villas formadas por la Corona mantenía un vínculo directo con la monarquía y no con las otras villas, por tanto, eran considerados agentes directos de la monarquía y, en consecuencia, se podía esperar la lealtad política y la económica. La autonomía del villazgo era exaltada como una forma de administración dedicada al engrandecimiento del reino, la forma de coparticipar en la glorificación del mandato real pues permitía trabajar “libremente” en favor del destino compartido entre los vecinos y el rey. Y, esta sería la clave para comprender el carácter “absolutista” de la monarquía habsburguiana: la monarquía y la villa formaban un solo cuerpo que florecía o se marchitaba como uno solo. Aquello que se consideraba bueno para la villa era bueno para la monarquía y aquello que se consideraba exitoso para la monarquía lo era para la villa (Nader 1990, 6). Una discusión interesante basada en la política de impuestos tanto en España como en la América hispana cuestiona la calidad de absolutista y centralizado al imperio español y argumenta que el sistema impositivo también permitió la permanente negociación, que no fue uniforme y que desde un inicio distinguió, por ejemplo, entre la república de indios y la república de españoles y que no hubo una autoridad única encargada de la recolección y el manejo de los impuestos en la América hispana (A. Irigoien y R. Grafe 2008). También ver la postura de Cañeque sobre la necesidad de desarrollar una nueva historia política de la América hispana (2013).

Un requisito clave para la calidad de vecino fue la religión: una característica que ni siquiera merecía discusión. Durante el siglo XV era necesario ser cristiano para apelar por la calidad de vecino y desde el siglo XVI, ser católico. La religión compartida era la base sobre la cual se fundaba la decisión de vivir en comunidad bajo una misma ley, la cual se fundaba en la legislación local y la real, pero sobre todo en las enseñanzas religiosas, “religion was also a culture and an identity (Herzog 2005, 212) que permitía compartir un código moral, una línea de conducta y las claves para entender el mundo. Por supuesto, quien no fuese católico no podía acceder a la calidad de vecino, a la ciudadanía en suelo español.

Este modelo de definición y de cesión de ciudadanía imperante en Castilla fue el que se puso en funcionamiento durante los primeros siglos de asentamiento de los españoles en América; en consecuencia, tanto españoles como indígenas y extranjeros podían ser reconocidos como ciudadanos-vecinos. Sin embargo, durante los siglos XVII y XVIII, surgieron formas de exclusión de la ciudadanía que, en principio, no regían para Castilla y que dejaron fuera del reconocimiento a esas poblaciones (Herzog 2005, 214). Así, para la autora si bien en un principio, los rasgos de la pertenencia ciudadana-vecina eran similares en Castilla y América, posteriormente éstos cambiaron por las diferentes condiciones y desarrollos que cada comunidad fue viviendo. Por ejemplo, mientras Caracas se convirtió en una economía basada en el trabajo esclavo; Buenos Aires debió enfrentar la fuerte inmigración portuguesa, por lo que se requería haber nacido en el reino de España. Además, ya en el siglo XVII estas ciudades como otras de América habían logrado recursos y capacidad para su auto sostenimiento, por tanto, al no necesitar ya nuevos vecinos que llegaran a asentarse, las comunidades ya legitimadas podían cerrarse y establecer otras formas de admisión, tales como la reputación, status, proceso que se consolida durante el siglo XVIII. Así, mientras en Castilla la adscripción vecinal-ciudadana fue un proceso formal, en América tempranamente pierde ese carácter y “adhered completely to the idea that status was linked to reputation” (Herzog, 2005, 220).

Ahora bien, ¿cómo explicar este proceso diferente de ciudadanización de Castilla y América hispana? Un primer elemento es el significado legal de la ciudadanía: mientras en Castilla la ciudadanía se entendía como una condición que suponía derechos y deberes, lo cual generaba un interés permanente en ser reconocido como tal y, al mismo tiempo, en designar a quién no lo era; en América hispana no se vivió la misma presión por la delimitación entre ciudadanos – vecinos y quiénes no lo eran, y más bien muchos considerados no ciudadanos podían

acceder y accedían a privilegios asignados solo para los ciudadanos, tales como acceso a la tierra o a cargos públicos. Por tanto, “by the late sixteenth century Spanish America citizenship mainly embodied the social and cultural recognition that one was a permanent member of the community. It instituted people as both members of the community and ‘civilized’” (Herzog 2005, 222). Así, la idea moderna temprana de Castilla de la condición de vecino como un status autogenerado, se implementó totalmente en América mientras en Castilla no era posible pues esta condición requirió de una designación externa, de las municipalidades.

Otro factor que explicaría las diferencias son las políticas de inmigración. En Castilla, el arribo de residentes extranjeros permanentes era bienvenido mientras que la migración interna era desestimulada. En América hispana, por el contrario, la presencia extranjera fue expresamente prohibida, lo cual significó que los extranjeros no fueran reconocidos como ciudadanos-vecinos en las comunidades locales. Así mismo, la intención inicial de la Corona por otorgar igualdad de reconocimiento y, por tanto, considerar a las poblaciones indígenas como miembros de la comunidad, para el siglo XVII, ésta se truncó. Esta exclusión tuvo al inicio razones religiosas, políticas y culturales, para posteriormente convertirse en étnicas y raciales (Herzog 2005, 223).

En conclusión, los procesos identificatorios en Castilla y en la América hispana tuvieron fases y formas diversas de constituirse de acuerdo a las tensiones locales de los distintos momentos y fines. En América, se generó una comunidad en la que las distinciones entre un asentamiento y otro fueron irrelevantes mientras éstos estuviesen constituidos por hispanos, fue esta calidad la que definió la formación de la idea de comunidad, una de intimidad, en la que todos eran conocidos, y que se movían en un territorio familiar. En Castilla, por el contrario, se consideraba que quienes eran vecinos de localidades debían ser considerados, por extensión, también nativos de los reinos de España. Por tanto, lo que estaba en juego no era quién era ciudadano, sino quién era un español, algo que en América no. Este proceso inverso, sin embargo, llevó a resultados similares: “a growing identification between local citizenship and Spanishness and a growing sense that either people commit themselves fully to both the local and the 'national' community by being both citizens and natives...” (Herzog 2005, 225).

A partir del análisis de las ritualidades dedicadas a la figura del rey, Osorio (2012) da argumentos para entender cómo se construía el gobierno trasatlántico y las formas de renovar la autoridad real.

En 1622, Felipe IV fue proclamado rey en la plaza mayor de Lima... Ciertamente, este rey, como ninguno de sus antecesores y sucesores, visitó alguna vez las tierras americanas. Sin embargo, su autoridad, legitimidad y la lealtad hacia la figura real se construyó, se mantuvo y perduró por alrededor de 300 años. ¿Cómo fue posible la presencia del rey en América cuando siempre fue una figura ausente? Esta es la pregunta que Osorio se plantea para proponer que las “ceremonias relacionadas directamente con el “cuerpo” tanto político como material” (2012, 32) hicieron posible esa paradoja, hacer presente una ausencia permanente y sellar un pacto entre el rey y sus súbditos. Esta paradoja fue posible de ser implementada por medio de un simulacro, es decir un ejercicio de copia de un original inexistente, por tanto, la copia es el original mismo. Las representaciones del rey eran el rey mismo pues éste nunca fue visto, es decir, nunca se accedió al original, “para los vasallos de Lima el simulacro del rey de España **era el rey real**” (2012, 233, énfasis en el original).

Osorio sostiene que tanto las proclamaciones como las exequias reales fueron rituales más importantes que las entradas virreinales para la legitimación del poder real y para la consolidación de Lima como “centro indiscutible del poder colonial... y como referente cultural del imperio en su totalidad” (2012, 233).

Esta afirmación de Lima se va construyendo por la magnificencia de los rituales debidos al rey en los que la ciudad despliega, en primer lugar, una ruta que marca el circuito del poder que incluye los edificios públicos y las casas de los conquistadores situadas siempre en y alrededor de la plaza mayor y, en segundo lugar, una ostentación y pompa como sinónimos de poder, de rango y de autoridad; prácticas que van acompañadas de un discurso cronista que relata la grandiosidad de estos ceremoniales como ordenados, lujosos y fruto de una sociedad y de una ciudad unificadas, a pesar de que éstas albergaban a grupos sociales altamente desiguales. Sin embargo, el dispendio de recursos económicos, muchas veces altamente onerosos para los ciudadanos y para la ciudad, son retribuidos por el capital simbólico que acumula la ciudad y que permite ubicar a Lima por sobre aquellas ciudades menores y provincianas y, más aún, supone la permanente reiteración de la lealtad y de la presencia del rey (Osorio, 2012, 241).

Las exequias y la proclamación reales fueron los rituales que permitieron hacer presente al rey, pero además permitieron la escenificación del poder y de la lealtad: eran las formas mediante las cuales los súbditos rendían homenaje a su rey siempre de acuerdo al status de esos súbditos sufrientes o festejantes. Osorio analiza cómo las vestimentas utilizadas en estos ceremoniales fueron claras muestras de las diferenciaciones sociales, de status y de autoridad y cómo la ostentación barroca que acompañaba a estos rituales fue “un ejercicio del poder esencial en el gobernar exitoso de la sociedad de la época” (2012, 248).

Durante el siglo XVI, Lima fue la ciudad donde se escenificaron las muertes y las proclamaciones de los reyes ausentes: tanto túmulos funerarios como el dosel de la proclamación tuvieron dimensiones apropiadas para acoger al mismo rey, de cuerpo entero, sin importar que en ninguna de las ceremonias su cuerpo estuviese presente: “para sus vasallos en Lima el simulacro –o copia sin un original- del rey de España fue verdadero/real” (Osorio 2012, 258). El efecto de este simulacro fue variado: permitía la renovación permanente del pacto del rey con sus vasallos; permitió la constitución de las ciudades como textos políticos y en centros de disputas por el control de otras ciudades; este simulacro fueron “importantes rituales políticos en un proceso histórico de formación cultural” (2012, 259).<sup>8</sup>

El modelo de gobierno monárquico descrito y teorizado por los distintos autores es el que se aplicó a la Audiencia de Quito, parte del virreinato de Lima, y luego del de Nueva Granada, es decir, un modelo de autoridad descentralizada, que no permitió la concentración absoluta del poder, o mejor dicho concentró la autoridad, no el poder, no solamente del rey, sino del virrey y de los demás estamentos de la sociedad colonial; un modelo que además sobreponía funciones en distintos órganos que reportaban directamente al rey, es decir, instancias supuestamente subordinadas tenían acceso directo a la comunicación con el rey sin pasar por instancias superiores y, el mismo rey acudió a distintos mecanismos de vigilancia y control de las prácticas de sus autoridades en la colonia, lo que permitía, por tanto, que se diera voz a los subordinados y que, al mismo tiempo, supuso que esas autoridades subordinadas no necesariamente ejecutaran las políticas venidas desde la metrópoli bajo el artificio de “obedezco pero no ejecuto” que traducía, obediencia y razón política cotidiana que tomaba en

---

<sup>8</sup> Al comentar celebraciones parecidas en Quito, Phelan afirma “La pompa y el boato de estos ceremoniales no solo cuadraba con la afición barroca a lo pictórico, sino que también servían fines políticos útiles: eran la versión hispanoamericana del circo romano; y más importante aún, la ocasional personificación del monarca, en los lejanos reinos, fortalecía los lazos de lealtad al rey” ([1967] 2005, 274).

cuenta las relaciones al interior de los virreinos o audiencias o aún de las ciudades mismas, creando un sistema en que la imagen antes que una línea de mando era la de una red de instancias autónomas –leales al rey- controladas de manera desigual y que permitían la aplicación de jurisdicciones diferentes, practicadas por las poblaciones colonizadas.<sup>9</sup>

## **2. La construcción de la diferencia: Género**

En este contexto de análisis de las formas de ejercicio de la autoridad y del gobierno monárquico en el Nuevo Mundo, un área de interés, exploración y debate ha sido la situación de las mujeres en el mundo social, económico, cultural y político de la época. Algunas de las interpretaciones y lecturas sobre ese rol han calificado las relaciones entre hombres y mujeres como patriarcales, asumiendo que el ejercicio de una autoridad absolutista a nivel político implicaba de hecho una autoridad patriarcal al interior de la familia (Black 2007 y 2010).

El debate y utilización del concepto de patriarcado en el análisis histórico se inicia, como en otros campos de las ciencias sociales, a partir de la irrupción del movimiento de mujeres a nivel internacional alrededor de los años 1970, época en la que también se inicia el estudio de las mujeres en los dominios imperiales de España y Portugal en América Latina. Estos trabajos describen el patriarcado como un sistema social que impregna la dominación masculina en las distintas áreas de relaciones tales como las políticas, económicas, religiosas. Por tanto, son los discursos patriarcales los que definen las relaciones entre hombres y mujeres en la época colonial hispanoamericana. Posteriormente, esta postura será revisada por la emergencia de estudios que incluyeron los temas de clase, de raza, de status y en esta línea han surgido nuevas corrientes que empoderan a las mujeres. Esta línea de interpretación de la acción de las mujeres las dota de la capacidad de subvertir las limitaciones estructurales que supone la sociedad donde viven.

El paradigma del patriarcado sería el que cobije los análisis de los estudios feministas de los años 70 y 80. Sin embargo, de acuerdo a Stern, esta “fascinación” no generó análisis significativos sobre las dinámicas de género en la vida de hombres y de mujeres (1995, 13). Posteriormente, esta perspectiva sería superada y este mismo autor identifica cuatro amplios campos de contribución que cambiaron el conocimiento histórico y que permitieron superar muchos estereotipos construidos en la línea del patriarcalismo: el primero, trabajos que analizaron las leyes, los códigos prescriptivos y las instituciones directamente relacionadas

---

<sup>9</sup> Para un análisis de las formas del funcionamiento de la monarquía y la justicia, ver Kagan (1981) para el periodo de los Habsburgo y Scardaville (1994) para el periodo de los Borbón.

con las mujeres tanto en el mundo hispano como en el de la América Portuguesa. Estos estudios permitieron sacar a la luz instituciones tales como los conventos o resquicios legales a través de los cuales se dieron espacios para la iniciativa de las mujeres. En esta línea de contribuciones, Stern sitúa a autoras como Lavrin y Couturier (1979), Gonzalbo Aizpuru (2004), Arrom (1985) entre otras.<sup>10</sup>

En esta primera etapa de estudios de las mujeres en la época colonial sobresalen los trabajos de S. Arrom (1985) quien identifica la autoridad masculina y de la subordinación de las mujeres como elementos esenciales para el funcionamiento de un sistema corporativo de control social. La sociedad hispánica al estar basada en la existencia de corporaciones y de fueros, con privilegios particulares y en la que los individuos no eran iguales y estaban organizados de manera jerárquica, la familia nuclear jugaba un rol importante en preservar el sistema, pues en ella descansaba la estructura misma de la sociedad; la familia no solo era una metáfora del estado corporativo, en el que el rey gobernaba como una padre benevolente, sino que “the man was the State’s representative in the family, governing his wife and children as he, in turn, was governed by the king (Arrom 1985, 76-77), y puesto que el conflicto no era inherente en esta sociedad fragmentada, el control de arriba hacia abajo “required the inequality of husbands and wives” (Arrom 1985, 77). El trabajo de Arrom es pionero en enfatizar el rol económico de las mujeres en la ciudad de México, ya sea como sirvientas, tenderas, tejedoras, zapateras e incluso como prestamistas y en realizar un importante recuento de la legislación colonial y republicana temprana de México concerniente a las mujeres.

Así mismo, entre los trabajos pioneros, se encuentran los de A. Lavrin que han contribuido al conocimiento de las relaciones hombres – mujeres en la época colonial, especialmente en México.<sup>11</sup>

El segundo campo de aportes significativos lo componen los análisis de las mujeres como activas participantes en la sociedad, en relación con su subordinación de género y los sesgos culturales que impedían su visibilidad. Se puso en evidencia el papel crucial de las mujeres en las actividades económicas, en la organización social de los hogares, así como su participación en rituales, en levantamientos políticos y, también se puso en evidencia los

---

<sup>10</sup> Algunas de estas autoras forman parte del libro editado por A. Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*.

<sup>11</sup> Ver, capítulo II de esta tesis

dilemas que enfrentaron las mujeres por los códigos imperantes de género y “clase-color” (Stern 1995, 13).

La tercera línea de aportes está compuesta por las investigaciones relacionadas con las dinámicas de las relaciones sociales organizadas alrededor del “honor”. Esta ha sido una temática ampliamente trabajada en conexión con la familia y la sexualidad. La principal contribución de esta corriente fue que estos análisis permitieron entender cómo los códigos genéricos del honor, así como el control social y sexual de las mujeres fueron fundamentales para la construcción y legitimación de orden basado en la combinación de clase y el color (Stern 1995,14).

El trabajo de Seed *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico*, ejemplifica esta corriente. El concepto de honor es central para construir el argumento de su obra, lo califica como el más distintivo de los rasgos culturales españoles y como un concepto “transparente” para el México del siglo XVII y que solo requiere explicación para las audiencias modernas (Citado en Bird 2013, 16).

El análisis de Seed de las disputas prenupciales entre padres, tutores, guardianes e hijos e hijas le permiten analizar cómo la autoridad paterna estuvo limitada por apoyos culturales y doctrinarios que permitieron defender la libre elección de los hijos de su pareja matrimonial más allá de la voluntad de los padres (Seed 1988, 7). Estos apoyos culturales y morales provenían de la cultura religiosa hispana, pues la iglesia católica hispánica fue la única que creó mecanismos para proteger la elección matrimonial y ofrecer soporte moral e institucional para contrarrestar las decisiones de los padres, guardianes o familiares que buscaban bloquear las elecciones matrimoniales; por tanto, en el caso de España y de la América hispana, lo tradicional no fue el requerimiento insoslayable del consentimiento paterno prenupcial, como en el caso de Inglaterra y Francia, más bien lo contrario, es decir, la elección individual como forma de ejercicio de la libertad (Seed 1988, 6).

Ahora bien, estos mecanismos y principios que en los siglos XVI y XVII restringían el ejercicio de la autoridad paterna no se mantuvieron vigentes durante todo el periodo colonial y para fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII surge una afirmación implícita de la normativa parental, específicamente patriarcal. Esto se debió a dos procesos que estaban en marcha: los valores que proveían el sustento para respetar las elecciones de los hijos fueron perdiendo fuerza a fines del XVII y, al mismo tiempo, surge una valoración positiva del

control patriarcal sobre el matrimonio. Es decir, se daría un proceso de transición entre un paternalismo normativo hacia un patriarcado normativo, proceso ante el cual, las instituciones de control social respondieron modificando sus políticas. Por tanto, para entender los cambios es necesario examinar el rol de la iglesia y del estado y la evolución de tres áreas de creencias culturales vital para el matrimonio y la familia: actitudes respecto del libre albedrío, el amor y el honor (Seed 1988, 5-6).

Con respecto al libre albedrío, la autora señala que el Concilio de Trento, como respuesta al reformismo protestante, reafirmó el libre albedrío, generando una paradoja: la Iglesia Católica debió insistir en el derecho individual por sobre los dictados de la autoridad, una posición ideológica más asociada al protestantismo y emitió una serie de decretos que consolidaron la jurisdicción exclusiva de la iglesia sobre los temas referidos al matrimonio y en éstos se establece que no es necesario el consentimiento paterno para el matrimonio de los hijos e hijas. Sin embargo, esto generaba cierto conflicto, especialmente cuando la elección de los hijos era contraria al deseo de los padres, pues entraba en conflicto con otro de los mandamientos, aquel de “Obedecerás a tu padre y a tu madre”.

El catolicismo español condenaba cualquiera forma de uso de la fuerza y del miedo para cambiar las decisiones matrimoniales de los hijos por parte de los padres y este principio no era solamente una ley canónica, sino que estaba incrustada en la cultura católica hispánica. En este sentido, el libre albedrío era la puesta en ejercicio de un acto racional. Pero, para fines del siglo XVIII, el concepto de libre albedrío ya no se asocia a un acto racional sino más bien con irracionalidad y con emocionalidad y, en esta medida, el libre albedrío de los jóvenes debe ser controlado por los padres.

El significado de la palabra amor también pone en evidencia los cambios que viven los conceptos del matrimonio y la familia a lo largo del periodo analizado; así la discursividad del siglo XVI expresaba una conexión entre libre albedrío y amor, valorando el matrimonio por amor y sancionando el que se realizara por interés o ganancia personal.

Los expedientes analizados dan cuenta de que las cortes eclesiásticas favorecieron los matrimonios económicamente desiguales. Sin embargo, el concepto de amor variará y en lugar de ser un acto racional unido al libre albedrío será condenado, posteriormente, como un fenómeno emocional que no permite la elección “racional”.

Los cambios del concepto de amor están relacionados con aquellos que vivió otro de los conceptos centrales, el del honor, “el honor era la virtud social suprema” ... “The concept of honor was a complex social code that established the criteria for respect in Hispanic society; it meant both the esteem a person had for himself and the esteem that society had for him” (Seed 1988, 61-62).<sup>12</sup>

El honor tenía dos vertientes, el honor por procedencia (status, rango, nacimiento) y el honor virtud (integridad moral). En los siglos XVI y XVII el honor se atribuía a los bien nacidos, pero su principal manifestación fue a través de una conducta virtuosa. Así mismo, el honor se conceptualizaba de manera diferente para hombres y mujeres; en las mujeres relacionada con la conducta sexual; la castidad y después del matrimonio con la fidelidad y el mantener relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio podían acabar con el honor de la mujer y con su reputación. Por tanto, era necesario defender el honor de las mujeres y para ello se desplegaba la autoridad moral de la Iglesia y de la familia para cubrir las relaciones sexuales extra maritales por medio del matrimonio.

El honor de los hombres estaba relacionado con el cumplimiento de las promesas de matrimonio, bajo las cuales, en muchos casos, se habían mantenido relaciones sexuales con la prometida y, así mismo, la institucionalidad religiosa, con el apoyo de la secular, desplegaba las acciones requeridas para el cumplimiento de esa promesa.<sup>13</sup> Pero más allá del ejercicio de la autoridad eclesiástica, existía un contexto sociocultural que sancionaba el incumplimiento de la palabra y, sobre todo, no permitía el deshonor de la mujer. Para fines del siglo XVII, estos valores empiezan a cambiar y las promesas se incumplen, no se ve la necesidad de honrar el deshonor de las mujeres y la Iglesia cede terreno y las autoridades seculares ya no responden a las demandas eclesiásticas y, en consecuencia, por ejemplo, el matrimonio secreto realizado por autoridades religiosas decae y se convierte en un recurso para las elites

---

<sup>12</sup> Twinam (2009) critica los postulados de Seed argumentando que se trata de un trabajo “etic”, es decir, desde afuera hacia adentro, pues usa las obras de teatro de Lope de Vega y Calderón de la Barca “para desarrollar un concepto de honor como virtud” y luego investigaciones antropológicas del siglo XX para “formular la categoría de honor como status”. El problema, según Twinam, es metodológico: se pregunta si esas son las fuentes más apropiadas para determinar los “criterios fundamentales para analizar los conceptos de honor de los mexicanos de la élite en el siglo XVIII” (2009, 61-62). Para Twinam el honor, por tanto, sería un elemento organizador de las relaciones durante la época colonial: “Entender la versión del honor de las élites es sondear el *ethos* jerárquico en el núcleo de la sociedad colonial”. Si bien afirma que todas las castas y clases podían tener sus propias versiones del honor, “solo las elites coloniales lo reservaban exclusivamente para ellas” (2009, 63). Al respecto, ver Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (1998).

<sup>13</sup> Lavrin afirma que la promesa verbal de matrimonio aparentemente proveía a las mujeres de la suficiente seguridad ya sea de las intenciones del hombre como de las implicaciones legales y religiosas que tenía iniciar relaciones sexuales (1989a, 61).

coloniales; los conflictos prenupciales son redefinidos como causas *de parte*, es decir privadas y ya no *de oficio*. En definitiva, para fines del siglo XVIII y el XIX, los jóvenes que debían enfrentar la oposición de los padres, se encuentran frente a obstáculos difíciles de sortear. La autoridad patriarcal sobre la elección matrimonial se había vuelto socialmente aceptable.<sup>14</sup>

Pero, este cambio no puede ser entendido sin comprender el cambio operado en el concepto de honor, el cual va adquiriendo un carácter de interés y de ganancia que se produce al final del siglo XVII (Seed 1988, 125). Esta perspectiva y la del control de las pasiones por medio de la razón fueron los fundamentos filosóficos de la emergente economía de mercado y, en este sentido, la búsqueda de ganancia económica adquirió legitimidad cultural y el prestigio social asociado al empresariado sustituyó las tradicionales creencias y actitudes morales y religiosas referentes a la ganancia.

En definitiva, el rol económico y de poder del padre en la economía mercantil capitalista del siglo XVIII en México se tradujo en la autoridad política al interior de la familia, la cual se consolidó con la expedición de la Real Pragmática en 1778 que otorgó capacidad de veto a los padres en casos de desigualdad social y advierte sobre la obligación de las madres de apoyar y obedecer las decisiones paternas.<sup>15</sup>

El cuarto campo de aportes que desvirtuaron los iniciales arquetipos, iconos femeninos y los símbolos evidenciados en la literatura patriarcalista (Stern 1995, 17) está constituido por los análisis de personas, prácticas y discursos de mujeres que se desviaban de la norma: practicantes de magia, mujeres rebeldes, mujeres místicas, y feministas que desafiaron los códigos sociales y las convenciones de género. Sin embargo, siguiendo al mismo autor, los estudios enmarcados en la dicotomía conformidad/desviación correrían el riesgo de asumir que no era posible la presencia de códigos de género alternativos a aquel impuesto y

---

<sup>14</sup> Un análisis sobre cómo funcionó el honor a partir de las independencias de la América española y Brasil a partir de 1810, se encuentra en L. Putnam, S. Chambers y S. Caulfield (2005, 7), proponiendo que los ensayos recopilados dan cuenta de cómo las sociedades del siglo XIX mantuvieron e incluso intensificaron las distinciones directamente relacionadas con el honor, tanto en la ley (status de esclavo o libre, género y edad) como en la práctica (como en el caso de la clase y la raza). Sin embargo, en esta recopilación se da por hecho que el honor y el patriarcado son “herencia” colonial.

<sup>15</sup> Al respecto Saether (2003) argumenta que la Real Pragmática no tuvo relación con un afán de limitar la influencia de la Iglesia, así como tampoco una prohibición de los matrimonios inter-raciales o una ley conservadora o anticuada, sino que fue parte de las reformas borbónicas destinadas a hacer del Imperio español más fuerte y más eficiente, acorde con los afanes de modernizar la sociedad y el estado y de fortalecer la influencia de la Corona. Frente a la interpretación de que esta Pragmática fue dictada para preservar o reconstruir la estructura racial de la América hispana, el autor argumenta “that the most important object of the law was to strengthen paternal authority and filial obedience, and in this manner enhance the power of the King, who, according to the Bourbon absolutist rhetoric, was the father of all fathers. In other words, the law was meant to fortify the paternalist, hierarchical bonds on which the empire was thought to rest” (2003, 476).

universalmente aceptado en el mundo hispanico; que ello supone aceptar la vigencia de “una” cultura de valores culturales, por tanto, argumenta que es posible pensar que en los márgenes culturales se podrían dar otros códigos de género, por ejemplo, en el mundo indígena. La causa que explicaría este sesgo sería que las investigaciones se centran en la élite y en la clase media (1995, 18).

En este contexto de análisis y crítica de los aportes en la historia de las relaciones de género, Stern sitúa su obra. Analiza las relaciones entre género y poder en la cultura popular mexicana entre 1760-1821. Este autor argumenta que los hombres y mujeres subalternos cuestionaban las nociones de género y desarrollaban modelos distintos y de contienda en su mutua relación y, que las normas de género de la elite española no se establecían unilateralmente sobre los subalternos; sostiene que las nociones de género subalternas delimitaban y legitimaban dinámicas políticas de jerarquía de clase y la autoridad colonial.

Sus argumentos van a ser producto de una lectura crítica de la producción académica relacionada con el patriarcado, las relaciones de género y la discusión alrededor de los conceptos de lo público y lo privado. A este respecto, Stern (1995, 9) sostiene que la separación público-privado es contingente, históricamente construida, y reversible de acuerdo con un proceso de oscilación que incluye fusión y separación.

El autor asume un concepto de patriarcado para analizar las relaciones de género entre los campesinos y plebeyos mexicanos; así, define patriarcado como un sistema de relaciones sociales y de valores culturales en el que los hombres ejercen un poder superior sobre la sexualidad femenina, los roles reproductivos y la fuerza de trabajo; esta dominación confiere tanto servicios como un status superior a los hombres en su relacionamiento con las mujeres; la autoridad familiar está basada en el adulto – padre lo cual imprime a las relaciones sociales una dinámica tanto generacional como basada en el sexo y, la autoridad en las redes familiares sirve como un modelo metafórico fundamental para la autoridad social de manera general (Stern 1995, 21).

Sin embargo, de acuerdo con Stern, este sistema patriarcal, al que denomina “pactos patriarcales”, sería rebatido por las mujeres: su sumisión y obediencia reclamaba que los hombres cumplieran con los roles esperados, tales como manutención económica, evitar las infidelidades públicas o relaciones que significaran el mal uso de los dineros del hogar y mostrar un respeto mínimo hacia la esposa y ejercer violencia restringida.

Una de las “armas” que habrían utilizado las mujeres para oponerse o rebatir esos pactos patriarcales, fue la de la pluralización de los patriarcas (Stern 1995, 99) lo que suponía la búsqueda de ayuda de parientes masculinos tanto consanguíneos como afines, o autoridades, jueces u otros en posiciones de poder, muchas veces hasta amantes, con el fin de poner al esposo “en línea”. Sin embargo, para Stern esto no disminuía el privilegio patriarcal, sino que por el contrario reforzaba el papel de los convocados para la ayuda.

En resumen, Stern propone que las mujeres encontraban, en el marco de una sociedad patriarcal, formas de combatir las relaciones de poder que ésta implicaba, ya sea por medio de pactos patriarcales o bien a través de la pluralización de los patriarcas. Para Stern, los códigos de los arreglos patriarcales familiares daban cuenta de cómo se organizaba la sociedad en su conjunto. Es decir, la tardía sociedad colonial mexicana tenía un ordenamiento patriarcal; es más, se producía una circulación de metáforas: la del patriarca familiar ascendía en la cadena de autoridad y la de la monarquía descendía por esa cadena hacia los esposos-padres, convirtiendo a la unidad familiar presidida por el padre en la unidad fundamental de supervivencia social y de colaboración (Stern 1995, 311).

Para Stern (1995, 229), “Contested patriarchal pacts” pone en evidencia la tensión entre “a contingent or conditional model of gender right and power and a more absolute or innate framework.... Women generally contested not patriarchal first principles as such but their operational meaning in the practical workings of everyday life”. Es decir, el autor explica la agencia de las mujeres como pactos patriarcales contestatarios que, por supuesto, no cuestionaban el patriarcado en su estructura. Es decir, unos principios incontestables frente a unas prácticas contestatarias. En este sentido, aplica la recomendación de Black (2010, 11) “Returning patriarchy to a categorical specificity makes clearer the operation of male domination within broader cultural structures of authority and enhances our ability to track shifting forms of subjugation across time, and by this restores history to the legal systems of gender domination in the colonial period”.

Por otra parte, con respecto a la “pluralización de los patriarcas”, como un mecanismo utilizado por las mujeres, cabe preguntarse si los otros grupos sociales –tales como indígenas, esclavos, población afro libre y aún las mismas elites hispánicas- no acudían a prácticas similares, las cuales respondían más bien a una forma de cultura legal y política antes que ser una estrategia de género, exclusiva de las mujeres: “The women were simply acting like everyone else” (Black 2010, 11).

Boyer ([1995] 2001), en su libro *Lives of the Bigamists*, analiza los casos de bigamia tratados por la Inquisición en la ciudad de México, sobre quienes busca construir una historia de la vida cotidiana y a quienes se acerca tanto como individuos como seres sociales que construyen redes que incluyen parientes, vecinos, amigos, compañeros y clientelas. Según el autor, estas cercanas asociaciones personales son las que dan forma a la cotidianidad de los individuos, antes que las instituciones formales, tales como el estado y la iglesia.

Desde este punto de partida, Boyer ([1995] 2001) afirma que en la Nueva España imperaba un fuerte sistema de patriarcado; enfatiza que la agencia de las mujeres estuvo fuertemente limitada por un sistema legal y social que las consideraba como menores.<sup>16</sup> Así, sostiene que al momento de casarse, “a woman shifted from the custody of her parents to that of her husband, thus in law and custom her condition hardly changed”; que si bien las mujeres mantenían la propiedad sobre la dote, sus esposos controlaban la propiedad; retenían la custodia legal de los hijos; que las mujeres en la nueva unidad social, la familia, vivían subordinadas al marido, mientras que los hombres heredaban el “manto patriarcal”, el cual les daba jurisdicción indiscutible sobre las mujeres (Boyer [1995] 2001, 61).<sup>17</sup>

Para Boyer, si bien la ley canónica proponía una perspectiva igualitaria del matrimonio, prescribiendo normas recíprocas para hombres y mujeres, éstas eran más que todo teóricas y retóricas; no observadas por los hombres y rara vez reforzadas por los curas.

Boyer ([1995] 2001, 63) sostiene que los matrimonios siempre se llevaron a cabo previa la consulta y, usualmente, la aprobación de la familia y que lo relevante no es a favor de quien se decidiera en caso de conflicto, si de los padres o de los hijos, sino que, a partir de Trento, la iglesia fundó su primacía sobre el matrimonio definitivamente y que ésta consolidación de su primacía chocó con las pretensiones regias de los estados seculares. Así, en Francia no se

---

<sup>16</sup> Como se ha visto a lo largo de este capítulo, autores y autoras demuestran que no existe legislación colonial que respalde este status de las mujeres como menores. Por otro lado, la actuación, presencia y actividades de las mujeres en distintos espacios sociales, legales, económicos y culturales, evidenciada en varios de los estudios aquí analizados, darían cuenta más bien que el régimen de relaciones hombres –mujeres en la colonia, permitía su presencia socio-económica, cultural y legal. “Curiously, he [Boyer] legitimizes this view by claiming that women were considered perpetual minors under Spanish legislation, citing the work of Sylvia Arrom as the source for this information. Arrom’s study, however, demonstrates that women were never considered minors in colonial legislation” (Gauderman 2003, 137).

<sup>17</sup> Korth y Flusche (1987, 401) ofrecen un análisis de las leyes coloniales, las cuales les sirven de marco para analizar los usos en la entrega de las dotes y en la elaboración de los testamentos de una madre y de un padre, los cuales ponen en evidencia que las hijas mujeres tenían iguales o mejores participaciones que los hijos hombres en la distribución de los bienes tanto en el caso de que la testamentaria fuera una madre o un padre: “The husband’s authority was not absolute and his function as an honest, prudent manager was to redound more to the good of wife and family than to his personal aggrandizement and profit”.

aplicaron los decretos tridentinos y en España fueron adoptados por Felipe II que los incorporó en la ley civil.<sup>18</sup>

Así mismo, Boyer (1989, 252) afirma que la política del matrimonio en la temprana edad moderna se desplegó en un escenario de patriarcalismo y que éste era el supuesto cultural y el principio ordenador de la cristiandad occidental y de la península ibérica. La institución donde se expresa de manera fundamental es la familia, como aquella unidad básica que lleva adelante los planes divinos para la formación de la sociedad. Por tanto, el patriarcalismo cristiano era la base de la noción de autoridad y de gobierno tanto en la familia como el estado: “As the patriarchal authority of the family became dependent on that of the state, so too it came to model its politics *qua* politics on the state” (Boyer 1989, 254).<sup>19</sup>

Los trabajos de Seed, Stern y Boyer, que se sitúan en la década de los años 90, si bien son críticos de la producción de las primeras décadas, redefinen el concepto de patriarcado; así, el trabajo de Seed es central en esta línea que busca calificar el patriarcado y preguntarse cómo éste funciona en los diferentes niveles de la sociedad: la familia, la iglesia, el sistema legal, la política; mientras Boyer mantiene una versión dura sobre la vigencia del patriarcado y encuentra que en el México colonial existe una dominación total del hombre sobre la mujer y que la tolerancia de la agresión a la mujer es la muestra de esa dominación y aceptación total de la subyugación femenina; Stern postula una versión más contingente de patriarcado, su noción de pacto patriarcal así lo demuestra.

Posteriormente, las primeras décadas del siglo XXI van a marcar un cambio en las formas de conceptualizar y analizar el patriarcado. El trabajo de Gauderman (2003) y Black (2007, 2010) para el caso de Quito argumentan que el patriarcalismo fue una ideología poderosa y persuasiva en la sociedad en su conjunto.

En esta línea de análisis se sitúa el trabajo de Gauderman (2003) para el caso de la Real Audiencia de Quito, quien propone analizar qué significaba ser mujer en la América hispana colonial mirando cómo las mujeres tanto indígenas como de descendencia hispana de

---

<sup>18</sup> Al respecto, Poska (2013, 199), al revisar los estudios sobre matrimonio en Europa, afirma “Yet, despite these attempts to subordinate individual desire to family needs, young men and women of all classes continued to circumvent those restrictions by proclaiming the importance of love and resorting to clandestine marriages”.

<sup>19</sup> A. Parma Cook y N. David Cook (1991) analizan un caso de bigamia en el temprano siglo XVI de un noble de nivel medio quien viajó a Perú como conquistador y que a su regreso a España es acusado por su primera esposa de bigamia. El libro es útil para entender cómo funcionaba el sistema legal, la institución del matrimonio y el contexto social, político, legal y religioso que circunda el caso desde su inicio hasta fines del siglo XVI.

diferentes estratos sociales eran definidas tanto por la costumbre como por la ley durante el siglo XVII y se enfoca en el uso que las mujeres hacían de medios legales y extralegales para lograr objetivos personales y económicos; para sortear y enfrentar muchas veces de manera exitosa la violencia masculina, el adulterio, la escasez financiera; en su acceso a la propiedad y para participar en las economías locales, interregionales e internacionales.

Dos son los argumentos centrales de K. Gauderman. El primero, que los roles de género son culturalmente construidos y, por tanto, estos roles de mujeres y de hombres deben ser interpretados a través de la matriz cultural específica en la que fueron producidos. Para Gauderman (2003, 6), esta matriz cultural específica para el siglo XVII es el de un sistema de autoridad descentralizada que caracterizaba a esta sociedad. Insertar en este contexto cómo las mujeres se incorporaron en este sistema descentralizado de autoridad produce un escenario diametralmente opuesto a los estudios previos referidos al status de las mujeres en la época colonial de la América hispana. Para estos estudios previos, el modelo patriarcal se basaba en la concepción de una autoridad altamente centralizada y, por tanto, este marco cultural explicaba las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad y en la familia. El trabajo de Gauderman justamente busca discutir que el régimen monárquico antes que ser centralizado, se asentaba más bien en unas bases altamente descentralizadas y que las autoridades tanto administrativas como judiciales no estaban jerárquicamente organizadas; más aún, este sistema restringía la misma autoridad del rey (Gauderman 2003, 7).

Este “espíritu” descentralizador de las formas de gobernar del imperio ibérico durante el siglo XVII es el que marca las relaciones, las instituciones y las prácticas sociales y políticas de la América hispana, incluidas, por supuesto, las relaciones hombres-mujeres, y es el que promueve asimetría, desequilibrio y diferencia, pero al mismo tiempo asegura el ejercicio de la autoridad-flexibilidad; es decir, asegurando, en última instancia, la estabilidad social (Gauderman 2003, 7).

El segundo argumento de Gauderman es que las mujeres no eran “sacrificial victims” de un sistema basado en unas relaciones de poder patriarcales y no lo eran no porque existiese alguna noción de igualdad y de justicia, sino porque el sistema no requería de esas víctimas, lo cual no quiere decir que las mujeres fueran iguales a los hombres, como tampoco los hombres eran iguales entre ellos: el status individual se definía por la riqueza, la ocupación, por privilegios especiales (los fueros), por la familia, a más de por el género y la raza; es decir, la sociedad de la Audiencia de Quito en el siglo XVII estaba atravesada por un conjunto

de desigualdades inherentes a la forma de organización de la sociedad en la que cada grupo lograba usar y demandar derechos y privilegios (Gauderman 2003, 8).

Una vez establecidos los principales argumentos, Gauderman critica el uso del concepto de patriarcado para explicar la desigualdad entre hombres y mujeres a lo largo de la historia y a lo ancho de las distintas sociedades. Esta tendencia ha construido, en primer lugar, un esquema explicativo eurocéntrico pues al utilizar al patriarcado como un concepto metahistórico para entender todas las relaciones de género, construye una “mujer del Tercer Mundo”<sup>20</sup> que no ha logrado escapar a las relaciones patriarcales, en contraste con la “mujer occidental” que sí ha adquirido una conciencia de género; en segundo lugar, y tomando en cuenta las precauciones de Joan Scott (1986, 2010), el uso del concepto no ha permitido explicar su aparición material, como tampoco explicar cómo las relaciones de género se relacionan con otras desigualdades; en tercer lugar, el uso de este concepto da por hecho que las experiencias de las mujeres son culturalmente intercambiables y, por tanto, un esquema que puede explicar las relaciones hombres – mujeres en Europa y/o Estados Unidos ha sido aplicado para entender a las relaciones en el mundo de la América Hispana (Gauderman 2003, 12-13).

Pero, el uso del esquema patriarcal para explicar las relaciones hombres – mujeres no solo tiene que ver con éstas, sino que este esquema y las relaciones que explica se conectan con el sistema político, con cómo se conceptúan y se definen las formas de gobierno: el hombre que “gobierna” a la mujer al interior de la familia es el reflejo de la autoridad centralizada del rey sobre sus súbditos. Sin embargo, para la autora, la autoridad real hispánica fue descentralizada y no absolutista, aseveración respaldada en un importante cuerpo de investigaciones que la demuestran (Gauderman 2003, 15).

Ahora bien, ¿cómo funcionaba esta autoridad descentralizada? Primero, construía al mismo tiempo estabilidad y autoridad mediante la capacidad de las autoridades locales de cumplir o no con las decisiones reales de acuerdo con las condiciones de “gobernanza” de las localidades, lo cual permitía asegurar estabilidad social y política. La cláusula “Obedezco, pero no ejecuto” da cuenta de esta práctica. En segundo lugar, la administración real se dividía en una serie de instancias administrativas que podían ejercer un poder similar; es decir, formaban una red de jurisdicciones sobrepuestas que permitían una continua vigilancia

---

<sup>20</sup> Al respecto, ver Chandra T. Mohanty (2003, 19).

y cada una de ellas podía comunicarse directamente con el rey sin pasar por controles jerárquicos intermedios. Tercero, la relación de autoridad entre el rey y sus súbditos estaba basada en obligaciones recíprocas, lo cual limitaba la autoridad del rey, tal y como lo demuestra la incapacidad de establecer el cobro de las alcabalas por largo tiempo en el Virreinato del Perú y cuarto, la vigencia de un conjunto siempre cambiante de estándares, los cuales permitían un fortalecimiento de la autoridad pues “as any situation could be reprioritized and all rules could be invoked at any time, subordinates were forced to be sensitive to the objectives of superiors” (Gauderman 2003, 21). Por tanto, el gobierno real no era uno centralizado sino más bien una red de control parcial basado en la vigilancia mutua, la competencia entre jurisdicciones compartidas y conflicto.

Una vez establecido el marco de discusión, Gauderman (2003, 33) analiza cómo los contratos de dote sirvieron para mantener la propiedad de las mujeres casadas, la cual estaba garantizada legalmente para todas las mujeres sin excepción de status social o racial. Así, rastrea en la legislación vigente que los bienes que la esposa aportaba al matrimonio no pasaban a propiedad del esposo, el cual podía o no administrarlos. Es más, la legislación amparaba que las esposas pudiesen demandar al esposo en el caso del mal uso de esos bienes, y que este pusiera en riesgo el bienestar del hogar; los bienes de la dote de la esposa no podían servir para pagar deudas de los esposos, no podían ser confiscados en nombre del esposo a menos que la esposa lo autorizara y los bienes dotales en caso de terminación del matrimonio seguían siendo propiedad de la esposa y cualquier transacción que implicara los bienes dotales debían tener una autorización notariada (Gauderman 2003, 46).<sup>21</sup>

Para Gauderman (2003, 47), esta forma de mantener la propiedad y la identidad al interior de la familia refleja la forma de organización de la sociedad: la autoridad no estaba centralizada en la figura del esposo; la estabilidad y la prosperidad de la familia requería del ejercicio de una autoridad individual y compartida.

Otro campo que la autora utiliza para poner en evidencia que la forma de organización del ejercicio de la autoridad fue descentralizada es el del sistema de justicia criminal y cómo las

---

<sup>21</sup> Para el caso de Puebla y Guadalajara, Lavrin y Couturier afirman: “The dowry system seemed to work to the advantage of women by providing them with a measure of economic security with which they started their married life, and to which other legal benefits were later added. Although in appearance men had much to gain from the dowry, it also placed an economic and moral burden on them” (1979, 303). También ver E. A. Lehfeldt (2000) para un análisis de las dotes en el caso de hijas que optaban por una vida religiosa. Para el caso de Sao Paulo, ver Nazzari (1990).

mujeres hacían uso de este sistema para demandar y enjuiciar a sus esposos por distintas causas.

Ahora bien, ciertamente el matrimonio era para el siglo XVII competencia eclesiástica únicamente puesto que era un sacramento regulado y administrado por la Iglesia. En el caso de conflictos al interior del matrimonio, de maltrato de alguna de las partes, de adulterio, etc., la Iglesia adoptaba posiciones ambiguas con relación a las mujeres especialmente pues el reconocimiento explícito de las causales que podían permitir el divorcio o la anulación iba en contra del objetivo mayor que era la indisolubilidad del lazo y la permanencia de la pareja. En estas condiciones, las mujeres que acudían a las cortes eclesiásticas para enjuiciar a sus esposos sufrían no solo largos procesos que en muchos casos sentenciaban en contra de las mujeres demandantes sino también gasto de recursos, tiempo, aislamiento, privaciones, etc. (Gauderman 2003, 49-54). En este sentido, “For the church, once a marriage had taken place, that family unit essentially became hermetically sealed; relations between the couple became a personal matter” (Gauderman 2003, 54) y enfatiza en la importancia de interés común de la pareja; al hacerlo -Gauderman advierte junto con Goody- que la religión ingresa en la unidad básica de producción y reproducción, la familia. Pero, el “estado” también reconoce a la familia como una fuente de poder social, económico y político en la que prevalecen tanto los intereses individuales como los comunes, como lo hacía con las otras instituciones legales. Por tanto, los esposos no eran reconocidos legalmente como la única autoridad sobre los recursos familiares. Y, en este sentido, se abría la puerta para que las autoridades civiles ingresaran al espacio de la familia que para la Iglesia estaba cerrado. En concordancia, el adulterio, los malos tratos, la seducción eran crímenes que podían y de hecho eran conocidos por las autoridades seculares. El espacio de lo privado era un asunto de interés público y las esposas y las mujeres acudían a las cortes seculares para acusar a los esposos y hombres y encontraban respuesta a sus demandas (Gauderman 2003, 57).

El uso de las cortes judiciales por parte de las mujeres para demandar a sus esposos permite a la autora establecer que las mujeres estaban respaldadas por la ley y por la opinión pública (los testigos declaraban voluntariamente en contra de esposos infieles y maltratantes); que el gobierno de oficio perseguía la mala conducta de los esposos, así como bajo acusación de las mujeres; la implementación de patrullas nocturnas da cuenta del afán del gobierno de controlar la conducta de los hombres casados y, por tanto, que la autoridad masculina al interior del hogar no era oficialmente defendida: “The potential for patriarchy was recognized

but was considered destabilizing and disruptive of the public vigilance and intervention used to regulate all other social groupings in society” (Gauderman 2003, 69).

En resumen, Gauderman logra construir un argumento sólido para demostrar que el patriarcado no es el concepto más apropiado para analizar las relaciones hombres – mujeres durante el siglo XVII en la Real Audiencia de Quito, no porque hubiese igualdad, sino porque no era culturalmente necesario en una sociedad que se desarrollaba sobre la base de la diferencia, la competencia y el conflicto (Gauderman 2003, 132).

Desde esta misma perspectiva, Black (2007) analiza la presencia de las mujeres quiteñas en las cortes y a partir del análisis de ésta cuestionar algunos supuestos de la historiografía sobre el modelo de estado imperante.

En un principio, estudios referidos al periodo de los Habsburgo ya demostraron que la dominación masculina no fue ni monolítica, ni absoluta como para ser caracterizada como una “autoridad patriarcal” (Black 2007, 273). Para Black es posible extender este escepticismo sobre la vigencia monolítica del patriarcado durante el periodo de los Habsburgo hacia el final del periodo colonial, es decir, durante el reinado de los Borbón.

Para sostener su argumento, Black compara la literatura legal prescriptiva de la época borbónica y los juicios presentados en la Notaría Primera de la ciudad de Quito, durante el periodo 1765-1810. Este análisis le permite concluir que, a pesar de los esfuerzos borbónicos por implementar una gobernanza fundada en la autoridad paterna y la obediencia filial, la práctica y la aplicación del derecho (derecho vulgar) siguió protegiendo el status de autonomía legal de las mujeres hacia finales de la época colonial e inicios de la época republicana (Black 2007, 273).

En este sentido, Black (2007, 276) sostiene que el ejercicio de la ley, de la jurisdiccionalidad bajo el imperio de los Habsburgo suponía, primero, la fusión del poder político y del poder jurisdiccional, la cual, sin embargo, estuvo temperada por los conflictos estructurales de jurisdicciones superpuestas, la maleabilidad de la ley hispánica, la primacía del derecho vulgar y el poder discrecional de la justicia; una fusión que daba sentido a una forma descentralizada de toma de decisiones, característica de la época. En segundo lugar, esta forma de ejercicio y de organización descentralizada de la administración monárquica tiene relación con un cuerpo infinito de leyes, normas, disposiciones, pragmáticas, fueros, ordenanzas, etc., que da cuenta de que la práctica de la ley hispánica era más bien acumulativa

antes que de precedencia. Es decir, se podía apelar hasta el Código Justiniano, así como toda una gama de legislación anterior hasta aquella de reciente proclamación.

Pero, ¿cuál era el sentido de mantener esta forma descentralizada de administración político-jurídica? Black afirma que éste tiene relación con la sentencia “Obedezco, pero no ejecuto”, que, en última instancia tiene que ver con que la justicia existía en la confluencia de la ley, la costumbre y el deseo de armonía comunal (Cutter, citado en Black 2007, 277).<sup>22</sup>

Frente a esta dispersión legal y judicial, la administración borbónica busca poner “orden”.<sup>23</sup> En este contexto, se inicia la publicación de manuales judiciales, es decir, se empieza a generar una literatura didáctica destinada a jueces, abogados, escribanos que pretende normar la aplicación de las leyes y dejar por fuera el derecho vulgar, la discrecionalidad y la riña jurisdiccional. Los ejemplos de esta literatura, analizadas por el autor, son *Instrucción Jurídica*, elaborada por Joseph Juan y Colom y originalmente publicada en 1736 e *Instrucción Política*, de Alonso Villadiego, publicada en 1747.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Phelan ([1967] 1995, 497) afirma que en la administración española mantuvo un equilibrio entre los principios de autoridad y flexibilidad. Una combinación entre el poder de decisión altamente concentrado del rey y las decisiones descentralizadas tomadas por un sinnúmero de organismos burocráticos. “La fórmula de ‘Obedezco pero no ejecuto’ permitió a los virreyes y audiencias actuar con habilidad creadora frente al rey y también frente al Consejo”.

<sup>23</sup> Kagan (1981, 245), al respecto, afirma: “In a sense, they provided order where there had been chaos, but they did so less in the name of reason than to augment their own authority, reputation and prestige”.

<sup>24</sup> Al respecto, Owensby (2015) propone centrar el análisis en el espíritu del juicio, del juzgamiento que sostuvo las relaciones entre hispanos y los indígenas durante el régimen imperial y ver cómo se expresó ese espíritu en relación con el rol creciente que adoptó el interés personal entre los siglos XVI y XVIII; partiendo de considerar el Derecho Indiano más bien como un marco flexible antes que una estructura fuertemente cerrada, al menos hasta el final del período de los Habsburgo (2015, 127). Así mismo, argumenta que la “conciencia” fue una fuerza vital que animó la aplicación de la ley imperial y, específicamente, el Derecho Indiano. La conciencia representó por un tiempo un precepto de la adecuada y justa interpretación frente a las tentaciones siempre presentes del exceso y del autointercambio entre los jueces del rey, los corregidores, los alcaldes mayores, los receptores y los notarios (2015, 128). Este principio de la conciencia fue el que sostuvo el gobierno de los seres humanos antes que normas impersonales, al menos hasta que el énfasis en lo particular ingresó a la jurisprudencia europea ya hacia finales del siglo XVII. Este principio de la conciencia fue el que permitió la implementación de la justicia, era el que inspiraba la justicia y la ley era el reflejo de ese principio de justicia que era “uno y perpetuo” (2015, 129). La conciencia era el principio al cual se apelaba en el ejercicio de autoridad de todos los funcionarios reales, especialmente con respecto a las relaciones con los indígenas, las cuales estuvieron sembradas de abusos y malos tratos. El mal ejercicio de los deberes y de la aplicación de la justicia implicaba una ofensa a la república, una ofensa a la conciencia misma del monarca. En este sentido, los confesores tenían un papel importante pues no podían absolver a los príncipes si ellos no confesaban sus malas formas de cumplir con la ley, de ser coherentes con su conciencia y en esta medida se unía el fuero interior con el fuero exterior, es decir, la conciencia era un principio que unía lo público y lo privado (2015, 136). Por tanto, “la conciencia nunca habló en un vacío social o político. Era una línea de base ética en un mundo notoriamente conflictivo caracterizado por la frecuente falta de respeto por la legalidad y por la autoestima descarada, una creencia y convicción que vincula el alma inmortal de cada vasallo con las operaciones de la ley, la idea de justicia, la autoridad del rey y el bien de la sociedad” (2015, 145).

En estas obras, el autor identifica el nacimiento del formalismo legal: la necesidad de poner fin a la discrecionalidad de la tradición legal y la elaboración de resultados predecibles. Es decir, la necesidad de normalizar la práctica legal a lo ancho de los dominios ibéricos, objetivo que para los autores de las Instrucciones era posible de ser conseguido mediante el apego a las reglas, y la observancia de los procedimientos escritos de petición, respuesta y apelación (Black 2007, 282).

Pero, estas regulaciones borbónicas de la aplicación y la práctica legal también tuvieron efectos sobre la autonomía y personería jurídica de las mujeres: éstas quedaron restringidas a la relación de la mujer con los hombres. Es decir, el corazón de la forma legal del patriarcado. Sin embargo, la autonomía de las mujeres sobre la dote y sobre la herencia, que mantuvo la normatividad borbónica, previno la consolidación definitiva del patriarcado económico.

Esta tensión revela la contención presente entre la tendencia centralizadora y racionalizadora del régimen Borbón y las formas consuetudinarias de la tradición legal hispánica aplicada en ultramar.

Ahora bien, estos esfuerzos normativos de los pensadores jurídicos borbónicos van a ser enfrentados por la práctica legal. El autor analiza cómo fue aplicado y usado el recurso del licenciamiento de las mujeres frente a las cortes del corregimiento de Quito para encontrar que durante los quince años analizados, el 67 por ciento de las mujeres que se presentaron como litigantes no proclamaron licencia de un hombre (esposo, padre, guardián, etc.) para presentarse ante la corte (Black 2007, 285).<sup>25</sup>

El estudio de este elemento, es decir, la aplicación o no, y en qué casos sí y en cuáles no, de la licencia necesaria para las mujeres para presentarse ante las cortes, permite al autor concluir que hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX, la mayoría de las mujeres del corregimiento de Quito, “[w]ho engaged the legal system... did so assuming an independent legal identity that included the right to make and defend both criminal and civil legal actions without the intervention of the men in their lives (Black 2007, 292). A pesar de los esfuerzos borbónicos por incidir en esa identidad legal y en la necesidad de instituir un formalismo legal, la práctica legal local continuó apoyando el acceso de las mujeres a las cortes y, en esta

---

<sup>25</sup> Las mujeres para presentarse ante las cortes debían obtener licencia masculina, ya fuese de su padre, guardián, esposo y, por último, la corte misma en reemplazo de cualquiera de las anteriores figuras. Las Instrucciones antes nombradas, explícitamente señalaban los procedimientos por los cuales las mujeres podían presentarse ante las cortes y en qué situaciones y casos, siempre presumiendo alguna relación con un sujeto masculino (Black 2007, 280-281).

medida, desafió el proyecto patriarcal del régimen borbónico de finales del periodo colonial (Black 2007, 293).

Este se constituye en el argumento central del libro del mismo autor *The limits of Gender domination* (Black 2010), en el que amplía la base que sostiene su postulado; es decir, a lo largo de su obra, el autor examinará documentos judiciales, literatura legal y discursos institucionales para analizar el status legal, económico y social de las mujeres durante un periodo de transición, tal como el de 1765-1830, para concluir que la práctica legal consuetudinaria cumplió un rol fundamental en limitar la dominación de género, conteniendo la aplicación total de las tendencias patriarcales de la legislación española, así como la consolidación de la autoridad paternal y conyugal delineada de acuerdo a los patrones del parentesco Borbón (Black 2010, 1). Para el autor, esta barrera sería desmantelada en las primeras décadas de la República, cuando gobiernos liberales construyeron nuevas formas de gobernanza atadas a sistemas de propiedad y de ciudadanía (Black 2010, 1-2).

Ahora bien, la naturaleza descentralizada del gobierno en la época de los Habsburgo, enfrentaría las demandas de centralización provenientes de una administración real distinta, la de los Borbón; administración que buscaría el ejercicio de una autoridad centralizada, la conformación de un estado absolutista y, en esta medida, la supresión de aquellas formas locales y negociadas de administración política. Esta transición es el núcleo del análisis del autor: “investigates the impact of changing sovereignty claims on the operation of gendered social authority in the Corregimiento of Quito” (Black 2010, 8); objetivo que le permite asegurar que, a pesar de los intentos de centralización de la administración borbónica, el modelo patriarcal no es útil para explicar cómo se dio la cambiante relación entre la organización de la autoridad estatal y la operación de la autoridad social.

Black recoge los cuestionamientos que ya se habían hecho a usar el concepto de patriarcado para explicar las relaciones de género en la época colonial temprana, sin embargo, este autor extiende su “escepticismo” hasta las décadas finales del siglo XVIII y los años previos a la formación del Ecuador independiente. Es decir, para Black, ni aún durante el régimen Borbón y los primeros años de las reivindicaciones independentistas es aplicable –sin mediación– el concepto de patriarcado para explicar la dominación masculina de la época.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Premo (2005), por ejemplo, en su análisis sobre la niñez limeña desde 1650 por dos siglos, utiliza el concepto de patriarcado porque este describe de mejor manera la forma ideal de autoridad en la América hispana: “I use it to refer to colonial practices base on the belief that multiple individuals -male and female, young and old- were

Este planteamiento sobre las relaciones de género permite inscribir, como lo plantea el autor, estas relaciones en un contexto más amplio: las estructuras culturales fruto del sistema legal hispánico basado en la consuetudinarietà y en los fueros “and governed by unspoken rules that were *shared across* gender, ethnicity, jurisdiction and caste” (Black 2010, 11). Es, en este contexto, en que se debe analizar la dominación masculina en la época colonial pues ello permite rastrear las formas cambiantes que adopta esa dominación, cómo opera, y especialmente, cómo involucra a los actores de todo el sistema social, económico, político, jurisdiccional.<sup>27</sup>

Ahora bien, para respaldar su argumento y poner en evidencia cómo funcionó esta cultura legal, el autor combina el análisis de dos crisis políticas y de gobernabilidad y los efectos que éstas tuvieron sobre las prácticas legales que involucraban a las mujeres. La primera, la Rebelión de los Barrios de Quito, en 1765, como reacción a las reformas fiscales decretadas por la Corona borbónica y, la segunda, de 1809-1810, relacionada con los vientos independentistas y las posteriores consecuencias en la creación de la Gran Colombia y, finalmente, del Ecuador como república independiente.<sup>28</sup>

Estas crisis políticas tuvieron distintos efectos sobre las prácticas legales y, en esta medida, sobre las formas en que las mujeres hacían uso de la ley y de la justicia para defender sus

---

naturally subordinate to an authority figure, usually a male, who held superiority based in the hierarchical model of the Western family” (2005, 9). Además, para esta autora el concepto de patriarcado conecta los modelos normativos de gobernanza de los hogares con la legitimidad más amplia del régimen español. El patriarcado es una ideología política que trasciende el género a pesar de que con frecuencia lo implique, “And because authority in the colonial Spanish American household contained gendered, racial and generational dimensions simultaneously, patriarchy could never be rigid or stable” (2005, 10).

<sup>27</sup> Sousa (1997) analiza la presencia de las mujeres mixtecas y zapotecas en los tribunales judiciales ya sea como demandantes, demandadas y testigos y cómo este escenario se convierte en un espejo para mirar las relaciones interpersonales, del hogar y de la comunidad. Esta presencia de las mujeres indígenas para demandar en las cortes desmiente, según la autora, un rol pasivo o naive de estas actoras; asimismo, se identifica como la identidad principal a la que se refiere en los juicios planteados es aquella referida a la pertenencia a una comunidad o un pueblo, mientras que su status marital muchas veces no es estipulado, por tanto, esta práctica niega un rol inferior o secundario de las mujeres indígenas; tampoco el lenguaje aborda a las mujeres como dependientes o requeridas de protectores masculinos: “Men’s and women’s community-based identity and their enthusiasm for settling disputes in a “public” forum clearly show that Mesoamerican societies did not follow the patriarchal tradition of male heads of household publicly representing the family (1997, 204) y, por tanto, daría al traste con el estereotipo de una sociedad patriarcal basada en la dominación masculina de las esferas económicas, políticas y sociales (1997, 213).

<sup>28</sup> Al respecto de un análisis global acerca de la cultura legal, véase el libro de L. Benton (2002) en el que la autora construye un argumento sobre un “régimen legal global”, el cual estuvo vigente en los proyectos imperiales desde 1400 hasta 1900, fue el resultado de una multiplicidad de actores y de instituciones, tanto de las poblaciones indígenas como de las acciones de las poblaciones metropolitanas. Además, la autora sostiene que el imperio español (en general, todos los imperios) eran por definición entidades legamente plurales definidas, es decir que los actores legales apelaban a distintas autoridades legales y las prácticas legales combinaban varias órdenes legales (2002,8).

bienes y negocios, defenderse del maltrato y de infidelidades, así como defender su la familia, hijos, empleados...

La Rebelión de los Barrios de Quito tuvo como principal generador la decisión de establecer el monopolio del estado monárquico sobre el estanco; es decir, de acuerdo al análisis de Black, entró en conflicto el espíritu “de orden” de las reformas borbónicas con una cultura política descentralizada caracterizada por una permanente negociación con lo local.<sup>29</sup> Pero, una vez sofocada esta revuelta, los gobernantes borbónicos, con el fin de restablecer la autoridad real, implementaron una serie de medidas de control y vigilancia morales sobre la población, especialmente de la plebe barrial y de las conductas morales de las mujeres, a través de las rondas nocturnas y de oficiales de la Corona destinados a los barrios. Sin embargo, y a pesar de que el afán de estas políticas de vigilancia moral fue reforzar un nuevo sentido de la autoridad paternal y de la obediencia jerárquica, Black demuestra que estas políticas no lograron el éxito esperado pues las mujeres quiteñas ocupaban un amplio espectro de espacios públicos, económicos y legales y que supieron apelar a varias identidades para acceder a ciertos privilegios y de esta manera sobrepasar las potenciales restricciones aplicadas a su personería legal; es decir, como mujeres no podían actuar en las cortes sin la licencia o la representación de un sujeto masculino, pero, se podía acudir a la identidades de india, mujer soltera, doña honorable, deudora, prestamista, dueña de casa, etc., para acceder a las cortes, para litigar, para mantener sus haberes... Y esto, de acuerdo a Black (2010, 161), era posible porque “This ability to assert contingent identities was the essence of the Spanish legal inheritance, which granted through a formal recognition of customary practice, both legal and economic identity...”. En resumen, las reformas borbónicas no lograron imponer la autoridad masculina sobre las mujeres y, en este sentido, se constituyó en una ficción legal.

Sin embargo, este escenario cambiaría con la revolución liberal que derrocó a la monarquía española e inspiró a los movimientos independentistas de América y que significó una profunda crisis de autoridad y de gobernabilidad: el cambio hacia las ideas republicanas liberales basadas en el contrato social que separó los poderes administrativo, legislativo y ejecutivo supuso un retroceso en las posibilidades de las mujeres de acudir a los recursos legales.<sup>30</sup> Al desmantelarse las protecciones basadas en los Fueros, y al proclamar la igualdad

---

<sup>29</sup> Al respecto, Phelan ([1967] 1995, 234) identifica a oidores como “agentes intermediarios cuya compleja responsabilidad era de la de tratar de conciliar una interminable serie de diferencias entre lo que propugnaba la distante Corona y el Consejo de Madrid y lo que permitían las presiones locales en las Indias”.

<sup>30</sup> S. Arrom (1985, 97) en su análisis del status legal de las mujeres en México entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX identifica una importante continuidad desde las leyes coloniales hasta las primeras leyes

ciudadana y el compromiso liberal con el imperio de la ley, los grupos dominados perdieron los recursos y las posibilidades para defenderse de la dominación que un sistema basado en el status les había permitido hasta entonces pues las anteriores identidades se vieron reducidas al sistema binario ciudadano/a – no ciudadano/a; sistema que excluía a los grupos y personas cuyo conjunto de identidades no se ajustaba al conjunto de requisitos –políticos, económicos, de raza y de género- para calificar como ciudadano/a. Y, el “imperio de la ley” impidió la permanencia de ese conjunto de “ficciones legales” al que las mujeres y otros grupos sociales habían acudido para sortear las constricciones patriarcales presentes en los códigos antiguos y, en esta medida, la igualdad ante la ley significó la pérdida de espacios de las mujeres en la contienda legal, lo que a su vez significó vulnerabilidad económica.

En resumen, tres conclusiones básicas del argumento de Black: las reformas borbónicas nunca lograron en el Corregimiento de Quito redefinir las prácticas legales y de la justicia porque no pudieron dismantlar las prácticas consuetudinarias de la operación del sistema legal. El republicanismo liberal, al proclamar la igualdad ante la ley, la vigencia de la ciudadanía y el imperio de la ley consolidó un sistema de exclusión: el ciudadano de derechos fue el ciudadano masculino, propietario y dueño del dominio de la esfera privada doméstica... Y, finalmente, Black concluye que el sistema patriarcal que se consolida con el republicanismo liberal no es una herencia colonial... “then the problem of patriarchy in the modern period becomes a problem internal to the dynamics of modernity” (Black 2010, 258).

Poska (2008) contribuye en esta línea con su estudio sobre la sociedad campesina de Galicia. En primer lugar, critica el uso del paradigma honor/vergüenza para analizar las relaciones de género en las sociedades hispanas, el cual se basa en la castidad de la mujer y en la capacidad del hombre de cuidar el honor de las mujeres de su familia, en primer lugar, por considerar que existe una transposición de los hallazgos de estudios antropológicos a la edad moderna temprana; en segundo lugar, una relectura de los textos prescriptivos ha dado como resultado situarlos como mecanismos utilizados para el proceso de centralización imperial, la unificación programática de la Reforma católica y afanes de disciplina social para consolidar la autoridad regia; en tercer lugar, no considera las diferencias de status reinantes en el

---

republicanas: “Most of the old laws discriminating against women were not questioned: colonial provisions excluding women from politics, protecting and punishing them, according to a double standard, and subjecting married women to their husbands’ control were fully accepted in independent Mexico”; es decir, lo que sostiene Arrom es contraria a la interpretación de Black, pues mientras para él existe un retroceso y un quiebre en la capacidad de las mujeres para acceder a litigar, para Arrom es una “herencia” colonial de la cual no puede desembarazarse la república. Para Black esta interpretación tiene relación con el marco analítico usado, el de la vigencia hegemónica del patriarcado.

imperio y las diferencias entre la discursividad prescriptiva y la práctica concreta de los sujetos y, finalmente, porque este esquema ha sido descrito, especialmente por la antropología feminista, como producto del etnocentrismo anglosajón y del androcentrismo antropológico (Poska 2008, 7-9). Por tanto, propone analizar otros elementos que podrían ser más determinantes de los roles de género tales como la economía, las reglas de la herencia, o las normas culturales locales; basa su propuesta de ver formas alternativas de esta construcción de los roles de género en una reconceptualización de las nociones tradicionales del poder y la autoridad, propuesta por las antropólogas feministas; y, propone principalmente analizar cómo se construyen las relaciones de género por medio de diversas formas de negociación en distintos contextos, “rather than merely projecting the norms of one class, region or community onto another (Poska 2008, 14).

Al analizar las conductas sexuales y matrimoniales de las comunidades campesinas de Galicia, Poska ve que ni las relaciones sexuales extramaritales, ni la maternidad ilegítima, es decir, tener hijos por fuera del matrimonio, son prácticas sancionadas culturalmente y, por el contrario, muchas mujeres expresan preferir el amancebamiento al matrimonio; e igualmente, los hijos ilegítimos no son excluidos socialmente. Más aún, las madres solas habrían tenido razones económicas para criar hijos por fuera del matrimonio: serían una importante fuente de fuerza de trabajo.

Estas conductas serían poco sancionadas o vigiladas por la Iglesia católica y habrían sido legitimadas por la cultura local, la cual además se habría encargado de delimitar la línea entre la independencia femenina y una conducta indecorosa.

Estos hallazgos permiten preguntarse por el código de honor vigente para las sociedades mediterráneas: “for early modern Galegos, honor was not a rigid social and sexual code... Galegos used honor in different situations for different purposes” (Poska 2008, 107) y, la autora da cuenta de cómo la alusión al honor tenía distintas formas de ser nombrado y utilizado de acuerdo con las situaciones, y en este sentido el honor sería contextual y negociable (Poska 2008, 109). Así mismo, Poska comprueba que en Galicia la autoridad de la Iglesia católica fue al menos poco efectiva, tal vez por tratarse de ser una región marginal que no suponía grandes beneficios. En este sentido, para Poska (2008, 111), ni el paradigma honor/vergüenza ni la Iglesia católica reformista del siglo XVI habrían sido parte de un modelo hegemónico patriarcal, por el contrario, “Single women in Galicia had rights, knew

their rights, and pursued their own way in the world with the support of their families, friends and even the Church and the State”.<sup>31</sup>

La revisión de los postulados de Gauderman y Black para el caso de Quito, de Poska para Galicia, los cuales corresponden a las primeras décadas de este siglo, argumentan que la desigualdad de género existió en el contexto de otras desigualdades que estructuraron la autoridad descentralizada; es decir que la autoridad al interior de la familia refleja la construcción de la autoridad en el gobierno, el cual fue descentralizado. Para ello dan cuenta de las formas de análisis de la constitución del gobierno monárquico en América y, en segundo lugar, de cómo se han cualificado las relaciones de género de manera correspondiente con esos análisis. Es decir, el interés se ha enfocado en conectar las relaciones de género con otros aspectos de la sociedad, especialmente combinar el estudio del género con la forma de organización política y cultural.

En resumen y de acuerdo con la discusión planteada, esta tesis plantea que las relaciones entre hombres y mujeres durante el siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito estuvieron marcadas por una forma de dominación masculina inscrita en las estructuras culturales de la autoridad y de gobierno; es decir, de acuerdo con lo propuesto por Black las mujeres actoras en los expedientes que analiza esta tesis, “encarnan las estructuras culturales nacidas del sistema hispánico de derecho consuetudinario y del fuero y gobernadas por reglas tácitas que fueron compartidas a través de género, etnia, jurisdicción y casta (Black 2010, 11).

Estos últimos elementos serán el objeto de reflexiones de un conjunto de estudios que empiezan a desarrollar marcos más matizados para las relaciones de género a través de un análisis más profundo de cómo la raza y la etnicidad intersectan y definen las normas de género, lo cual se analiza en el siguiente apartado.

---

<sup>31</sup> Dyer (2003) analiza los juicios presentados por la acusación de seducción bajo palabra de matrimonio en Navarra entre 1598 – 1700 y argumenta que el sistema de justicia español tuvo el poder no solo de mantener y apoyar las normas de conducta sexual, sino también de disfrazar y remodelar los actos transgresores cuando esto era conveniente culturalmente. Así, para la autora los españoles de la temprana edad moderna entendían cómo funcionaban los sistemas judiciales tanto eclesiásticos como seculares y los manejaban de manera exitosa para lograr que, por medio del lenguaje del honor, que las “deshonrosas” relaciones prematrimoniales de las mujeres se convirtieran en seducción bajo la promesa de casamiento y de esta manera cambiar la culpabilidad por una transgresión sexual hacia los seductores y no las seducidas quienes quedaban libres del pecado y del deshonor (2003, 441). Además, señala que los sistemas de justicia español separaban los conceptos del honor de la mujer y reputación, atando solo el honor y no la reputación, a su virginidad. El honor era entendido generalmente como unido a factores externos y la reputación como algo intrínseco, una cualidad inherente al carácter individual. Es decir, se podía perder el honor debido a causas externas pero no necesariamente la reputación, y por tanto, también se podía recuperar el honor a través de un juicio, como ocurría con los casos de seducción (2003, 448). Ver también (Poska 2012).

### **3. La construcción de la diferencia: Raza**

El objetivo de este apartado es revisar algunas discusiones conceptuales acerca de cómo analizar las relaciones de diferencia y de desigualdad, así como las de identidad, en tiempos virreinales en América Latina, con el fin de indagar sobre la pertinencia de la aplicación de ciertas categorías analíticas para comprender la dinámica de esas relaciones en su contexto.

El tema de la construcción de la diferencia ha dado lugar a largos debates que, en resumen, se definen en un argumento: el discurso racial es siempre el producto de contextos culturales e históricos específicos, es decir, no es posible equiparar la “obsesión” ibérica sobre la pureza de sangre con las teorías de la raza de los siglos XIX y XX.<sup>32</sup>

La identificación de los peligros de aplicar un concepto de raza moldeado en los discursos de los siglos XIX y XX resalta una serie de conflictos teóricos y metodológicos. El primero de ellos tiene que ver con la terminología y la traducción con las que los historiadores deben lidiar para poder traducir al discurso y al significado moderno la elaborada nomenclatura de la diferencia diseñada en la temprana edad moderna en América Latina y, especialmente entender cuáles eran los factores primordiales que entraban en juego para asignar categorías de diferencia, tales como “indio”, negro, etc. El problema de la traducción complica el esfuerzo para interpretar las ideologías que alimentan la terminología colonial. En este sentido, de manera cada vez más creciente, los historiadores han dejado de utilizar el concepto de raza porque se ha logrado una mejor comprensión de cómo los actores históricos comprendían la diferencia y, sobre todo, por los cuestionamientos sobre cómo se usan las categorías para interpretar y descubrir la historia (Fisher y O’Hara 2009b, 7).

La noción de raza vivió un proceso de descrédito que originó un cambio hacia el uso de categorías analíticas tales como etnicidad e identidad, que son más neutrales, pero también herramientas imperfectas pues no provienen del medio que buscan explicar (la temprana edad moderna de América latina) y tampoco han sido definidas con precisión pero su ventaja es que señalan más claramente el carácter situacional y construido del individuo y del grupo; es decir, subrayan las dimensiones cognitivas y culturales que sostienen la construcción de la diferencia y de la similaridad (Fisher y O’Hara 2009b, 8).

---

<sup>32</sup> Un análisis sucinto del concepto de raza entre los siglos XVI-XX se encuentra en Wade (2000).

Ahora bien, los autores optan por la noción de identidad<sup>33</sup> porque “connotes a multinodal approach to the construction of personhood that recognizes no primary factor”; esto es, en lugar de considerar la raza o la clase y el género como variables independientes, un modelo de identidad multinodal reconoce que las tres son variables universales y dependientes que se cruzan e interactúan entre sí y averiguar cómo se articulan, impugnan y aplican, nos permite establecer cuán centrales son estas categorías para la construcción del poder (ya sea político o económico o cultural), el significado y las identidades en cada nivel de la sociedad latinoamericana (Fisher y O'Hara 2009b, 10).

El segundo problema teórico-metodológico que supone el estudio de la identidad se relaciona con la posibilidad de captar “la voz y la *mentalité* de los subalternos”, es decir, cómo entender el significado del discurso de la diferencia cuando era utilizado por estas poblaciones para referirse a sí mismos y a los otros. Para ello, los autores proponen, primero, considerar que las fuentes, es decir, los textos disponibles fueron generados en un contexto de poder desigual, y en segundo, que si bien los discursos normativos, como los de la Iglesia y la Corona, tenían la capacidad de normar la conducta y el pensamiento colonial, éstos no actuaban sobre sujetos pasivos; por el contrario, eran modelados por el ejercicio y las negociaciones concretas entre los distintos actores sociales; es decir, en el juego permanente entre la comprensión internalizada de la identidad individual y del grupo y las externalizadas normas y categorías sociales (Fisher y O'Hara 2009b, 15).

Uno de los puntos de consenso en los estudios de diferencia es que la identidad es un proceso que no puede ser analizado solamente a través de su elemento constitutivo, ya sea éste el étnico, el racial o el de género (Fisher y O'Hara 2009b, 16). Así mismo, el proceso de revisión, crítica y los estudios sobre identidad han provocado varios cambios importantes para los estudios históricos: primero, la atención analítica se ha dirigido hacia los actores históricos

---

<sup>33</sup> Para un análisis crítico del concepto de identidad, revisar Brubaker y Cooper (2000), autores con los que Fisher y O'Hara (2009b) debaten, argumentan que “identidad” significa demasiado cuando es usada en su sentido fuerte, y demasiado poco cuando se la entiende en su sentido débil, o no tiene significado alguno debido a esa ambigüedad. El sentido fuerte del concepto identidad se refiere al uso esencialista que se ha hecho de él, tanto como categoría analítica cuanto como categoría de la práctica social. Frente a este uso, los autores señalan que existe una nueva tendencia que suaviza las tendencias esencialistas, que ellos llaman, la identidad suave (*soft*) que habla de construcción de identidades, de que ellas son fluidas, que está en todas partes, que es múltiple. Sin embargo, para los autores este debilitamiento de la categoría identidad permite que no explique nada. Por tanto, sostienen que el análisis social –incluido el análisis de la política identitaria– requiere de categorías analíticas claras, poco ambiguas; condiciones que la categoría identidad no cumple debido a ese juego ambivalente entre categoría dura y suave, entre las connotaciones esencialistas y las constructivistas. Para eludir estas connotaciones de la categoría identidad, los autores proponen el uso de otros conjuntos de conceptos: *identification and categorization; self-understanding and social location; commonality, connectedness, groupness*.

individuales, con esto, se ha superado el “grupismo”, pero al mismo tiempo llama la atención sobre los límites de la agencia individual; segundo, dirige la atención sobre el significado de las identidades sociales: el sujeto como agente activo en la creación de las interpretaciones de la cultura. Estos cambios han provocado que se analicen los procesos de formación de la identidad que contemplan dos elementos: las categorizaciones externas y la formación de la subjetividad (*self-understanding*), lo cual implica que las categorías no pueden ser estudiadas como “disembodied historical actors” (Fisher y O’Hara 2009b, 19).

Para los autores, el concepto de identidad es un nexo que permite entender estos dos aspectos, es decir, la relación entre las categorías en las que se nace o se es situado y la experiencia vivida de esas categorías. Esta propuesta demanda un análisis holístico que se constituye en una premisa metodológica fundamental ya que son dos procesos que se sobreponen y constituyen uno al otro tanto en la experiencia histórica como en los documentos que la registran. Así mismo, el uso de este metaconcepto de identidad permite interrelacionar las categorías analíticas de género, etnicidad, raza, o clase (Fisher y O’Hara 2009b, 20).<sup>34</sup>

Ahora bien, ¿cómo aplicar este concepto de identidad? Es necesario analizar las prácticas de categorización, aquellas que identifican, imaginan y distinguen a los sujetos (leyes, censos); proceso que puede denominarse de “social distilling”, el cual es efectuado por sujetos históricos concretos y son intentos públicos de clasificación. La otra parte, la de la subjetividad (*self understanding*), se refiere al significado afectivo de las categorías sociales, la experiencia cotidiana de cómo se vive la diferencia y la similaridad; se trata de la construcción interna de la identidad. El concepto de identidad aplicado para analizar estos dos aspectos está informado por las prácticas, la cual es una premisa metodológica que permite controlar la proliferación de identidades, es decir, la sobreestimación de los actores históricos de crear o modificar las identidades sociales.

Para el caso de América Latina, la discusión sobre identidad, etnia y raza, especialmente a partir de las primeras décadas del siglo XXI, va a dar lugar a la reflexión y producción de

---

<sup>34</sup> En relación con la discusión sobre el uso de identidad o identificación, Díaz (2017, 10) argumenta que más allá del término que se use, el tema en cuestión tiene que ver con la comprensión de que se da cierta uniformidad que puede ser caracterizada como colectiva, un proceso por el cual el sujeto puede ser parte de un grupo: “... we used both terms (identity and identification) to signal the discursively flexible nature of the concept as well as its constant transformation and adaptation into something original... we are recalling the subject positions created through the discursive invention of the Word indio and the social practices attached to it”.

estudios de género en conexión con otros sistemas de autoridad y de relaciones sociales, económicas y culturales.

Kathryn Burns (1999), por ejemplo, pionera en la corriente que busca conectar género y raza, propone estudiar la economía espiritual del Cuzco para resaltar la enmarañada relación entre lo material y lo sagrado para lo cual relaciona una antigua noción de economía, la del *oikos* griego, que tenía el sentido del manejo de la casa, con los objetivos espirituales que orientaban esta actividad. Es decir, analizar cómo circulaban los bienes espirituales por medio del dinero y ello no suponía ni contradicción, ni contaminación; analizar el habitus colonial, el principio generativo que sustentaba estas prácticas. Desde este ángulo, el del convento y de las monjas que allí habitaban, la autora analiza la reproducción social del poder y el privilegio (Burns 1999, 3-4).

La autora propone concentrarse en la práctica de la vida cotidiana, en la cotidianidad de la vida colonial y sus legados y, en este marco, mostrar cómo lo económico inunda lo espiritual y viceversa y cómo se amplían las nociones de ambas categorías; y, en este sentido, propone conceptualizar la producción y la reproducción como partes de la “misma moneda”: ver, en y a través de los conventos, la creación de capital tanto material como simbólico (Burns 1999, 6).

Por otra parte, plantea el concepto de género como una categoría importante para el estudio de los conventos: la práctica de la pobreza religiosa es distinta entre hombres y mujeres; las mujeres ingresaban al convento a través del tropo del matrimonio: la mujer se convertía en una novia que juraba fidelidad a un esposo “divino” y entregaba una dote para sostener ese matrimonio espiritual. Entender la vida religiosa femenina desde este tropo cambia la perspectiva y permite insertar a las monjas y a los conventos en la dinámica del cálculo económico y permite unir la familia de las mujeres religiosas con la comunidad religiosa y, por tanto, se produce una conexión que permite entender las relaciones de género, la familia, el matrimonio y la maternidad (Burns 1999, 6).

La autora analiza la fundación temprana del convento de Santa Clara y la misión encargada a éste de “cuidar” a las descendientes mestizas de los conquistadores, lo que le permite abrir nuevos ángulos de análisis: situar a las monjas como actoras históricas activas, involucradas en la reproducción social, además de identificar una dimensión de género en los remotos antecedentes históricos de lo que ahora se categoriza como raza. Argumenta que el convento

de Santa Clara y sus primeras novicias fueron vitales para la producción y reproducción de la hegemonía hispánica en el Cuzco pues era importante tomar control del corazón del Incario, pero también asegurar la reproducción de los conquistadores, su autoridad, su linaje, su cultura, lo cual era posible mediante el enclaustramiento de las descendientes mestizas de estos conquistadores, alejándolas de sus madres indígenas (Burns 1999, 17).

El objetivo de este enclaustramiento de las hijas mestizas no era principalmente formar monjas sino jóvenes mujeres culturalmente hispanas, proceso que era nombrado como “remediar”, lo cual no solo significaba educación, sino una “abrupta reorientación cultural” (Burns 1999, 27). El convento de Santa Clara, por tanto, moldeaba a las jóvenes mestizas para una vida en la sociedad hispanizada del Cuzco, formando parte del proceso de reproducción de la cultura hispana; fueron un cierto tipo de capital cultural: la posibilidad para reproducir la dominancia hispánica en una sociedad híbrida andina – hispana en formación en el Cuzco (Burns 1999, 30).

Por otra parte, la autora analiza cómo la creación de la diferencia fue distinta para hombres y mujeres mestizos; mientras progresivamente los hombres mestizos eran nombrados como peligrosos, las mujeres eran incorporadas como parte de la reproducción cultural.

Si bien no queda claro cómo los mestizos podían ser una amenaza para la reproducción del patriarcado español, más aún cuando al mismo tiempo afirma que en tan solo una década el espacio para mestizos/as se había reducido, lo relevante de su análisis es mostrar que la categoría “mestizo” era inestable y provisional, lo que pone en discusión la cualidad “natural” de la raza y los límites de la reflexión racial: “mestizos were not born but made” (Burns 1999, 40); un proceso histórico y un proceso de género (“gendered”). Por otra parte, este capítulo que analiza la fundación del convento de Santa Clara a mediados del siglo XVI en Cuzco es un buen ejemplo del espíritu que anima a la autora: situar al convento de religiosas como piezas importantes en el proceso de producción y de reproducción material y cultural de la sociedad andina.

Mangan (2005), en su investigación sobre Potosí, sobre la emergencia y evolución de una economía de mercado en la que pone en evidencia la participación de hombres y mujeres hispánicos, indígenas y esclavos en la construcción de esa economía, propone que la bonanza económica de Potosí entre 1550 y 1700 permitió que las fronteras sociales prescritas o bien se evanecieran o desaparecieran. Analiza cómo las mujeres, así mismo, hicieron uso de

identidades múltiples para acceder a beneficios, como aquellos destinados a las mujeres indígenas. Realiza un análisis de cómo el status marital definía las distintas formas de acceder al mercado, aunque muchas veces, las prescripciones de acuerdo a ese status eran ignoradas.

La misma autora (2013), se pregunta por qué ciertos padres de origen hispano, a diferencia de muchos otros que no, sí reclamaron la paternidad de sus hijos mestizos, nacidos de su unión con mujeres indígenas por fuera del matrimonio. Para la autora, las razones son tanto legales como culturales y juntas revelan las adaptaciones familiares a la conquista; las primeras tienen que ver con considerar a los hijos herederos y las segundas, con la crianza considerada como una obligación moral de los padres. Pero, más allá de esta obligación y de las demandas legales, algunos padres expresaban relaciones afectivas hacia estos hijos; por tanto, lo que la autora propone realizar es un análisis complejo del rol paterno en el Perú de la época de la conquista. Un rol que integraba estos aspectos: familia, responsabilidad y pertenencia, los cuales representan tanto las nociones imperiales de superioridad cultural como un fuerte sentido de conexión paternal (Mangan 2013, 275). Este enfoque en las formas de fabricar la familia le permite examinar cómo funcionaron las relaciones de poder desiguales que existían entre hispanos e indígenas, entre hombres y mujeres y entre la elite y la no elite y ver cómo la experiencia del mestizaje fue variada por la diferente actuación de los actores, entre ellos, las mujeres indígenas (Mangan 2013, 293).

A partir del análisis de cuatro versiones de testamento de una mujer indígena en Trujillo (Perú), Graubart (2007) puede rastrear, primero, los bienes que poseía, los cuales incluían un inventario que no se diferenciaba de cualquier mujer de origen hispano de ingreso medio; segundo, cómo una mujer indígena construye su vida y su fortuna y su experiencia de una mujer indígena en el siglo XVII en Perú; tercero, permite cuestionar la noción de larga data de que existían identidades étnicas rígidas y nítidas divisiones sociales entre géneros, etnicidades y clases y, cuarto, la independencia económica que adquiere por medio “de su trabajo y su sudor” y cómo usa los medios legales para defender sus intereses (Graubart 2007, 2-3). Por medio de los testamentos, la autora analiza cómo las mujeres indígenas del Perú colonial pudieron negociar, apelar, e ignorar los sistemas sociales, económicos y políticos que les fueron impuestos y, en esta medida, lidiar con formas de poder. La historia de las acciones de

los actores excluidos permite analizar cómo funcionaron estos sistemas en la sociedad colonial (Graubart 2007, 3).<sup>35</sup>

Su propuesta es iniciar su estudio en 1560, pocas décadas posteriores a la llegada de los conquistadores para preguntarse cómo las relaciones de género afectaron y fueron afectadas tempranamente por el contacto europeo, especialmente sobre cómo los significativos cambios económicos tuvieron lugar y cómo estas nuevas relaciones de producción, consumo y distribución afectaron la vida de los hombres y de las mujeres en Perú y rastrear las reacciones de hombres y mujeres que aún podían recordar la vida antes de la llegada de los hispánicos.

Además, propone analizar las vidas de las mujeres en diferentes extremos de la escala económica: miembros de las clases gobernantes prehispánicas que aprendieron a usar el sistema legal, así como las concepciones europeas de género y su política para su provecho; nuevos conversos al catolicismo que invertían su escaso dinero y bienes para financiar sus ritos funerarios y de mujeres que surgieron del empleo doméstico para convertirse en empresarias, propietarias e incluso dueñas de esclavos. Pero, a diferencia de estudios previos, la autora ubica estas historias en el contexto de la vida de los hombres y mujeres de todos los grupos étnicos pues sólo al insertarlas al interior de su contexto social es posible identificar los roles de género y de la etnicidad (Graubart 2007, 7).

Por otro lado, la autora propone que las fronteras étnicas tampoco fueron inamovibles y rígidas;<sup>36</sup> por el contrario, sugiere que desde un inicio las ciudades estuvieron étnicamente integradas; que este no fue un proceso que se consolidó siglos más tarde, como lo han sugerido otros estudios y, que esta integración alcanzó a todos los sectores urbanos, tanto aquellos destinados a la habitación y uso de los hispánicos como aquellos habitados por los plebeyos. Este proceso sería el efecto de la transformación comercial que implicó la llegada hispánica al Nuevo Mundo que provocó la generalización de mercados y la circulación de productos entre América y Europa, entre las ciudades americanas y entre pequeños pueblos andinos indígenas; mercados y comercio que solamente hispánicos no habrían podido satisfacer (Graubart 2007, 9). El ubicar tanto la integración étnica urbana como la inserción mercantil a mediados del siglo XVI e inicios del XVII (y no en el siglo XVII como otros

---

<sup>35</sup> Para el caso de Quito, ver el trabajo de Christiana Borchart de Moreno (2010).

<sup>36</sup> Por cierto, Graubart (2007, 8) aclara que la categoría étnica no estaba determinada biológicamente, sino culturalmente.

estudios lo han hecho), califica a este periodo como el que ofrece mayor flexibilidad y oportunidad para aquellos que no eran miembros de las clases conquistadoras gracias a que estos espacios aún eran ambiguos y en el que tanto las identidades de género y étnicas aún estaban en proceso de formación (Graubart 2007, 9).

Otro argumento de Graubart es la utilización de la cultura material para el análisis social y económico; se trata de averiguar cómo los miembros de distintos grupos étnicos hacían uso de elementos “propios” de otros grupos para dar significado a su relación en un orden social cambiante; en un mundo basado en estructuras sociales híbridas o transculturales que reflejaban los actores actuantes, americanos, hispánicos, africanos. Para ello, define hibridez como: “The term encompasses both the actions of accommodation to the demands of colonial society and also the material effects of those actions, and this hybridity was an organic response by groups and individuals to their changing environment” (Graubart 2007, 20). Se trata de comprender cómo el uso del vestido, por ejemplo, tenía un significado en el orden social, y cómo este era usado por los actores coloniales de manera consciente para demarcar ese orden y mundo social y cultural. Es decir, busca describir cómo las mujeres indígenas se acomodaron a los cambios, pero también “imaginar” cómo debieron experimentarlos (Graubart 2007, 22).

Así, luego de seguir la ruta de hombres y mujeres indígenas desde las zonas rurales hacia las ciudades, la autora se pregunta por cuáles eran las identidades más importantes para estos actores coloniales (Graubart 2007, 122) y para ello propone utilizar la moda y el vestido como una clave importante para entender la estructura de las sociedades pues permite importantes percepciones; analizar cómo un conjunto de personas se viste y qué utiliza para vestirse, así como estudiar cómo es vista por los demás y a sí misma se constituye en una clave para pensar sobre los conceptos de etnicidad; el vestido se convierte así en un instrumento para analizar las diferencias sociales, pues ha sido un signo de esas diferencias, y en cómo estos actores de estratos inferiores lo utilizaron para crear esas diferencias sociales y no solamente ser objeto de esa diferenciación (Graubart 2007, 123).

La “creolización del guardarropa” o la elaboración por parte de un sector medio de las urbes de un “lenguaje creolizado de la apariencia”, en lugar de ser interpretado como una aculturación, más bien daría cuenta de que estos hombres y mujeres no percibían sus identidades étnicas como estáticas sino como maleables y creativas (Graubart 2007, 156).

Sus hallazgos le permiten concluir que las mujeres indígenas supieron lidiar, aceptar, moldear, negociar formas de obtener poder, aunque fuese limitado, a través de rutas como la migración, el trabajo asalariado, el sistema legal, la Iglesia católica. Por ejemplo, queda en evidencia la multiocupación de las mujeres como formas de supervivencia desde varias fuentes, a diferencia de los hombres que tenían más oportunidades de acceder a empleos fijos como aprendices; el uso del sistema legal para sus fines y necesidades particulares, tanto de hombres como de mujeres; así como formas distintas de participación religiosa. Si bien el estudio de Graubart enfatiza el análisis de las condiciones económicas y laborales, la economía tributaria, las leyes coloniales, las organizaciones religiosas, como “bastiones” de la experiencia cotidiana, como “fixed forms” (citando a Raymond Williams), también se ocupa de manera relevante de dilucidar las “estructuras de sentimientos”, es decir, de abordar cómo los hombres y mujeres del siglo XVII vivieron los cambios que el arribo hispánico supuso.

Sin embargo, la conclusión más relevante de la autora es la referida a los procesos de identidad e identificación que se produce en el primer siglo de la Colonia: “ethnicity was a slippery concept,<sup>37</sup> defined culturally for the most part, but with deep suspicion that visual cues were not always revelatory of the truth” (Graubart 2007, 192), un concepto que combinaba discursos de pureza de sangre y discursos culturales, y que tiene relación con la invención de nuevas identidades y las formas y palabras con que las poblaciones indígenas trataron de distinguirse del genérico “indios”, utilizado para nombrarlos por la política ibérica: los subalternos retuvieron sus diferencias prehispánicas pero también inventaron nuevas formas de distinguirse: se volvieron caciques y cacicas de acuerdo a las definiciones coloniales; pallas e incas de acuerdo al pasado cuzqueño; don y doñas de acuerdo a las formas de nombrar de la nobleza hispana; solaleros por ser poseedores de solares urbanos, ladinos por hablar castellano, indios criollos por ser hombres y mujeres cuyos lazos surgieron en las

---

<sup>37</sup> Cope (1994) inspira los estudios de Kimberly Gauderman y de Karen Graubart por medio de su estudio de la ciudad de México entre mediados del siglo XVII e inicios del XVIII. En éste, Cope sostiene que la literatura tradicional sobre la conquista se basó en una distinción básica: indios – hispanos, entre conquistados y conquistadores y que esta dicotomía y el “éxito” de los conquistadores informó los análisis de la época. Por el contrario, el autor propone no conceptualizar a los grupos subordinados como receptores pasivos de la ideología de la élite. El ejemplo de cómo fueron retrabajados los elementos de la religión permitirían pensar, más bien, en una “adaptación creativa” (1994, 5) y, en este sentido, propone concebir la cultura como un terreno en disputa en la cual los miembros de todos espacios de la vida se involucran en el proceso de manejo y construcción de la realidad social (1994, 5). De manera similar a como lo establece Graubart, los “indios” mexicanos intentan escapar a las formas homogéneas de nombrarlos, aludiendo a sus identidades localizadas y nombrándose como tales. Por tanto, para este autor “ethnic status is not fixed permanently at birth, by official fiat, but constitutes a social identity that may be reaffirmed, modified, manipulated, or perhaps even rejected (1994, 5). A diferencia de Graubart, Cope sitúa la aparición de un sistema de castas (grupos producto del mestizaje en América) desde mediados del siglo XVII, mientras Graubart sostiene que la interrelación étnica en Perú fue más temprana.

ciudades y la cultura colonial antes que en las comunidades rurales: “This vocabulary was heteroglossic; words shifted meanings depending upon who was speaking... [t]he vitality of this language of belonging, its permutations in the documentary record, suggests that many groups of people needed to articulate their perceived places in this new society (Graubart 2007, 191).<sup>38</sup>

El trabajo de Graubart es pionero en introducir una perspectiva que, si bien pudo estar presente en análisis previos, no se había enfocado en los efectos que la construcción de la identidad había supuesto para los hombres y mujeres y cómo esto afectó sus prácticas económicas, jurídicas, comerciales, sociales. En este sentido, se inició una nueva trayectoria de estudios de género en la historia en América Latina en la que la identidad racial se estudia en relación con la construcción de género.

En resumen, las autoras revisadas invitan a cuestionar las formas tradicionales de pensar la construcción de las diferencias y, especialmente, a situarlas históricamente, lo cual significa tomar en cuenta el proceso global que el replanteamiento de las identidades significó para los actores involucrados.

En definitiva, en la época colonial no es posible hablar de igualdad, es imposible no pensar en ella como una sociedad estamental, como un periodo en que permanentemente se van construyendo las identidades y las diferencias, lo cual implica que las relaciones fueron negociadas, contenciosas y heterogéneas de acuerdo con el género, la etnicidad y el status.

#### **4. Historiografía de la Real Audiencia de Quito: género**

Un recorrido por la historiografía sobre matrimonio durante la época colonial en la Audiencia de Quito denota cierta escasez de estudios e investigaciones relacionadas con el tema señalado, aparte de los trabajos ya señalados de Gauderman y Black.

León (1996) analiza los matrimonios y la violencia conyugal en la ciudad de Cuenca, parte de la Audiencia de Quito, entre 1750-1800. Su trabajo parte de una concepción de género, es decir, conceptualizar las relaciones sociales entre hombres y mujeres como relaciones de poder antes que elaborar una historia de “mujeres”. Así mismo, la autora, sostiene que su estudio analiza las relaciones de género desde el discurso pues esta perspectiva le permite mantener los significados específicos sobre la diferencia sexual creados desde el lugar social

---

<sup>38</sup> También ver el análisis de los testamentos de mujeres indígenas de Quito de Salomon (1988).

concreto de hombres y mujeres, lo cual permite la ubicación evitar una confusión con significados contemporáneos (1996, 6).

León examina juicios de divorcio y anulación presentados por mujeres criollas de estratos altos, medios y bajos. La mayoría de los juicios entablados, las mujeres los perdieron. Inscribe el conflicto matrimonial en el contexto de las reformas borbónicas, época en la que se endurecieron las medidas de control moral sobre la población, en un intento por secularizar aquellos espacios de la vida social que habían sido dominio de la Iglesia católica. Este proyecto modernizador borbónico habría encontrado en Cuenca fuertes limitaciones, o mejor dicho, en lugar de producir una modernización laica, con menor control de la Iglesia católica sobre los asuntos relacionados con la sexualidad y el matrimonio, lo que se dio fue una modernización conservadora que reforzó un orden estamental que permitió la reproducción de grupos sociopolíticos cerrados (1996, 39).

En resumen, León encuentra para la segunda mitad del siglo XVIII que en Cuenca las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres estaban asentadas en una organización jerárquica social, política y cultural. Por tanto, las relaciones de género requerían de un engranaje que suponía la sumisión de la mujer bajo la autoridad del esposo. Sin embargo, la autora afirma que, a pesar de estas condiciones de sumisión, las mujeres podían ser sujetos de poder que cuestionaban esas relaciones asimétricas, así estas respuestas no llegaran al cauce legal; es decir, apelaban a tácticas en lo doméstico que se constituían en formas de cuestionamiento de la autoridad masculina (1996, 136).

Lavalle (1999)<sup>39</sup> analiza los juicios de disenso presentados en la Real Audiencia de Quito, los cuales se dan en el marco de la expedición de la Real Pragmática (1778-1818). Como se ha señalado, esta normativa intenta evitar los matrimonios desiguales y, en principio, se podría pensar que ésta fue pensada para impedir los procesos de mestizaje. Sin embargo, Lavallé encuentra que la alusión a desigualdad racial o étnica no es el argumento en la mayoría de estos juicios de disenso, sino más bien una desigualdad económica o social, es decir, de ocupación, de “rango social” (1999, 21) o, finalmente, de acusaciones de conductas no

---

<sup>39</sup> Lavallé ha analizado el tema del divorcio y nulidad para el caso de Lima para la segunda mitad del siglo XVII, en el que concluye que los juicios “remiten a una humanidad dominada y a menudo sufrida, que pertenece más bien a las gran masa de los silenciosos –mejor de los silenciados- de la Historia” (Lavallé 1986, 462). Sin embargo, afirma que las fuerzas de cohesión social, tales como la Iglesia católica, dejaba “espacios de cuestionamiento”.

aceptadas, como alcoholismo, concubinato; también se podía aducir como razón para la desigualdad el ser hijo/a expósito/a.

En los casos de juicios de disenso en los que sí se alude a una diferencia racial, Lavallé afirma que ésta se refiere, especialmente, a que “la parte adversa tuviera mezcla africana” (1999, 128), que supondría un “salto atrás” en las estrategias de blanqueamiento utilizadas por familias de estratos más bajos (1999, 128).

El análisis de este conjunto de juicios le lleva a Lavallé a concluir que las fronteras étnicas en la época virreinal eran porosas y que la Real Pragmática, si bien legitimó arraigados prejuicios, no logró imponer límites más impermeables y que lo étnico fue maleable, adaptable a las situaciones y a los consensos locales (1999, 135).

Así mismo, las diferentes sentencias emitidas permiten afirmar al autor que, si bien se aplicó la legislación sobre la necesidad de contar con el consentimiento paterno para el matrimonio, la aplicación en la Real Audiencia no fue sistemática y restrictiva (1999, 136). El análisis de Lavallé si bien toma en cuenta los aspectos de raza y de cierta manera de clase, deja de lado un elemento importante: el género. Es decir, su estudio no analiza si los juicios de disenso se presentan más por los padres de novias o de novios, o, por ejemplo, si las mujeres impedidas del matrimonio acuden o no a los tribunales a presentar querrela por el disenso de su padre. ¿Intervienen las madres en los juicios de disenso?

Estos juicios de disenso también son el material principal utilizado por Büschges (1997) para analizar las concepciones de honor en la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII hasta la Independencia. El autor, en primer lugar, analiza las dos fuentes del concepto de honor: la estamental y la virtud. En base a ello hace un recuento de las “voces” o formas de alusión al honor, ya sea estamental como de virtud que encuentra en los juicios. Este recorrido le permite argumentar que el honor como forma de distinción social, estamental es la noción que predomina en los juicios de disenso. Sin embargo, el autor encuentra críticas a ese concepto de honor por parte de los “actores” de esos juicios, quienes apelan al honor como virtud, de acuerdo a los cánones eclesiásticos que no impiden el matrimonio por “desigualdad”. El autor no encuentra mayores alusiones al honor de las mujeres, aunque sostiene que éste generalmente estaba asociado al comportamiento sexual.

En resumen, el interés de Büschges es afirmar que el concepto de honor estamental está vigente en el siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito<sup>40</sup> y, discutir con Patricia Seed sobre si el concepto de honor como virtud era o no un concepto al mismo tiempo estamental. Refuta además la tesis de Seed que propone que el honor estamental se desarrolla más bien a finales del siglo XVIII como efecto del desarrollo mercantil – capitalista.

El tema del control de la moral pública es abordado por Borchart de Moreno (2006) quien comprueba cómo durante la aplicación de las reformas borbónicas se incrementa el número de juicios y el número de presos y presas, así como las penas impuestas por delitos que tenían que ver con lo que se consideraba la “moral pública”: concubinato, amancebamiento, infidelidad y también por el incumplimiento con las obligaciones religiosas: confesión y el guardar las fiestas.

Esta misma autora, posteriormente, en el año 2010 analiza la vida de dos mujeres, una mercader y otra que participa en las primeras etapas de la Independencia. Se trata de dos historias de vida que, según la autora, se convierten en espejos para mirar la vida de muchas mujeres en la época colonial. Esta obra se inscribe en la línea de las historias de mujeres que intentan dar cuenta de la vida cotidiana como forma de adentrarse en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas de una época determinada.

El recorrido por la historiografía sobre las relaciones de género o, específicamente, sobre el matrimonio y los juicios de anulación, divorcio, disenso durante la Audiencia de Quito es corto. Esta investigación, por tanto, busca llenar este vacío historiográfico desde una perspectiva que permita dar cuenta de las complejidades de las relaciones en el mundo virreinal quiteño; de las relaciones entre hombres y mujeres, de las relaciones de hombres y mujeres de distintos status socioeconómicos y de las relaciones de hombres y mujeres de distintas clasificaciones raciales; se trata de analizar las relaciones intergrupos e intercategorías y no solamente al interior del grupo social definido de acuerdo a la categoría de análisis.

---

<sup>40</sup> “... acerca de la trascendencia y función social de «las leyes del honor» he intentado responder mostrando la base primordialmente social o, mejor dicho, estamental que tuvo el concepto del honor en el distrito de la Audiencia de Quito. Al lado de rasgos más bien individuales y de componentes de virtud y a pesar de algunas críticas de la mentalidad predominante, el concepto del honor era la expresión de la distinción y exclusividad social, o sea de la reclamación de tal posición social, perteneciente en su esencia a un grupo social y, ante todo, a los nobles o a personas que reclamaban tal status” (Büschges 1997, 78).

## 5. Conclusiones

Esta preliminar revisión sobre los debates alrededor de las formas “estado” y alrededor de las formas de la diferencia, género y raza llama la atención sobre un primer elemento clave: la necesidad de analizar los distintos procesos de organización social, económica, política, cultural, religiosa y demás sobre la base de los conceptos vigentes para la época respectiva. Se ha analizado cómo se dieron las formas de gobernar de la monarquía hispánica tanto en los territorios europeos como en algunos casos de los territorios de ultramar. Esta revisión ha permitido poner en evidencia que la monarquía española se organizó mediante formas descentralizadas de gobernar; y que estas formas además supusieron una permanente negociación con las poblaciones locales y sus formas consuetudinarias de organización de lo político, legal, social y cultural. Por tanto, en la monarquía española, al decir de Owens (2005, 7), “There was no ‘absolutism’, no ‘state’, no ‘bureaucracy’”.

Esta postura crítica sobre el carácter de la monarquía española ha informado los debates sobre el rol de las mujeres y las relaciones hombres y mujeres durante el periodo colonial. Una forma absolutista de estado, basada en un sistema patriarcal, con el rey a la cabeza de ese sistema, habría permeado a las formas de organización de la vida social y, sobre todo, a las relaciones de las mujeres con el contexto en general y, especialmente, en las relaciones familiares. La revisión de los debates alrededor del patriarcado como concepto organizador de estas relaciones da cuenta que al desmontar la calidad absolutista del “Estado” español, y en esta medida, su carácter patriarcal, también se cuestiona la vigencia del patriarcado como el elemento analítico vertebrador de las relaciones y del rol de las mujeres en la Colonia.

Al igual que en el caso de las discusiones concernientes al estado, las y los autores revisados apelan a la necesidad de examinar las relaciones de hombres y mujeres y el rol de las mujeres de acuerdo con categorías, conceptos, formas de denominación vigentes para la época sujeta de análisis. Esta revisión, además de cuestionar la utilización del concepto de patriarcado, demuestra la necesidad de partir de una definición clara sobre qué y cómo se genera el concepto, y de ligarlo a las formas de orden y de control vigentes para la sociedad en su conjunto y para las mujeres en específico. Y, por otra parte, los estudios aquí analizados, especialmente los de Seed, Gauderman y Black permiten ver cómo la aplicabilidad del concepto de patriarcado no es útil para todo el periodo colonial; Seed ubica el inicio del patriarcado para el siglo XIX en México; Gauderman de manera similar para Quito, mientras que Black extiende este periodo de no aplicabilidad del concepto para inicios de la República

en la Audiencia de Quito; sería solo con la instauración de los conceptos de libertad e igualdad fundantes de las repúblicas que se pone en vigencia el eje articulador del patriarcado.

Otros rasgos importantes de los análisis aquí revisados tienen relación con el concepto de etnicidad y de status. Como lo plantea Seed, la llegada de los hispánicos a América generó un “nosotros” y un “otros” homogéneos; sin embargo, estas demarcaciones no fueron rígidas y así como las relaciones entre hombres y mujeres fueron objeto de negociación, contienda, conflicto, aceptación, de la misma manera las fronteras étnicas y de status fueron porosas y campo de permanentes negociaciones, apelaciones, tal y como lo ponen en evidencia los trabajos de Gauderman, Graubart, Mangan, Burns. No hubo “una” identidad indígena, sino unas y así en los demás estamentos sociales: parafraseando a Stern, podríamos decir que los hombres y las mujeres indígenas, mestizas, criollas y toda la gama de identidades e identificaciones hicieron uso de la estrategia de “pluralizar” las identidades como una manera de negociar, retar, cambiar relaciones desiguales de poder.

Por otra parte, este repaso inicial sobre cómo abordar el análisis de las diferencias y desigualdades, de las identidades, y las similitudes, se ha enfocado, básicamente, en dos aristas: la raza y el género. En el caso de los aportes al análisis de las relaciones de desigualdad y diferencia basadas en la *raza*, Fisher y O’Hara (2009a) también parten de una perspectiva crítica de las aplicaciones del concepto de raza, así como del de identidad en los análisis históricos y proponen un concepto alternativo de identidad que lo definen como un punto nodal en el que no prima ningún elemento sobre otro en la conformación de las desigualdades, sino que interactúan clase, raza, género u otros; por otra parte, proponen que este concepto anuda dos aspectos de los procesos identitarios: el proceso subjetivo y el proceso institucional y que es indispensable el análisis de los dos como partes constitutivas.

La literatura revisada interroga a otro elemento crítico: ¿estas formas de las desigualdades y de las diferencias eran construcciones locales o globales? Para los autores revisados, la construcción de un “mundo atlántico” tiene que tomar en cuenta el papel de América Latina en esa creación, tanto en cuanto a las relaciones de género, como a las de raza. ¿Qué significó para ese mundo la incorporación de sujetos diferentes y desiguales? ¿Cómo se pensó y se puso en práctica esos sentidos de la diferencia? Es decir, los autores y autoras apelan a des-provincializar el mundo atlántico e incorporar la historia del “nuevo mundo” y de sus actores y actrices en ese mundo atlántico.

Esta revisión aporta al objetivo inicial en varios sentidos: pensar en la problemática alrededor del matrimonio en la Audiencia de Quito supone pensar en instituciones y en discursos normativos y también en prácticas de los sujetos –hombres y mujeres; supone que estos discursos y sus prácticas son procesos informados globalmente pero, al mismo tiempo, responden a las dinámicas contextuales del poder; y, finalmente supone pensar las relaciones de género y de raza como relaciones que crean la desigualdad y la diferencia y, en este sentido, es necesario analizar cuáles son los sentidos que se crean, se atribuyen y se sienten sobre lo que es ser mujer, hombre, indio, mestizo o blanco.

## **6. Capítulos**

Una vez realizada esta revisión historiográfica y conceptual, el siguiente capítulo hace una revisión crítica sobre el Concilio de Trento pues éste fue un punto de quiebre en relación con las normativas referidas al matrimonio y especialmente para los territorios ultramarinos del imperio hispánico. En primer lugar, se revisan las normativas generales y las definiciones del Concilio en general y los debates sobre cómo interpretar este concilio en la historia de la iglesia, y, posteriormente, aquellas que se refirieron a la aplicación en la América Hispana. Esta revisión es contextualizada por medio de literatura que analiza el matrimonio, su normativa, su aplicación y los diversos conflictos alrededor de éste, tanto en la metrópoli imperial como en los territorios ultramarinos de América, especialmente México y los Andes.

El siguiente capítulo analiza litigios por amancebamiento. Cada uno de los casos es analizado desde una doble perspectiva: el del caso individual, en el cual se van construyendo los personajes particulares de la historia, y al mismo tiempo cada caso como parte de un escenario en que los personajes desempeñan ciertos roles ya prescritos y esperados pero donde también se encuentran aquellos que desafían esos roles y que permiten construir diferentes y cambiantes narrativas sobre el amancebamiento y, a través de éstas, sobre las relaciones sociales que informan esos discursos.

El análisis de los casos permite proponer que el amancebamiento era una práctica tolerada tanto para hombres como para mujeres, de diferentes status, de diferentes razas. El amancebamiento es perseguido cuando se rompe algún tipo de acuerdo social implícito que lo hacía tolerable y cuando esto sucede tanto hombres como mujeres son castigados por este delito. Es decir que, frente a la literatura que propone que las mujeres eran especialmente castigadas y perseguidas por amancebadas y concubinas, este capítulo propone que los

hombres son tanto o más perseguidos por amancebamiento debido a la ruptura de algún tipo de acuerdo o como excusa para la persecución política de los hombres.

El siguiente capítulo analiza las disputas que se presentan ante las autoridades por hechos violentos y por los efectos que éstos causan. Al separarse por “sevicia”, las mujeres quieren salir de relaciones violentas, pero al mismo tiempo van a alegar que es obligación de sus maridos mantenerlas mientras presentan el pleito y, además, van a lidiar por no perder sus bienes y propiedades. Seguramente, muchas de ellas no formaron parte de su dote; sin embargo, reclamarán por ellas como parte de su contención a relaciones de “mal vivir”. El argumento de este capítulo es que las causas de mala vida, de malos tratos iniciadas por mujeres tienen un contenido económico. Es decir, las disputas por la mala vida ciertamente tienen como objetivo principal salir de relaciones violentas y, al hacerlo, las mujeres contienden también por ser actoras económicas al reclamar por las dotes, por los alimentos, por litis expensas. No se trata solamente de ser protegidas de sus esposos y mantenidas por ellos, sino que buscan disponer de sus propios bienes, de sus propios recursos, de lograr defender su patrimonio, ya sea que este se componga de haciendas, o de vestidos y ropa de cama, o como veremos en uno de los casos, de defender su capacidad de trabajo para poder mantenerse. Reclamar por la sevicia es también reclamar por el caudal.

El último capítulo analiza los casos de disenso presentados a partir de la expedición de la Real Pragmática de 1776 sobre matrimoniales desiguales. Se busca analizar cómo se construyen las diferencias de clase, de género y de raza en estas causas matrimoniales. Los juicios analizados permiten proponer que las desigualdades que se disputan se construyen en la práctica y cotidianamente sobre la base de un conjunto de elementos que combinan tanto las discursivamente establecidas (leyes, instituciones), como las relaciones sociales del día a día entre los actores y con el entorno socio-político y económico; la diferencia, que implica siempre relaciones de poder, se construye más bien como identidad. Efectivamente, los distintos discursos que se despliegan a lo largo de los juicios buscan comprobar la “desigualdad” o cuestionarla por medio de códigos que combinan un status de inferioridad, de desigualdad de acuerdo a un sistema clasificatorio socio-racial Schwaller (2010), pero también económico y de género.

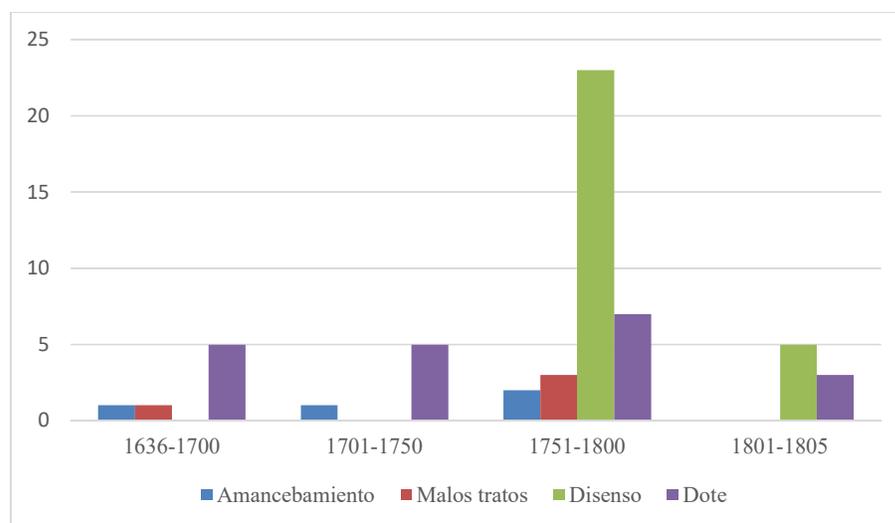
Por tanto, más bien se podía pensar que para fines del siglo XVIII, la Real Pragmática no buscó impedir un proceso de mestizaje ya consolidado, sino más bien que éste podría haber significado que las categorías antes claramente definidas se hayan ido difuminando (español,

indio, negro, mestizo) y, por tanto, se hace necesario aludir a los ancestros para demostrar la desigualdad y vincular este origen con la clase, por medio de los oficios, por ejemplo. Es decir, que se hizo necesario, en términos de Schwaller, acudir a un lenguaje de la diferencia que dé cuenta del proceso social y cultural. En todo caso, se nota que se ha producido un proceso de acumulación por parte de ese amplio grupo que se podría calificar de mestizo: en los dos juicios analizados, los novios –acusados de desiguales- poseen un cierto status socioeconómico, más bien se trata de un grupo ascendente.

## 7. Fuentes

Las fuentes que se utilizan en esta tesis provienen del Archivo Nacional del Ecuador, de las series Matrimoniales y Criminales y cubren todo el siglo XVIII, con alguno que otro caso del siglo XVII y del XIX. En la serie Matrimoniales, se ubicaron 107 expedientes relacionados con el objetivo de esta investigación. De estos expedientes, se clasificaron y sistematizaron 55 expedientes, referidos especialmente a disenso, malos tratos, dote y amancebamiento. Sin embargo, en esta serie están ubicados todos los casos de disenso, por tanto, fue de esta serie de donde se escogieron los casos que se trabajan en esta tesis.

*Tabla 1: Principales causas de litigios en Serie Matrimoniales (1636-1805)*

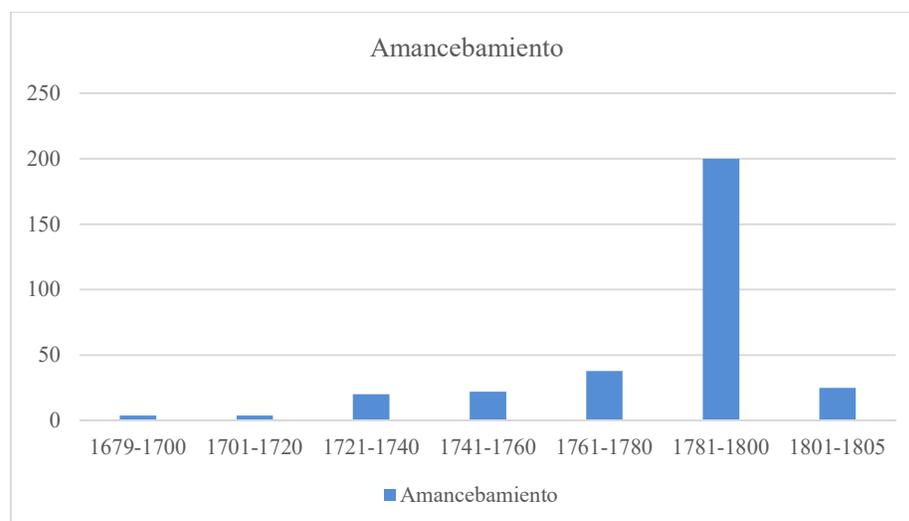


Fuente: Catálogo Serie Matrimoniales, Archivo Nacional del Ecuador.

Como se puede apreciar, a partir de la expedición de la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales, los casos de disenso son los que van a marcar el archivo de asuntos relacionados con el matrimonio. Estos casos crecen de manera significativa hacia finales del siglo XVIII. Otra característica importante de esta serie es el tema de la dote. Aunque su relevancia no iguala a la del disenso, son casos que atraviesan toda la época analizada.

En la serie Criminales, por otro lado, se encuentran los expedientes relacionados con amancebamiento en su gran mayoría, malos tratos o agresión física, los casos de homicidio del esposo/a, o del o la conviviente, los casos de estupro, de calumnias, especialmente. En esta serie se encontraron 422 casos afines al tema. En esta serie, están ubicados la mayoría de casos de amancebamiento. Como se puede observar, la causa de amancebamiento es la que prima en esta serie, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Tabla 2: Amancebamiento (1679-1805)



Fuente: Catálogo Serie Matrimoniales y Criminales, Archivo Nacional del Ecuador.

Los casos analizados fueron escogidos luego de revisar las clasificaciones archivísticas de cada una de las series, las cuales etiquetan los expedientes con una breve descripción de su contenido. Primero, se revisó esa etiquetación, luego el expediente y se lo calificó para su uso o no. Muchos de los expedientes desechados contenían escasa información sobre el proceso y, por tanto, se privilegió aquellos expedientes que pudieran dar idea de los procesos que había seguido la causa. En el caso de los expedientes sobre amancebamientos analizados en el capítulo 3, se intentó mantener la rutina de escoger un caso en cada década. Sin embargo, no siempre fue posible hacerlo pues no se encontraron expedientes lo suficientemente extensos que permitiesen crear una narrativa sobre el amancebamiento.

Como se podrá apreciar, la serie Matrimoniales combina documentos, expedientes de otras series, tales como la serie Criminales, la serie Civiles, o documentos de otros archivos, lo cual permite leer que los conflictos matrimoniales incluyen otros aspectos de vida social, política, económica y cultural. Si bien se sabe que hay una forma de clasificación de los archivos que depende de quien lee el expediente, la conformación de esta serie nos puede permitir pensar

que es un archivo también guiado por los y las protagonistas de las historias que aquí presento; formado por los casos de las personas que usaron las cortes para resolver sus vidas.

Como ya se ha mencionado, la lectura de los expedientes ha tomado en cuenta dos aspectos: la voz y la intermediación. El sistema legal hispánico se basó en la palabra escrita, lo cual significó que testigos y demandantes y demandados, autoridades vieran su voz inscrita en el papel. Este pasaje de la voz a la letra significó siempre la intermediación de un notario, de un escribiente y, por tanto, de que esa transformación de la voz a la palabra escrita pudiese suponer la inclusión de la subjetividad, de la interpretación, de la intencionalidad del escribano, del notario. Más aún en el caso de la población indígena que acudía a las cortes, muchas de ellas quichua hablantes. Por tanto, el análisis de los litigios aquí analizados no ha buscado “la verdad”, sino que éstos permitan dar cuenta de cómo se interpretaba, reinterpretaba y se cuestionaba la veracidad y de esta manera permiten construir un escenario para mirar la actuación de los hombres y las mujeres.

## **Capítulo 1**

### **El matrimonio: la iglesia y el estado**

#### **1. Entre el patriarcado y las diversidades**

En este capítulo se hace una revisión de las disposiciones que regulaban las relaciones matrimoniales en el periodo analizado en este estudio. El objetivo es que esta revisión permita poner en evidencia, en primer lugar, que el matrimonio, como cualquier institución social, ha sido objeto de disputas, controversias, negociaciones y conflictos, todos los cuales han estado relacionados con el tiempo histórico que lo contextualiza. En segundo lugar, se busca que esta revisión ponga en evidencia que, si bien las disposiciones eclesiásticas sobre el matrimonio pueden ser consideradas como un mecanismo de disciplina social, organizadas bajo nociones patriarcales, una perspectiva de género permite mirar que estas fueron permanentemente negociadas, inobservadas y acomodadas a las condiciones locales. Las propias disputas al interior de la iglesia, las diferentes formas de la labor pastoral, las dinámicas propias del imperio hispánico en ultramar permitieron abrir una brecha en la cual tanto hombres como mujeres negociaron y disputaron sus relaciones matrimoniales de acuerdo con su entorno social, político, religioso y cultural.

Esta revisión se realiza a partir del Concilio de Trento (1545-1563), pues de acuerdo con algunos autores (Lavrin 1989b; Gaudemet 1993; O'Malley 2013a, 2013b) éste fue un punto de quiebre en relación con las normativas referidas al matrimonio y especialmente para los territorios ultramarinos del imperio hispánico. En primer lugar, se revisan las normativas y las definiciones del Concilio en general y los debates sobre cómo interpretar este concilio en la historia de la iglesia, y, posteriormente, aquellas que se refirieron a la aplicación en la América Hispana. Esta revisión es contextualizada por medio de literatura que analiza el matrimonio, su normativa, su aplicación y los diversos conflictos alrededor de éste, tanto en la metrópoli imperial como en los territorios ultramarinos de América, especialmente México y los Andes.

#### **2. El Concilio de Trento**

Gregory (2012, 17) propone que el cristianismo occidental a inicios del siglo XVI muestra dos paradojas: la primera que combina una amplia tolerancia a diversas creencias y prácticas locales con afinados límites ortodoxos. Por tanto, una imagen homogénea y uniforme de un conjunto de prácticas “rigidly prescribed, strictly enforced, and closely followed is simply

mistaken” y la segunda gran paradoja es la combinación de deficiencias ampliamente criticadas con una devoción y dedicación laica sin precedentes, a punto de que este siglo se sitúa como el de mayor devoción en la historia de la cristiandad. Sin embargo, simultáneamente fue un periodo lleno de críticas a la corrupción y codicia clerical, superstición e ignorancia laicas y manifiesta pecaminosidad de los individuos; problemas que no pasaron desapercibidos y los cristianos eran presionados a vivir bajo los preceptos de la iglesia (Gregory 2012, 19).

Sin embargo, los recurrentes llamados a una reforma integral no fueron atendidos por la elite papal y eclesiástica: los príncipes-obispos veían amenazados sus privilegios y riqueza si alguna reforma implicaba temas como la simonía,<sup>41</sup> el pluralismo y los ingresos eclesiásticos. Ni siquiera los innumerables concordatos que se firmaron entre ciertos consejos de ciudades o principados y en los que se establecía el control jurídico sobre ciertos temas eclesiásticos, pusieron en cuestión las doctrinas de la iglesia (Gregory 2012, 21).

En consecuencia, la Reforma no fue un movimiento dirigido a las prácticas de la iglesia católica, sino que fue un rechazo a la verdad católica, a los reclamos de derecho de esa verdad por la iglesia romana; fue un cuestionamiento a la fundación misma de la iglesia basada en doctrinas falsas; cuestionaron que esta iglesia fuera la fundada por Jesús y desecharon muchas enseñanzas del cristianismo medieval. Para los reformistas, las deficiencias católicas eran síntomas de ese error fundante y, por tanto, era necesario volver a la Palabra de Dios en las escrituras, como la ley divina (Gregory 2012, 22).

Sin embargo, el significado de la Palabra de Dios sería el núcleo del desacuerdo entre los reformistas y, así, siendo quienes habían condenado la “interpretación” de las escrituras, se vieron envueltos en largas discusiones que condujeron a desacuerdos básicos entre las distintas “interpretaciones” que se dieron a las escrituras: como lo afirma Gregory, no se trataba de fundar una religión separada del resto de la vida humana sino “an institutionalized worldview that shaped all its domains”. Uno de ellos, el de la política. Por tanto, la hermenéutica de la Palabra de Dios ampliamente influyente fue aquella que tuvo apoyos políticos (Gregory 2012, 25).<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> La compra/venta de bienes espirituales por medios materiales.

<sup>42</sup> Al respecto, Bireley (1999, 49) sostiene que el primer periodo del Concilio de Trento se dedicó a emitir decretos doctrinarios. El primero de ellos se refirió justamente a las fuentes de la revelación divina, reconociendo dos: las Escrituras y la tradición, e insistió en el derecho de la Iglesia para interpretar la Escritura legítimamente.

Bireley (1999, 2), por su parte, argumenta que el catolicismo de la modernidad temprana fue la respuesta de la Iglesia católica a un mundo cambiante, el del largo siglo XVI (1450-1650), una respuesta que involucra al movimiento protestante; es decir que las llamadas Reforma y Contrarreforma son resultados de una sociedad y una cultura cambiantes a inicios del mundo moderno, y retomando la teoría de la confesionalización,<sup>43</sup> es decir, la organización y formación de las iglesias, como un paso decisivo en la modernización occidental y un factor determinante en la expansión del estado moderno, gracias a que estos credos religiosos alimentaron la unidad de los sujetos, imbuyeron un sentido de disciplina y de lealtad a la autoridad, analiza la emergencia de las iglesias del siglo XVI –Luterana, Anglicana, Calvinista, Anabaptista y la Católica- como las respuestas cristianas a los desafíos de una sociedad y cultura sumamente cambiante de la Europa moderna temprana (Bireley 1999, 6-8).<sup>44</sup>

O'Malley (2013a) sostiene que Trento debe ser vista como una historia tanto teológica y eclesiástica, como política y que si bien los desafíos presentados por Lutero significaron que en Trento se adopte una agenda doctrinaria, también hubo una agenda política, sostenida primero por Carlos V y luego por Fernando I, relacionada con reformas al interior de la organización eclesiástica.<sup>45</sup> La agenda doctrinaria estuvo marcada por aquellos temas de conflicto con los protestantes, la justificación<sup>46</sup> y los sacramentos. Así mismo, la reforma tuvo que ver especialmente con el papado, el episcopado y la pastoral y se trató, especialmente, de una reforma sobre la relación entre los sacerdotes y los obispados, la cual concernía de

---

El Concilio recomendó lecturas explicativas de las Escrituras en los mayores centros urbanos, así como en escuelas y, especialmente, entre los seminaristas.

<sup>43</sup> Bireley (1999, 7) señala la diferencia que establece R. Po-Chia Hsia entre confesionalismo, el proceso de formación de las iglesias, y confesionalización que hace referencia al rol jugado por las iglesias en la sociedad y especialmente en el surgimiento del Estado.

<sup>44</sup> Laven (2013, 3-4) critica la tesis de la confesionalización vista como la era de la reforma y como la fase preparatoria para el apareamiento del estado moderno pues argumenta que esta tesis es una sobre simplificación ya que hubo mayor variedad y mayor fractura en las identidades religiosas; que no se debe exagerar el poder de los papas, obispos, concilios para ejercer control sobre la conducta humana; tampoco exagerar la firmeza de la alianza entre la iglesia y el estado; que la autoridad sin mediación de príncipes y prelados sobre el pueblo fue raramente ejercida y que aquellos sin poder también debieron ser tomados en cuenta y que el cambio religioso fue contingente y caótico y no un camino rápido al mundo moderno.

<sup>45</sup> Al respecto, véase Prospero (2008), quien sostiene que la historia del Concilio no tiene que ver tanto con los temas doctrinales y religiosos, sino con “que seguía sin resolverse una gran cuestión externa al concilio mismo: la del poder en Europa y en Italia”, que involucraba a los planes hegemónicos de Carlos V, la monarquía nacional francesa y los estados territoriales alemanes, en medio de los cuales el papado jugaba con una estructura estatal y con poder financiero sólido (2008, 47).

<sup>46</sup> La doctrina de la justificación se refiere al “acto por el que Dios hace pasar al hombre del estado de pecado al estado de gracia”, discusión angular entre protestantes y católicos: para los protestantes, la sola fe es la que justifica la obtención de la gracia divina, mientras que para los católicos, luego del bautizo, es necesario mantener una serie de sacramentos y mediante las obras (Prospero 2008, 59-63). Ver también O'Malley (2013b).

manera directa la forma y efectividad de las labores pastorales; es decir, lo que se buscaba era “efectividad pastoral” lo que significaba que obispos y curas se transformaran en verdaderos “pastores de rebaños” y no únicamente en recolectores de beneficios, tal y como había estado ocurriendo hasta el momento; y, se insistió en la necesidad de residencia permanente en los obispados y parroquias. Por tanto, el Concilio fue tanto doctrinario como pastoral (O’Malley 2013a).

En relación con el sacramento del matrimonio, en el Concilio de Trento hubo consenso con respecto a considerarlo un sacramento instituido por Cristo y reconocer la autoridad de la Iglesia para imponer impedimentos sobre su celebración. Sin embargo, varios aspectos de éste fueron objeto de intensos debates: uno de ellos, el del matrimonio clandestino, a pesar de que éste ya había sido prohibido en el concilio de Letrán en 1215, pero la Iglesia había seguido reconociéndolo. El problema teológico que suponía la clandestinidad del matrimonio tenía que ver con que si el consentimiento mutuo constituía el sacramento, cómo la Iglesia podía declarar nula una unión consentida; ¿tenía la Iglesia el poder de interferir e imponer una condición de validez que cuestionaba el intercambio de votos hecho por la pareja, hecho constitutivo del sacramento?; ¿podía la Iglesia declarar los matrimonios clandestinos inválidos cuando había aceptado ya a pesar de estar prohibidos? (O’Malley 2013a, 225).

La resolución al debate está contenida en el decreto conocido como *Tametsi*<sup>47</sup> establece que la Iglesia no reconocerá como válido ningún matrimonio que no se celebre ante un sacerdote y, al mismo tiempo, condena el consentimiento parental como una condición para la validez del sacramento. Los cánones emitidos de acuerdo con el *Tametsi* si bien tienen que ver especialmente con las regulaciones eclesiásticas del sacramento, también revelan una de las preocupaciones centrales del Concilio sobre este sacramento: que este sea celebrado de manera libre, prohibiendo de esta manera la presión de cualquier tipo que se pudiese ejercer sobre las parejas, especialmente de los padres, pero también matrimonios consumados a la fuerza, como en el caso de raptos (O’Malley 2013a, 226-227).<sup>48</sup>

De acuerdo a Gaudemet (1993), la Reforma no solo fue el quiebre de la unidad del mundo cristiano, sino que también significó un momento crucial en la historia del matrimonio

---

<sup>47</sup> “No single provision of the entire council affected the Catholic laity more directly than *Tametsi*...” (O’Malley 2013a, 226).

<sup>48</sup> De acuerdo con O’Malley (2013a, 229), el tema del celibato del clero no fue un tema directamente tratado en el Concilio a pesar de que éste fue uno de los problemas que disparó la crítica de los reformadores. Solo dos cánones se refieren al celibato, condenando la posibilidad de contraer nupcias por quienes habían hecho votos de castidad.

occidental pues impulsó a que su legislación sea observada una y otra vez en el concilio de Trento (1545-1563), el cual, en principio, se realiza como reacción al proceso de Reforma pero también como reelaboración de las doctrinas relativas al matrimonio, entre ellas el consensualismo, la clandestinidad, las cuales habían sido objeto de críticas y sobre todo, de inobservancia por parte de los católicos (Gaudemet 1993, 324).<sup>49</sup>

Pero, este proceso se genera en un ambiente en el que el protestantismo había ido desconociendo especialmente la noción de sacramento del matrimonio, es decir, se trataba de una crítica teológica, la cual se acompañó de un rechazo jurídico al denunciar “los peligros de la clandestinidad, la transformación de los esponsales en matrimonio mediante la *copula carnalis*, la excesiva extensión del impedimento del parentesco y la interpretación demasiado rigurosa de la indisolubilidad” y rechazar las soluciones del derecho canónico, dando lugar a nuevas disposiciones que regirían los matrimonios protestantes. En general, en la doctrina protestante se refuerza la práctica de los esponsales, es decir, la promesa de matrimonio, pero ahora éstos debían ser realizados habitualmente y, sobre todo, se establecía la diferencia con el matrimonio; se insistió en el consentimiento paterno y se criticaba a la iglesia católica por haber reducido su importancia y el incumplimiento de este requisito en el protestantismo fue causa de nulidad; se mantuvo el impedimento por parentesco rebajándolo al tercer grado; se estableció la prohibición de matrimonio con quienes “no procedían del catolicismo”, uniones que serían nulas y podrían tener sanciones penales.<sup>50</sup> El tema del divorcio causó discrepancias entre los pensadores protestantes; mientras Erasmo solo admitía el divorcio en caso de adulterio, Lutero fijó cuatro causales: el adulterio, la impotencia, la negativa al deber conyugal y la “deserción maliciosa”, es decir el abandono de la esposa por largo periodos que deje sin recursos a la esposa. Solamente las causas de adulterio y deserción maliciosa subsistieron en la doctrina luterana (Gaudemet 1993, 315-322).

---

<sup>49</sup> De acuerdo con Gaudemet (1993, 306) entre el siglo XII y XV, “la doctrina canónica del matrimonio se fue perfilando, precisando, uniformando”, sin embargo, durante este mismo periodo, se daban una serie de hechos contrarios a lo establecido por el canon matrimonial: matrimonios clandestinos, matrimonios impuestos, abandonos, etc. que permanentemente eran denunciados y juzgados, aún en los sermones. Por otro lado, empieza un proceso paralelo: a partir del siglo XIII, las autoridades seculares (reyes, príncipes) trataron de recuperar su jurisdicción sobre las causas matrimoniales, “sobre todo en las demandas de separación”; y, se debate sobre la calidad misma del matrimonio calificándolo de contrato lo que implicaba llevarlo al terreno de lo secular. Para el autor, a mediados del siglo XIV y a partir de este debate, “Se había abierto una brecha en el monopolio eclesiástico y esa brecha se fue agrandando” (Gaudemet 1993, 307).

<sup>50</sup> El derecho canónico católico permitía estas uniones mixtas solo bajo dispensa pontificia, pero permanentemente se recordaba esta prohibición (Gaudemet 1993, 320).

El Concilio de Trento se realiza en este contexto y sus objetivos fueron “corregir en determinados puntos el derecho anterior, defender la doctrina católica de las tesis protestantes y reaccionar contra el laxismo de las costumbres” (Gaudemet 1993, 324). Así, el concilio pondrá especial énfasis en reafirmar el carácter sacramental del matrimonio, en la indisolubilidad, el consentimiento y el papel de los padres.<sup>51</sup>

El primero de ellos no generó debate alguno y se reiteró ese carácter ya consagrado en un concilio anterior, el de Florencia. En relación con la indisolubilidad, en dos cánones se prohíbe el divorcio de manera explícita; no se aceptó causales como aquellos contemplados por los protestantes y en el caso de adulterio, aspecto que más debate generó se redactó un canon que se movía entre no ser causal de divorcio y respetar los usos de algunas iglesias regionales o locales.

Los aspectos relacionados con el consentimiento, la publicación de las amonestaciones y la celebración del matrimonio están tratados en el canon conocido como *Tametsi* y que ha sido considerado como el producto más relevante del Concilio. El consentimiento paterno enfrentó posturas radicales entre quienes planteaban la nulidad de los matrimonios que se realizasen sin ese aval y aquellas que defendían la libertad individual. Finalmente, y también como forma de distanciarse de las decisiones protestantes, se mantuvo la validez del matrimonio sin consentimiento paterno, aún cuando al mismo tiempo se afirme que la iglesia “siempre ha detestado y prohibido” estas uniones.

El siguiente conflicto por resolver se refería a la clandestinidad y por ella, al rompimiento de la palabra de casamiento; es decir, era necesario establecer cuándo iniciaba el matrimonio como tal, si desde la palabra o desde la consumación carnal de éste. Para evitar que el matrimonio clandestino fuera la excusa para contraer nuevas nupcias públicamente, se reinstauró la obligatoriedad de las amonestaciones las cuales debían ser hechas en la parroquia por tres domingos consecutivos y el matrimonio solo podía celebrarse si no había oposición a éste.

Y, finalmente, se regula sobre el carácter público del matrimonio: éste debía realizarse frente al cura párroco y con dos o tres testigos; el matrimonio que así no se realizase sería considerado nulo. Sin embargo, el tema de la clandestinidad del matrimonio y su validez o no,

---

<sup>51</sup> Para el debate sobre considerar el Concilio de Trento como reacción a la Reforma, véase O'Malley (2000; 2013b) y los artículos compilados en el libro editado por Bamji, Janssen y Laven (2013).

tenía que ver, por un lado, con que ésta era una práctica presente en el mundo católico y, por ello mismo, había sido condenado por los “herejes” (protestantes). Por tanto, a la elite católica reunida en Trento no le interesaba asemejarse a las doctrinas y críticas propuestas por los protestantes. Y, por otra parte, al haber sido una práctica antigua, si bien constatada y denunciada por la iglesia católica, pero que no había sido objeto de normas doctrinarias o canónicas hasta Trento, enfrentó posturas más conservadoras de las prácticas tradicionales (no a la nulidad de los matrimonios clandestinos) y quienes veían las posibilidades de abordar la clandestinidad como un tema de disciplina católica aunque nunca de dogma (Gaudemet 1993, 326-333).<sup>52</sup>

En todo caso, para Gaudemet lo que queda claro del proceso tridentino es que para el momento, “La era del monopolio eclesiástico había pasado a la historia”, no solo por el pleito católico-protestante, sino porque “el Estado que se iba consolidando con el triunfo de las monarquías absolutas, y aún de derecho divino, consideró que en adelante era función suya legislar y juzgar sobre el matrimonio” (Gaudemet 1993, 333). O’Malley (2013b, 257), por el contrario, afirma que el decreto *Tametsi* “tuvo el efecto de poner el matrimonio bajo la égida de la iglesia hasta un grado desconocido al momento”.

### **3. Hispanoamérica – Trento: el matrimonio**

En relación con el Concilio de Trento, sus debates y disposiciones y, al mismo tiempo, su aplicación en Hispanoamérica,<sup>53</sup> Ghirardi e Irigoyen (2009) analizan, en primer lugar, el debate al interior de la iglesia con respecto al momento de la formación del vínculo matrimonial: para los teólogos, inspirados en la tradición jurídica romana, era el *consensus*, el consentimiento de los esposos, el que realizaba el sacramento, mientras que para los canonistas de Bolonia era la *cópula*, la consumación carnal la que establecía el vínculo. Sería este debate el que cualificaría el matrimonio en los siglos siguientes y que se refiere a

---

<sup>52</sup> Bireley señala que la declaración de la sacramentalidad del matrimonio influyó profundamente la vida de los creyentes y enfatiza en lo ya señalado por Gaudemet (1993) sobre la prohibición de los matrimonios clandestinos, la necesidad del libre consentimiento de los novios y el que se celebre siempre frente a un cura y dos testigos, así como la reducción de los impedimentos basados en la consanguinidad o afinidad (Bireley 1999, 55).

<sup>53</sup> O’Malley (2013a) sostiene que uno de los énfasis del Concilio de Trento estuvo en los obispos y los pastores pero que, a pesar de ello, uno de los aspectos del catolicismo, más aún, del ministerio pastoral católico del siglo XVI, más significativos e importantes fue la intensa actividad misionera que empezó con las conquistas españolas y portuguesas que empezaron a finales del siglo XV y que se mantuvieron hasta el XVI, al respecto de lo cual el concilio “no dijo palabra” (2013a, 21). Estas, entre otras, serían, de acuerdo con el autor, las significativas ausencias del concilio. Ditchfield (2013), en el mismo sentido, analiza cómo se implementó el concilio, cuáles fueron sus límites geográficos y, especialmente cómo se implementó en los territorios de ultramar para argumentar que la inclusión del catolicismo misionero significa indagar en la forma de construcción de una religión global.

(...) las distintas etapas por las que atravesaba el vínculo matrimonial. De este modo, cabe hablar de *matrimonium initiatum* para los esponsales, son las “palabras de futuro”, mero intercambio de consentimientos; *matrimonium ratum* para las “palabras de presente”, momento en que quedaba creado el vínculo; y *matrimonium consummatum* para la unión sexual, cuando pasaba a ser indisoluble. Se fusionaban así las teorías consensualistas y copulativas (Ghirardi e Irigoyen 2009, 243).

El Concilio de Trento intentará reforzar tanto las partes dogmáticas como disciplinarias referidas al matrimonio y, para ello, optará por un juego entre el endurecimiento de ciertas disposiciones y, al mismo tiempo, ciertas indefiniciones como en el caso del consentimiento paterno, como ya se ha visto. Sin embargo, para Ghirardi e Irigoyen (2009, 245), Trento consolida el control sobre la sexualidad y el matrimonio de parte de la iglesia, objetivo que habría sido compartido tanto por protestantes como por católicos. Éste es el sentido del argumento: la consolidación de la iglesia, a través del Concilio, como la institución destinada al control de la sexualidad, del matrimonio, de las familias y, en definitiva, de la sociedad;<sup>54</sup> propuesta que contradice a Gaudemet que sostiene que luego de Trento, la hegemonía eclesiástica sobre el matrimonio se tambalea.

Ghirardi e Irigoyen (2009, 246) ven que las herramientas dispuestas por Trento van destinadas a ese fin, al del control, aún más, es la iglesia la “que proporcionaba el ser social”, a través de la implantación de los libros parroquiales, pues éstos eran los que dotaban de identidad a las personas. Así mismo, proponen que Trento se erige como el sistema moral encargado del control de la sexualidad, puesto que la inquisición se haría cargo de casos de bigamia o de desviaciones a las normas tridentinas. La iglesia, además, se enfrentaría a los grupos familiares: mediante la política de los impedimentos frenaba el establecimiento de lazos endogámicos familísticos, pero paradójicamente, “mediante la necesaria dispensa” y burlar la norma restrictiva, acababa por convertirse

---

<sup>54</sup> Villaseñor Black (2001) analiza cómo la divulgación pastoral sobre el matrimonio estuvo acompañada de un acervo pictórico desarrollado en España y Nueva España, que buscó situar el rol masculino de San José y, por tanto, del rol del esposo en el matrimonio, a partir del Concilio de Trento. Como lo señala la autora, antes del Concilio, la imagen de San José habría sido marginal en las composiciones pictóricas. “The Church's Counter-Reformation ideology of marriage was taught and enforced in the Americas in a variety of ways. Images such as the ones examined in this article served as a prime mechanism. The Spanish Church also spread the ideas of betrothal and marriage laws through catechism, preaching, and confession” (2001, 665). Al respecto de cómo el Concilio de Trento tuvo influencia en el arte y en la creación de las imágenes religiosas, véase O'Malley (2013b) y, en general, el volumen editado por Hall y Cooper (2013).

en el principal mecanismo regulador y controlador del orden social” (Ghirardi e Irigoyen 2009, 247).

En relación con el libre consentimiento, el respeto al libre albedrío y que Trento no estableciera la nulidad para los casos de matrimonios no consentidos por los padres, Ghirardi e Irigoyen (2009, 247) plantean que esta es una muestra más de cómo el poder de la iglesia se consolida, de cómo “la Iglesia se presenta como la verdadera hacedora del orden social, por encima de padres, de grupos de parentesco, incluso de gobiernos”. Es decir, donde otros estudios (Seed 1988; Lavrin 1989b) plantean que el principio del libre albedrío que inspiraba las normativas de la iglesia católica, a diferencia de la protestante, impidió la consolidación de un régimen patriarcal, para esta autora, este mismo principio consolida el poder de la Iglesia como ente regulador y moralizante.

Imolesi (2012) debate con “las posturas esencialistas” respecto del proceso de colonización en América, tanto de aquellas que mantienen la imposición como de las que interpretan como un proceso de permanente resistencia indígena y, en consecuencia, propone que la Iglesia en la época colonial “interactuó” con las poblaciones indígenas en un movimiento de acomodamiento tanto de los discursos, prácticas y normas eclesiásticas como de las indígenas: “Sin negar en lo absoluto la evidente violencia que el proceso de colonización implicó, proponemos que la dinámica del contacto cultural modificó la conciencia y el accionar tanto de los colonizados como de los colonizadores” (Imolesi 2012, 10) y utiliza la instauración del matrimonio cristiano en América para ilustrar este proceso porque éste, a diferencia de los otros sacramentos, tiene relación directa con temas como la sexualidad, la familia, la parentela, ámbitos de muy diversas prácticas y creencias por los distintos pueblos y sociedades, y en esta medida representó permanentemente un desafío para la iglesia católica, la conciliación de una doble condición: una institución divina y terrenal (sacramento y contrato). Esta doble condición, según la autora, sitúa al matrimonio como un campo “para dar cuenta de fenómenos globales, como son los múltiples efectos de los contactos culturales en situaciones de dominación colonial” (Imolesi 2012, 10).

En este sentido, la autora sitúa el tema del matrimonio en un contexto global de cambios, relacionados con la reforma y contrarreforma, el concilio de Trento, el establecimiento mediante bula papal de la “humanidad” de los indios de América y también lo sitúa en un contexto de debate sobre las dudas que el contacto con los indígenas de América supuso para el pensamiento ibérico y para el mundo cristiano. Según la autora, fue la llegada a México lo

que provocó una discusión intensa sobre el matrimonio indígena y, al mismo tiempo, sobre su condición humana. El núcleo del debate fue las prácticas de poligamia y cómo reconocer la legitimidad de los matrimonios, pues mientras algunos reconocían las prácticas nativas como formas de matrimonio, otros argumentaban su ilegitimidad pues no se ajustaba a las normas católicas. Según la autora, el pensamiento religioso que imperaba en el siglo XVI no consideraba la poligamia como un elemento que anulase las uniones: “Con variantes, predominaba el pensamiento tomista acerca de que la poliginia no atentaba contra la ley natural sino sólo contra los *segundos principios* ya que el hombre no está sujeto a la monogamia salvo en virtud del bien de sus hijos, lo cual requería de armonía entre padre y madre” (Imolesi 2012, 30).<sup>55</sup>

Esta postura teológica con respecto al matrimonio se relaciona con la necesidad de reconocimiento del status humano de los indios y el rol de la iglesia en la cristianización de esta población. Es así que en la Bula *Altitudo divini consilii* de 1537 se dispensa que quienes tuvieran muchas mujeres, escogiesen una para contraer matrimonio canónico y así mismo se eximía de guardar ciertos impedimentos matrimoniales tales como los grados de consanguinidad y afinidad, que significaron una reducción de “dos grados con respecto a la normativa eclesiástica” (Imolesi 2012, 33), lo que supuso desempolvar una tradición medieval, aplicada en población no cristiana, que reconocía el contrato matrimonial como válido y legítimo sino atentaba contra el derecho natural y si se celebraba según las normas y costumbres; es decir, la experiencia previa con pueblos “gentiles” y, aún más, las mismas prácticas matrimoniales no canónicas persistentes en Europa informaban las prácticas y normativas que se aplicaban en América en el siglo XVI (Imolesi 2012, 34).

Imolesi (2012) sitúa al matrimonio como uno de los elementos claves de disputa entre la Iglesia Católica y los postulados de la Reforma y propone que es indispensable tomar en cuenta esta disputa para comprender la reacción de la Contrarreforma en relación con el

---

<sup>55</sup> Gonzalbo Aizpuru (1992) ya argumenta que las *Siete Partidas* recogen este debate y reconocen el matrimonio tanto el de origen natural como su categoría de sacramento. Así mismo, propone que en esta disputa se impuso el enfoque tomista y que éste fue trascendental para la evangelización del Nuevo Mundo pues se reconocía el matrimonio de los indígenas como “válido y legítimo”, señalando que era el vínculo afectivo el que le daba ese carácter de validez y anulando las relaciones conyugales por intereses políticos, económicos o por “simple lujuria” (1992, 697). Por otro lado, la ley civil (las *Siete Partidas*) reconocía otras formas de convivencia como el contrato de barraganía y es más, en muchos casos lo recomendaba, y el cual debía realizarse con solemnidad y públicamente (1992, 698). Para la autora, si bien desde Trento se establece el matrimonio canónico como la base de la legislación familiar, éste debió enfrentar “numerosas disposiciones civiles, que continuaron en vigor, a despecho de las nuevas normas y que se referían a aspectos tan importantes como las herencias, las tutorías, las condiciones y circunstancias de donación de arras y dotes... La complejidad de las argucias legales sirvió para salvar la distancia entre la práctica y el paradigma consagrado por los códigos” (1992, 701).

matrimonio. Según esta autora, ya en el siglo XII, “el matrimonio se convirtió en un acto esencialmente eclesial” en el que contrato y sacramento se funden: es decir, “el sacramento es el contrato mismo elevado a la dignidad de rito eficaz de la gracia” y señala que a partir de este momento, la Iglesia fue la única con poder jurisdiccional sobre esta institución, en un contexto en que se disputaba el control de la nobleza entre el Estado y la Iglesia, lo que hace comprensible las disposiciones referidas a los impedimentos para contraer matrimonio relacionados con el parentesco (Imolesi 2012, 57).

Lutero rechazaba el celibato de los sacerdotes, así como las disposiciones canónicas que establecían parentescos prohibidos para el matrimonio, argumentando que ninguna de éstas se establecía en la Biblia, es decir, se disputaba la “interpretación” de la “palabra de Dios”, lo cual tenía que ver además con cómo se alcanzaba la salvación: para Lutero solo a través de la fe, mientras que para los católicos tenía que ver con el uso de la gracia divina, la cual está relacionada con el ejercicio sacramental y, en consecuencia, con el matrimonio. En este contexto, la reafirmación de la sacramentalidad del matrimonio y su carácter indisoluble en el Concilio de Trento, según Imolesi, es una respuesta a los postulados de Lutero y, por otra parte, las disposiciones sobre la necesidad de realizar el matrimonio de manera pública, es decir, la condena a los matrimonios clandestinos, tiene que ver con la necesidad de visibilidad que requiere la Iglesia católica de una comunidad de fe, y que Trento se encarga de poner en ejecución (Imolesi 2012, 58-61).

En relación con la evangelización cristiana en América en general y en concreto, la incorporación del matrimonio católico entre las prácticas indígenas, señala dos etapas en este proceso: la primera evangelización, desde la llegada europea hasta la realización de los concilios en América después del de Trento (1580) y, un segundo momento que tendría que ver con la aplicación de Trento, la evaluación de las tareas evangelizadoras del primer periodo (la duda), y con “el incremento de la centralización y el ejercicio más fuerte del Patronato real” (Imolesi 2012, 91). La primera estaría caracterizada por un afán de encontrar cómo ajustar las prácticas religiosas de los pueblos americanos con las del cristianismo antes que una mera política de tabla rasa; un periodo en que las órdenes tendrían autonomía y la pastoral se realizaba básicamente por medio de la liturgia, sin un claro objetivo de someter a los

indígenas a los sacramentos, utilizando además medios pictóricos, la música y cantos en idioma nativo (Imolesi 2012, 92).<sup>56</sup>

Sin embargo, esta primera etapa dió como resultado que la poligamia, por ejemplo, siguió siendo una práctica entre los nativos, tanto caciques como del pueblo común, lo cual fue interpretado por la Iglesia y el Estado como un proceso laxo que debía ser remediado. Para la autora, este remedio viene de las disposiciones del virrey Toledo y sus reformas políticas, sociales y tributarias (1569) y citando a Tandeter, afirma que “la evangelización se confundió con el conjunto de políticas puestas en acto para la construcción del sistema colonial maduro” (Tandeter, citado en Imolesi 2012, 96) y, en consecuencia, no se puede analizar estas políticas de manera separada.

Las reducciones fueron la forma adoptada por Toledo como una forma de nucleamiento de la población nativa y al mismo tiempo como una forma de legislación más prescriptiva relacionada con las prácticas religiosas no cristianas: la idolatría, el amancebamiento, la poligamia.

Esta política de Toledo iría acompañada de la realización del III Concilio Limense (1583-1605)<sup>57</sup> y que según Imolesi sellaría la pastoral de la era colonial, concilio que además estaría marcado por la presencia jesuita, y fruto del cual fue un corpus pastoral, entre los que se cuenta un confesionario para curas de indios en quechua, castellano y aymara, traducciones que se relacionaron con el afán expresado ya en Trento de evitar las traducciones y de llevar el proceso evangelizador en la lengua de los evangelizados. Además, una serie de sermones del Concilio Limense, se referían exclusivamente al matrimonio, con especial referencia a la poligamia, la indisolubilidad del matrimonio y el adulterio, en clara alusión a las prácticas nativas (Imolesi 2012, 97-109). Sin embargo, todas estas políticas de control tanto del Estado

---

<sup>56</sup> Al respecto, véase Durnston (2007, 29), quien citando a Estenssoro Fuchs sostiene que la primera evangelización estuvo caracterizada por una diversidad de prácticas pastorales que fueron flexibles y poco centradas en la catequesis formal, por una mínima administración de los sacramentos aparte del bautizo y por una gran apertura a la apropiación de las formas culturales nativas y la terminología religiosa. Esta etapa llegaría a su fin por un amplio programa de uniformización que implementó la ortodoxia de la Contra Reforma y sus demandas de una completa instrucción catequística y un régimen completo de sacramentos para todos los cristianos. Las reformas tridentinas se centraron en la vida de los laicos y en la administración de los sacramentos, lo cual buscaba desvanecer las diversidades en las prácticas religiosas e imponer normas comunes y una autoridad centralizada tanto sobre el clero como sobre los laicos. También, ver Poska (1998) para el caso de España sobre la aplicación de Trento a nivel local.

<sup>57</sup> Para Ditchfield (2013, 28-29), este Concilio es el Trento de las Américas. Sobre la importancia de este concilio en el proceso de evangelización en el virreinato de Perú, véase Durnston (2007, 86-104).

como de la iglesia fueron objeto de interpretación, de adaptación, de negociación permanente entre diversas concepciones tanto eclesiásticas, como civiles y de las poblaciones nativas.

Para sustentar su argumento, la autora analiza un conjunto de dispensas concedidas por el obispado de Charcas para la realización de matrimonios “impedidos” por las disposiciones canónicas, especialmente referentes a los grados de afinidad en matrimonios entre indígenas, aunque también entre indígenas y españoles o entre indígenas y mestizos. Este conjunto de dispensas le permiten afirmar que el matrimonio se constituyó en un espacio de negociación en el que la necesidad de mantener el orden social o de garantizar las alianzas políticas necesarias para el gobierno permitió que la norma canónica no se aplicara a rajatabla, pero también un instrumento que las poblaciones andinas, y también las mestizas y peninsulares utilizaron para reafirmar su status, para establecer relaciones sociales mediante el parentesco o para normalizar relaciones de hecho (Imolesi 2012, 159).

Latasa (2005) reafirma la importancia de Trento para el sacramento del matrimonio y analiza cómo la reforma y los cánones fueron incorporados por la Iglesia en América a través de los obispados erigidos en su territorio, que para el año de 1563 eran 27. Los decretos de Trento fueron publicados en Lima en octubre de 1565 y según la autora, esto dio “un nuevo impulso al movimiento conciliar que se había iniciado con el I Limense (1551-1552)” (Latasa 2005, 239), y, efectivamente se celebraron varios concilios posteriormente, siendo los II y III, los concilios postridentinos más importantes (2005, 239); concilios y sínodos que fueron los encargados “de adaptar con precisión el derecho canónico general a las situaciones propias de cada diócesis” (2005, 240), las cuales, en su mayoría, tuvieron que ver con la aplicación del matrimonio entre españoles, indígenas y los esclavos negros.

De esta manera, por ejemplo, en relación con el requerimiento de las amonestaciones, se insistió que fueran cumplidas por todos, pero especialmente por los indígenas, por la aparente “frecuencia con la que incurrían en la bigamia, e incluso en la poligamia... llevó a establecer que no se les permitiera casarse fuera de su parroquia” (Latasa 2005, 245). Pero, por otro lado, hubo una simplificación del trámite del matrimonio para los indígenas. Así, por ejemplo, si bien no se redujo el número de amonestaciones, el sínodo de Quito de 1594 estableció que una podía hacerse en día de fiesta y las otras durante la catequesis y no necesariamente las tres en días de fiesta. También, para el caso del matrimonio de indios, en la práctica, las amonestaciones fueron reemplazadas por las indagaciones que hacían los párrocos de indios sobre el origen de los contrayentes (Latasa 2005, 246).

Así mismo, un elemento que presentó problemas para su aplicación, tanto entre españoles, como indígenas y negros, fue el consentimiento expresado en las amonestaciones de las dos partes involucradas y en consecuencia se estableció en el concilio de 1613 que para las amonestaciones estuviesen presentes las dos personas (Latasa 2005, 247-249).

Otro aspecto que fue de especial regulación fue la cohabitación prematrimonial pues difícilmente se respetaba el plazo de seis meses entre la amonestación y la velación, es decir, entre la promesa de matrimonio y la celebración de éste. En consecuencia, se procedió a celebrar los dos momentos en el mismo día, regulación que fue expedida para los indígenas pero que también se aplicó a los negros y a los pobres.

La confesión y comunión previas al matrimonio, así como el no cobro de derechos a los indígenas y el fiel registro de éstos fueron aspectos que se insistieron en los concilios y sínodos peruanos (Latasa 2005, 249-252).

La misma autora, Latasa (2016), analiza los concilios y sínodos y juicios eclesiásticos que se llevaron a cabo en el virreinato del Perú para analizar la fricción entre dos principios que estaban en juego en la celebración del sacramento: el principio del libre consentimiento de las partes, sostenido y pieza fundamental de Trento y consentimiento paterno; tensión que de acuerdo a Trento debería siempre resolverse por el lado de la libertad de los contrayentes. Sin embargo, en 1566, se estableció que los novios deben evitar el matrimonio sin el consentimiento parental, lo cual abrió el camino para que se tratara de imponer la voluntad de padres, parientes y señores por sobre la de los novios (Latasa 2016, 14).

La autora busca argumentar, primero, que por medio de los concilios y sínodos celebrados en el virreinato peruano, se buscó adaptar las disposiciones canónicas al mundo andino y que, al mismo tiempo, éstos fueron producto de la misma práctica pastoral, lo que los convierte en un material que no solamente se refiere a lo teórico de las disposiciones canónicas, sino que tiene un fuerte contenido práctico que permite comprobar que la libertad de elección fue el principio que rigió en la aplicación de la normativa canónica en relación con el matrimonio en el virreinato del Perú (Latasa 2016, 16).

El tema del libre consentimiento fue especialmente importante y tema de varias normativas en los concilios de Lima y en los sínodos de las audiencias, pues según el concilio de Trento, la libertad para el matrimonio es la piedra angular del sacramento, lo cual era permanentemente

inobservado pues tanto indios como negros eran forzados a casarse por orden y presión de sus amos.

La publicación y divulgación de las disposiciones emanadas en los concilios y sínodos fue una de las estrategias para asegurar la aplicación de éstas; además de una permanente preocupación por la correcta aplicación de los mandatos eclesiales; así como se inculcaba la lectura por parte de los curas parroquiales de catecismos, confesionarios, tratados morales y de textos pastorales. Es decir, este conjunto de prácticas estuvo dirigido a proteger la libre elección matrimonial en el virreinato de Perú (Latasa 2016, 18).

Por ejemplo, el sínodo de Lima de 1613 estableció la obligatoriedad del mutuo consentimiento previo a la realización de las amonestaciones para los matrimonios de españoles, indios y negros, como una forma de evitar la publicación de las amonestaciones sin el consentimiento de las mujeres, ya que cuando esto ocurría, el matrimonio era obligatorio. Posteriormente, el sínodo de 1684 de Arequipa estipuló que el consentimiento de la mujer debía ser tomado frente a notario, como un lugar donde ella podía ser libre; pero, además, se estipulaba que el cura debía instruir a la mujer que la decisión debe ser libre y espontánea y que la Iglesia estaba para protegerla de cualquier opresión (Latasa 2016, 20).

Los sínodos posteriores, el de 1738 de La Paz y el de 1763 de Santiago de Chile insistieron en la necesidad de contar con el libre consentimiento de los contrayentes, pero especialmente de la mujer y siempre antes de la promulgación de las amonestaciones; conductas que no cumplieran con este requisito eran sancionadas con multas (Latasa 2016, 20).

Los principios de libre consentimiento también son contemplados en manuales pastorales y otras formas de literatura pastoral tales como el Perfecto Confesor, obra de un sacerdote criollo nacido en Quito, y publicado en 1641, en el cual se insiste en estos dos elementos centrales: consentimiento y libertad de elección (Latasa 2016, 21). En la obra de Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de indios*, publicado en 1668, de acuerdo con la autora, si bien no existe un apoyo claro a la libertad de elección, previene sobre la posibilidad de la nulidad del matrimonio si hubiese un “miedo reverencial”, es decir miedo hacia la autoridad paterna (Latasa 2016, 22).

Finalmente, la evidencia de algunos casos de expedientes eclesiásticos confirmaría cómo la Iglesia buscó defender el principio de libre elección y consentimiento, especialmente de las mujeres (Latasa 2016, 24-25).

Otro aspecto de especial preocupación en la Iglesia de la América hispana fue el uso de la coerción ya sea para forzar o prevenir ciertos matrimonios, especialmente entre indígenas y negros. En consecuencia, los concilios II y III de Lima prohibieron toda forma de coerción externa so pena de la máxima excomunión y, es más, se incluyó preguntas dirigidas hacia caciques y curacas para saber si habían forzado o prevenido matrimonios de indios bajo su autoridad. Posteriormente, en los sínodos realizados desde 1613 en Lima hasta 1688 en Santiago de Chile se tomaron medidas para insistir en la libertad de elección para el matrimonio de indios, negros, esclavos, sirvientes. Y, en el sínodo de La Concepción en 1744 se condenó a amos y señores por incidir en la libre elección de esclavos y siervos (Latasa 2016, 25-26).

En el *Itinerario para párrocos*, de la Peña también se refiere a esta práctica de encomenderos y dueños de esclavos como una forma de mantener a indios y negros bajo su jurisdicción, la cual condena argumentando que todo ser racional es dueño de su libre albedrío y es libre de practicarlo en el matrimonio (Latasa 2016, 27). Varios casos de disputas matrimoniales procesadas en la corte episcopal de Lima, presenta la autora para sostener su argumento del compromiso de la Iglesia con la libertad para la elección.

El tercer aspecto que la autora identifica como problemático para la libertad matrimonial es el de la integridad y unidad del domicilio matrimonial debido a que los amos, señores, encomenderos y dueños de esclavos forzaban muchas veces a las parejas a vivir separadas de sus respectivos esposos o esposas y, en consecuencia, algunos sínodos debieron condenar el abuso de estas personas y legislar a favor de la residencia común, especialmente entre indios y negros. Así, como lo registra la autora, en el sínodo de 1585 se condenó la práctica de tomar a mujeres indígenas de sus ayllus; en 1591, se ordenó que los indígenas que fueran a trabajar en las minas llevarán a las esposas consigo; en 1594 se estableció la excomunión para encomenderos y españoles de los Andes que se rehusaban de liberar a mujeres indígenas casadas para que fueran a vivir con sus esposos (Latasa 2016, 30). En sínodos posteriores, en las distintas audiencias de la América hispana, se tomaron resoluciones semejantes encaminadas a sancionar a los agentes que intervenían en la separación de indios y negros de sus respectivos esposos/as. Para la Iglesia, la preocupación por la no cohabitación matrimonial se debía a la posibilidad de que esta indujera a la cohabitación con otras parejas y al amancebamiento y, también, a la preocupación por el desamor que la distancia provocaría en las personas casadas (Latasa 2016, 31).

Igual preocupación y condena hacia las prácticas de separación de marido y mujer se expresa en algunos textos pastorales y en los casos de requerimientos presentados por la autora para sostener la preocupación de la Iglesia por la cohabitación de los esposos y la fricción de esta disposición con las prácticas de dueños de esclavos, encomenderos, amos y señores.

En conclusión, la Iglesia, de acuerdo con los concilios y sínodos realizados en la América hispana habría expresado una particular preocupación por el respeto de la libre elección matrimonial, el libre consentimiento y el respeto a la unidad familiar tanto entre españoles como entre indios, negros y demás *castas* (Latasa 2016, 36).<sup>58</sup>

#### **4. Contextualizando la normativa: género y patriarcado**

De acuerdo con A. Lavrin (1989b) el matrimonio no era la única forma de expresión de la sexualidad en América Latina, planteamiento que también sostiene Poska (2013). Sin embargo, para Lavrin (1989b), tanto la iglesia como el estado tenían intereses en regular la sexualidad y el matrimonio en la época colonial en América Latina pues a las dos instituciones les interesaba mantener el orden social; mientras para el estado las preocupaciones eran de orden terrenal, tales como las herencias y los beneficios de la parentela, para la iglesia, éstas se relacionaban con la salvación del alma y, en esta medida, el escrutinio eclesiástico era más amplio y más intrusivo (Lavrin 1989b, 3).<sup>59</sup>

Ahora bien, si ya el matrimonio como tal para los territorios centrales del imperio significó debates y contiendas, la conquista de América supuso más problemas para la iglesia y estado ibérico pues debió interactuar con formas diversas de concepción de la sexualidad y prácticas sexuales: debía buscarse una adaptación cultural de la conducta sexual y de los aspectos personales y sociales del matrimonio (Lavrin 1989b, 3).

---

<sup>58</sup> Un análisis sobre cómo se adaptaron los instrumentos de pastoral católica a las prácticas indígenas en la Nueva España se encuentra en De Zaballa (2015). De igual manera, De Zaballa (2016) utiliza 28 escritos pastorales producidos entre 1572 y 1789 en la provincia eclesiástica de México por clérigos seculares y regulares de distintas órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, jesuitas y de clérigos seculares con el objetivo de analizar las distintas soluciones que estos dieron a los desafíos que la práctica del sacramento matrimonial supuso entre los indígenas, las cuales no siempre estuvieron apegadas a las regulaciones canónicas, sino que se adaptaron a las situaciones que los curas debían enfrentar en sus parroquias. Sobre cómo la normativa tridentina fue adaptada localmente en otros aspectos, como por ejemplo el enclaustramiento de monjas y novicias, véase Lehfeltdt (1999). Para Gonzalbo Aizpuru (1992), los concilios provinciales de la Nueva España de 1565 y 1585, encargados de aplicar los principios de Trento, deben ser considerados como definitivos en la transición hacia la familia moderna, mientras que el periodo anterior, precontrarreformista, debe ser visto como un periodo de arraigo de las tradiciones medievales (1992, 702). Para el caso de España, y concretamente Galicia, véase Poska (1998).

<sup>59</sup> Debates posteriores critican esta separación entre los intereses de la iglesia y el estado; véase Ditchfield (2013), O'Malley (2000; 2013b) y Prospero (2008).

Después del concilio de Trento (1545-1563), las relaciones sexuales fueron reguladas por medio de las disposiciones contenidas en el Decreto *Tametsi* (noviembre 11 de 1563) el que estableció el ritual definitivo del matrimonio, el cual requería de testigos y la celebración por un clérigo. “*Tametsi* marked a watershed in canon law” (Lavrin 1989b, 6).

El Concilio de Trento estableció el formato del rito matrimonial. Una vez hecho esto, se debía inculcar en la población la naturaleza y los objetivos de las relaciones entre hombres y mujeres. Esta tarea fue pastoral y encargada a los obispos y a los curas párrocos por su cercanía cotidiana con la población. La confesión y la penitencia fueron dos herramientas claves para moldear las conciencias.

Los rituales y los cánones a seguirse fueron reforzados por medio de sermones y de la confesión y por obras confesionales y tratados de teología que fueron impresos durante los siglos XVII y XVIII y mediante los cuales se introduce la noción de pecado. Se desarrollaron catecismos y confesionarios con el fin de establecer la ortodoxia desde “la cuna hasta la tumba” (Lavrin 1989a, 48). Pero estas metas, no siempre se alcanzaron y siempre se mantuvo una brecha entre los cánones religiosos y el comportamiento concreto de las personas. Hubo adaptación, confrontación, cumplimiento y elusión en materia del comportamiento de las personas especialmente en los aspectos sexuales (Lavrin 1989a, 48).

El concepto post-tridentino sobre la conducta sexual mantuvo mucho de la dialéctica medieval de carne y espíritu como dos fuerzas antagónicas en permanente batalla (Lavrin 1989a, 49). Hombres y mujeres debían controlar sus cuerpos. Y la iglesia establecía reglas para guiar a la humanidad en esta guerra, pero la decisión o elección final siempre residía en el individuo, en su libre albedrío. “This stress on the freedom to choose between good and bad was central to the definition of sin” (Lavrin 1989a, 50). Por tanto, el pecado es el rompimiento consciente de las normas. Sin embargo, este puede ser absuelto a través de la confesión y la penitencia: el individuo reconoce su error y lo repara por medio de la penitencia.

Dada la importancia del libre albedrío, una de las tareas de la confesión era conocer si las acciones habían sido voluntarias o involuntarias como forma de establecer el pecado. El sexto mandamiento es el que más atención recibió en relación con los pecados “sexuales”.

La sexualidad aceptada, tanto en actos como en pensamientos, era aquella que se satisfacía solo al interior del matrimonio. Es más, los esposos estaban obligados a ejercer el amor

conyugal, era un deber satisfacer el deseo sexual del otro cuando éste fuera requerido. Negarse a ello era considerado pecado mortal. El acto sexual se convertía en un débito a pagarse, con pocas formas de escapar de este pago. Sin embargo, no es que se permitiera más allá de lo necesario en cuando a satisfacción sexual, pues la actividad sexual tenía un solo fin: la perpetuación de la especie humana. El Concilio de Trento no alteró la perspectiva patrística del matrimonio como una prevención o una cura a la concupiscencia. El matrimonio era pensado para servir a Dios, no para satisfacer apetitos (Lavrín 1989a, 53). Para las personas solteras, la solución era abstención y auto control.

En este contexto, la autora propone analizar el efecto de las reglas de la Contrarreforma en la Nueva España y encuentra que la clave para entender la relación entre las instituciones encargadas del control social y la comunidad es decodificar los términos de ese diálogo; por tanto, lo que queda claro es que se daba un proceso de negociación entre las normas y las prácticas cotidianas de la comunidad. “La manera en que la iglesia interactúa con aquellos que cuestionan o rompen sus normas morales es un elemento clave para entender su efectividad como mecanismo de control social” (Lavrín 1989a, 48; traducción propia).

Encuentra, entonces que en la Nueva España, se dieron muchos casos de relaciones prematrimoniales y un número elevado de hijos extramaritales, lo cual podía responder a que el inicio de relaciones sexuales dependía mucho de haber existido una “palabra de casamiento”, un arreglo que traía obligaciones tanto legales como religiosas, así éste no tuviese testigos. Esta palabra brindaba seguridad a las mujeres de las intenciones del hombre, pero también porque conocían de las implicaciones legales que ésta tenía; sabían que el matrimonio se iniciaba con esta palabra. Pero si ésta no se cumplía, y se había tenido relaciones sexuales, se provocaba la “pérdida de honor”, o el haber manchado el nombre de la familia, el status y quedaban pocas probabilidades de poder casarse.

Las expresiones utilizadas son de culpabilidad, de haber cedido a los deseos, a la deshonestidad; mientras hay, por el contrario, poca o nula presencia de testimonios que den cuenta de haber disfrutado y cuando los hay son expresados por los hombres.

El rompimiento de la palabra de casamiento, si bien en muchos casos generó demanda de las mujeres para su cumplimiento, también en muchos casos se aceptaba el pago de una dote como “precio” por esa virginidad; pero también, dado que la iglesia respaldaba el libre

consentimiento y existía la normativa de que ningún matrimonio se realizase a la fuerza, muchos hombres no cumplían su palabra respaldados en este principio.

Por otra parte, la autora encuentra que en general existe un escaso uso de la violencia para restaurar el honor de las mujeres; sin embargo, el respaldo masculino de las mujeres (hermanos, padre, parientes) tenía relevancia en la decisión final del hombre acusado de haber deshonrado a la familia. Se acudía también a la “condición” de la mujer para defenderla: debilidad, fragilidad de su sexo y su inclinación a romper la ley de dios (Eva). Sin embargo, las mujeres sabían o podían manipular estas instancias convirtiendo su condición en favorable; es decir, jugaban con esa figura paterna de la iglesia para obtener protección (Lavrin 1989a, 65).<sup>60</sup>

El secuestro y fuga de los novios fueron dos figuras a las que las parejas también acudieron, especialmente ésta última contaba con el consentimiento de los dos; de todas maneras, estos dos mecanismos eran fuertemente sancionados por las autoridades civiles y eclesiásticas.

Por otra parte, el adulterio era fuertemente sancionado; implicaba largas y tortuosas investigaciones; mientras el masculino era tolerado siempre y cuando se lo mantuviera con “discreción” y no se descuidara el cuidado de la familia; las mujeres aceptaban esa situación y en muchos casos preferían antes de un divorcio o separación. Los hombres eran exiliados del pueblo y las mujeres internadas en casas de recogidas o en depósito en casas privadas (Lavrin 1989b, 69), pero tampoco en estos casos, la violencia era un instrumento usado comúnmente para enfrentarlos.

Otra de las figuras de conflicto que la autora encuentra en los pleitos matrimoniales es la del “débito matrimonial” que se refiere a la obligatoriedad de acceder a las relaciones sexuales al interior del matrimonio. Esta debía ceñirse, en primera instancia, como objetivo último del matrimonio, a la procreación, y no al placer o a la lujuria. Las demandas de los esposos son más frecuentes quejándose de sus esposas que no cumplían con este “débito”; sin embargo, también se dan casos de mujeres reclamantes de que sus esposos no cumplían con la “vida maridable”.

En resumen, la autora comprueba que entre finales del siglo XVII hasta inicios del siglo XIX en México, funcionaba un patriarcado con límites. Es decir, el argumento relacionado con “la

---

<sup>60</sup> Al respecto, este argumento tiene conexión con el Stern (1995), sobre pluralización de los patriarcas.

mala vida” significaba el abuso de poder de los esposos, pero especialmente sobre las mujeres porque eran el elemento subordinado en la relación tanto matrimonial como en la sociedad. Las mujeres cuestionaban esos abusos pues se consideraba que si bien el marido tenía la prerrogativa del uso del castigo, la violencia no era validada. Habían ciertas tareas que el esposo debía cumplir al interior del matrimonio y su incumplimiento no era socialmente aceptado pues rompía el balance de jerarquías entre esposo/a.

Sin embargo, el papel de la iglesia en este conflicto subordinaba la felicidad y el disfrute a la indisolubilidad y a mantener la respetabilidad social. Y, en este contexto fue como se construyó la familia, la cual no era una institución uniforme, por el contrario, fue construida por medio de hijos extramaritales, adulterios, relaciones sexuales extramaritales, etc.

Y finalmente, la autora comprueba las permanentes tensiones entre la iglesia y el estado, las cuales van cambiando a lo largo de los siglos coloniales. En todo caso, mientras el estado reconocía la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio, jugaba para mantener los intereses económicos, sociales y políticos involucrados en la construcción de las familias. Una de estas tensiones se produjo alrededor de la libertad de elección. La Real Pragmática puede ser tomada como un punto de quiebre en esas tensiones pues se consolida una mayor incidencia del estado sobre la elección matrimonial la cual se conecta con el afán secular de consolidar elites por medio de los matrimonios “iguales”. “La Real Pragmática fue la expresión de un estado por mantener una elite social y garantizar su reproducción” (Lavrin 1989b, 18).

Poska (2013) propone que en la temprana edad moderna, tanto las autoridades seculares como las eclesiásticas coincidieron en consolidar la importancia del matrimonio en la sociedad y de los comportamientos masculinos y femeninos a su interior, lo que sin duda estaba destinado a infundir los ideales patriarcales. Estos objetivos fueron, más allá de las diferencias teológicas entre católicos y protestantes y sus respectivas autoridades, sostener que la autoridad patriarcal del marido al interior del matrimonio era un reflejo de la jerarquía divina. En consecuencia, a lo largo de los siglos XVI y XVII se implementaron una serie de tribunales, tanto seculares como eclesiásticos, para asegurar la disciplina social por medio del mantenimiento de las tradicionales expectativas de género tanto en las relaciones maritales como familiares (Poska 2013, 196).

Estos afanes se reflejaron en la producción académica dando lugar a la interpretación de que el matrimonio era una institución inflexible controlada en lo público por sacerdotes hombres y

políticos y por padres y esposos al interior de los hogares. Sin embargo, nuevas perspectivas que se han focalizado en las mujeres han cambiado esta interpretación y especialmente, han complejizado los debates y han reconceptualizado el papel de las autoridades seculares y eclesiásticas en la vida de hombres y de mujeres:

(...) we have exposed the contrary and conflicted experiences of both men and women as cultural norms and social, political and religious expectations clashed with individual desires. Official efforts to control marriage have become less about the imposition and enforcement of a set of patriarchal and hierarchical norms upon a submissive populace and more about contestation and negotiation... (Poska 2013, 197).

El efecto de estas nuevas reconceptualizaciones ha dado lugar a poner en evidencia varias fisuras y sobre todo han develado que este supuesto sistema patriarcal cerrado no funcionó como tal y que tanto las autoridades eclesiásticas como seculares debieron enfrentar, negociar, disputar con las creencias y con las prácticas concretas de las poblaciones, las cuales estaban alimentadas, además, por tradiciones culturales, muchas de ellas alimentadas por las mismas culturas religiosas previas.

En este sentido, entonces, se ha comprobado que el matrimonio era importante pero no tan central para todas las mujeres: no todas las mujeres se casaban debido a un sinfín de razones diversas relacionadas con el mercado matrimonial, por ejemplo, en lugares en que la migración masculina era alta; o con las expectativas de los padres de que alguna de las hijas se mantuviera soltera para asegurar su cuidado o simplemente porque las mujeres decidían permanecer solteras. Este conjunto de mujeres solteras no necesariamente vivía en la casa paterna y, por tanto, escapaba de su control y establecía una serie de relaciones sociales que iban más allá de las familiares lo que pone en evidencia que las únicas opciones no eran el matrimonio o el convento, por decisión propia y no como última alternativa.

Otro elemento que da cuenta de la debilidad del matrimonio es el alto rango de relaciones extramaritales: “Concubinage and consensual unions flourished at all levels of the social hierarchy despite ecclesiastical sanctions and secular punishments” (Poska 2013, 197), prácticas que dan cuenta de que los sentimientos de las personas actuaban como poderosos contrapesos a las normativas seculares y religiosas. Este tipo de relaciones se hicieron más evidentes aún en momentos en que los europeos viajan y exploran el planeta, momento en el que son estas relaciones las que se instalan y no el matrimonio eclesial (Poska 2013, 198).

Una característica que también resalta es que en la Europa de la modernidad temprana hay un juego diverso de estructuras familiares y que no es la familia nuclear patriarcal la única forma predominante: familias compuestas por viuda e hijos, por hermanos y hermanas, parejas del mismo sexo, familias con residencia uxorilocal ponían en entredicho las expectativas culturales.

Ahora bien, ciertamente las mujeres, quizás en su mayoría se casaban, y un rasgo que ha quedado claro es que las mujeres, en el matrimonio, tenían más capacidad de agencia de aquella que se le había adscrito bajo el paradigma patriarcal. Desde el inicio, desde la elección de la pareja, tanto hombres y mujeres encontraron estrategias para evadir las disposiciones patriarcales destinadas a seleccionar su pareja, por medio de la apelación al amor y por medio de los casamientos clandestinos. Por otro lado, la edad de matrimonio, en muchos casos había superado la minoría de edad, muchas mujeres vivían fuera de la casa paterna, lo cual permitía que las elecciones fueran propias. También, en muchos casos, los padres respetaban los deseos de los hijos e hijas; es decir, el vínculo afectivo jugó un papel en la aceptación de las decisiones de los hijos (Poska 2013, 199).

Y, este es otro de los énfasis que esta literatura remarca: el rol de los afectos al interior de la familia; su puesta en escena ha complejizado las comprensiones sobre la autoridad en la familia: el afecto matrimonial era deseado y esperado; las relaciones afectivas al interior de la familia y entre esposos no es un “invento” de la modernidad, sino que fue parte de las expectativas y experiencia de las parejas casadas. Por tanto, el afecto entre esposos ha formado parte de las parejas por largo tiempo. Ciertamente, el siglo XVIII será el momento cultural en el que se despliegue de manera definitiva la tendencia hacia el matrimonio afectivo, lo cual no desestima que antes también estuviese presente como un elemento importante tanto en la vida conyugal como en la elección de la pareja.

Pero no solamente se ha recobrado el rol de los afectos y de las emociones entre las parejas sino también entre padres e hijos y se ha analizado como tanto los padres como las madres llevaban a cabo tareas de cuidado tanto desde la infancia como cuando eran adultos: los testamentos son las fuentes que permiten dar cuenta de estas prácticas, las cuales no solo las ejercían las elites sino en general las personas de todos los estratos. Estas relaciones afectivas, por otra parte, servían para debilitar las tendencias patriarcales al interior de las familias (Poska 2013, 201).

Los estudios que se habían enfocado en el análisis de los textos prescriptivos tanto seculares como eclesiásticos argumentaron que la vida de las mujeres al interior del matrimonio y de la familia estuvo dominada por la autoridad paterna o del esposo, lo cual, ciertamente, fue el caso de muchas mujeres. Sin embargo, también las mujeres buscaron y pusieron en marcha mecanismos para evadir estas relaciones. Una de ellas fue justamente a través de su rol al interior de la familia, aquel que las prescripciones mismas definían pero que fueron utilizadas para posicionarlas de manera distinta: la administración de los bienes y de la casa, el uso y manejo de las conexiones familiares; así como el aporte que habían hecho al matrimonio redefinió su papel. Por tanto, queda en evidencia la incompatibilidad de las ideologías patriarcales con las realidades cotidianas y un importante efecto de reposicionar estos roles al interior de la familia ha sido reconceptualizar el rol de las mujeres fuera de ésta, en los espacios públicos y la sociedad civil (Poska 2013, 200).

Ahora bien, si bien las familias negociaban de manera exitosa las tensiones entre las expectativas culturales sobre la autoridad masculina y las realidades de la vida cotidiana, otras más bien se veían envueltas en conflictos que requerían la intervención de las autoridades seculares o eclesiásticas pues las mujeres mostraban poca disposición a mantenerse en relaciones sexuales o sentimentales insatisfactorias, de “mala vida” como lo señala Lavrin, y sus reclamos encontraron respuesta en las mismas estructuras legales que velaban por la autoridad masculina.

Esta incompatibilidad entre prácticas cotidianas y un ambiente normativo-discursivo patriarcalista significó una crisis de masculinidad, la cual provocó el uso de la violencia; es decir, el hombre acudía a ella como un recurso extremo cuando comprobaba su frustración ante la puesta en duda de su autoridad. Pero, como ya se ha afirmado, paradójicamente, esta violencia no necesariamente fue respaldada por el aparato legal o las autoridades que condenaban el exceso del uso de ella por fuera de los límites que tenían que ver con la protección de la familia (Poska 2013, 201-202).

En un contexto de promoción del matrimonio como símbolo del orden social y natural, su rompimiento tenía serias implicaciones para las autoridades seculares y eclesiásticas y, por ello, se buscaba prevenir su disolución, lo cual, obviamente, no siempre tenía éxito y, en esta medida, las parejas buscaban formas de salir de relaciones infelices. Opciones tales como el abandono especialmente usado por los hombres y separaciones formales usadas más por las mujeres estuvieron presentes para evadir estas relaciones insatisfactorias; pero, además, así

como se buscaban caminos para ingresar en el matrimonio por fuera de las prescripciones, también se lo hacía para salir de él, para lo cual se manipulaban las jurisdicciones sobrepuestas para sacar ventaja pues el divorcio era una opción complicada y de larga duración (Poska 2013, 202).

El adulterio fue una de las causas más frecuentes en los pleitos matrimoniales, lo cual permite ver que a pesar de la normatividad y de siglos de discursividades y de prácticas y de políticas destinadas a imbuir la castidad matrimonial, ello no logró refrenar las decisiones alimentadas por las pasiones.

En consecuencia, lo que queda claro como efecto de la inclusión de una perspectiva que inserta a las mujeres como agentes y como actoras es que el matrimonio y vivirlo fue tanto un proceso de negociación como de emociones y no solamente uno de dominación masculina (Poska 2013, 204).

## Capítulo 2

### *Amancebamiento público y notorio: hombres y mujeres en los juicios de amancebamiento*

#### 1. Introducción

Maria Martines de Sigüenza, en 1679, mujer legítima del Alférez don Thomas Pacheco y Abilles querrela a su esposo por el repudio que le ha hecho por Isabel de Montalban, su concubina, una querrela que dura cerca de siete años. En 1717, se inicia una causa de oficio en contra de Ignacio Xavier de Melo por estar en *ilícita amistad* con una mulata esclava Maria y su hija la esclava Isidora. En 1735, Anamaria Navarrete litiga contra el amancebamiento de su esposo Juan de Paredes con María de Salazar y así, durante todo el siglo XVIII podemos encontrar decenas de causas criminales seguidas por la acusación de amancebamiento, amistad ilícita, “mal trato”, adulterio.<sup>61</sup> Estas causas son el objeto de análisis de este capítulo, a través de las cuales se busca analizar ciertamente cómo se construyen las relaciones entre hombres y mujeres, a través de una mirada que permite ver cada uno de los casos analizados desde una doble perspectiva: el del caso individual, en el cual se van construyendo los personajes particulares de la historia, y al mismo tiempo a cada caso como parte de un escenario en que los personajes desempeñan ciertos roles ya prescritos y esperados pero donde también se encuentran aquellos que desafían esos roles y que permiten construir diferentes y cambiantes narrativas sobre el amancebamiento y, a través de éstas, sobre las relaciones sociales que informan esos discursos. Por otra parte, el análisis de estos casos permitirá mirar la aplicación de la ley, es decir cuál es el rol de la administración colonial en la prosecución de este delito.

En este sentido, el análisis de los casos permite proponer que el amancebamiento era una práctica tolerada tanto para hombres como para mujeres, de diferentes status, de diferentes razas. El amancebamiento es perseguido cuando se rompe algún tipo de acuerdo social implícito que lo hacía tolerable y cuando esto sucede tanto hombres como mujeres son castigados por este delito. Es decir, este capítulo propone que los hombres son tanto o más perseguidos por amancebamiento debido a la ruptura de algún tipo de acuerdo o como excusa para la persecución en el campo de la política y de la economía de los hombres, un rasgo que se mantiene constante a lo largo del periodo estudiado; es decir, el amancebamiento tolerado,

---

<sup>61</sup> Ver Tabla 2, Capítulo 1.

cuando hay conflictos en otros campos, se transforma en el causal principal de sanción de los hombres.<sup>62</sup>

Ahora bien, como ha quedado claro de la indagación en los archivos, el número de casos de amancebamiento que se procesan desde la segunda mitad del siglo XVIII, crece de manera muy significativa. Por tanto, es necesario preguntarse qué sucede en la Real Audiencia para que provoque este efecto en los juicios en general y, en los de amancebamiento en específico.

Al analizar quién o qué instancia inicia la causa en los juicios de amancebamiento, es claro que a partir de 1770 – 1780, las querellas iniciadas como “causa de oficio” son las que se incrementan significativamente. Es decir, las causas de amancebamiento son iniciadas por las diferentes autoridades asentadas en la Audiencia de Quito, así, hay casos procesados en Cuenca, Riobamba, Guayaquil, Chimbo, Otavalo, etc. Por tanto, este incremento en la actividad judicial sobre las relaciones de hombres – mujeres y, en general, de las políticas de vigilancia hace que el número de casos procesados aumente. Claro está, este aumento no necesariamente significa que hombres y mujeres, en este periodo, mantuvieran más relaciones de concubinato, sino que el control sobre la población y sobre las mujeres y los hombres se había convertido en una política de gobierno.

Borchart de Moreno (2004) señala que en el año 1782 fueron apresados 329 hombres y 127 mujeres, es decir un alarmante incremento de prisioneros comparado con años y décadas anteriores; obviamente, la autora sostiene que ello no significa que los índices de criminalidad habían aumentado dramáticamente, sino que este caso de casi haberse quintuplicado la población carcelaria tiene que ver con la política implementada por el presidente de la Audiencia de Quito Ramón García de León y Pizarro quien mantenía especial interés personal en los juicios, actitud que se correspondía con el espíritu de las Reformas Borbónicas de “orden y ley” (2004, 132). Black (2010) también identifica a este presidente como el actor clave en la implementación de las reformas borbónicas.

Por tanto, los distintos casos analizados más adelante, van a reflejar estos distintos momentos sociopolíticos y económicos que vive la Real Audiencia de Quito y cómo estas políticas van a

---

<sup>62</sup> Al respecto, Black en su análisis sobre el periodo 1765-1830 en la Audiencia de Quito, y especialmente sobre la política borbónica posterior a 1765, año de la Rebelión de los Barrios de Quito contra el monopolio estatal que instituyó el virrey de Nueva Granada, afirma que se implementó una política de vigilancia sobre los “cuerpos sexualizados” y que ello significó un incremento en la cantidad de arrestos por crímenes morales tanto de hombres y mujeres, aunque de manera distinta. Y sin duda, se hicieron más arrestos de mujeres que de hombres entre el periodo 1767-1770 (2010, 74-85). Véase también, Borchart de Moreno (2006).

afectar las relaciones y las acciones de hombres y mujeres, en este caso, especialmente frente a las causas de amancebamiento.

Ahora bien, el hecho de que en algunos de los casos analizados se ponga en evidencia la prosecución de hombres a hombres, tal vez permite pensar no solamente en cómo eran o no castigadas las mujeres, o analizar únicamente las voces de las mujeres ya sean como esposas o como amancebadas, sino que este rasgo encontrado en los archivos dirige el foco de atención a la relación entre hombres – hombres y hombres – mujeres y en tal sentido, entonces, es más oportuno analizar cómo se despliegan las disputas masculinas frente a sus pares y frente a las mujeres.

El juicio de amancebamiento, por tanto, si bien es un escenario con voces masculinas y femeninas, que dan cuenta de cómo se desplegaban las identidades y también cómo cada una de estas voces era procesada por las autoridades, es, sobre todo, un escenario de disputa económica y política. Son estas disputas las que se analizan, en las que se usan las cortes para reafirmar el pleito entre hombres en otros espacios de la vida social, aquellos que han sido retados por otros hombres. En los casos en que son hombres quienes acusan a otros hombres de estar en relaciones de concubinato, más allá de la persecución de un delito, se está poniendo en juego las relaciones entre hombres en otros espacios de la vida social. Y sí, las mujeres, esposas y mancebas, dejan oír su voz para retar, reclamar, defender su posición, pero, el objetivo de la denuncia es retar a otros hombres, quienes están conectados con la autoridad, tanto en el hogar como por fuera de él, en el ejercicio de cargos públicos, de cargos regios.

En definitiva, lo que el análisis de estos casos de amancebamiento encuentra es: primero, que tanto hombres como mujeres son encausados por este motivo; que la acusación de amancebamiento tiene, en varios de los casos, un contenido de disputa en el campo de la política o de la economía y, finalmente, que las causas de amancebamiento a más de ser una disputa marital entre hombres y mujeres, es una disputa entre actores masculinos.

Estos hallazgos permiten interpretar que, al instaurarse el régimen borbónico, las políticas a implementarse en la América hispana buscarían ordenar y controlar tanto los órdenes económicos, jurídicos, así como los órdenes morales y religiosos. Por tanto, estas políticas buscarían moldear las conductas apropiadas tanto de hombres como de mujeres, en los distintos escenarios de actuación. Sin embargo, lo que queda claro del análisis de los casos de

amancebamiento es que este siguió siendo una práctica común, solo que desde mediados del siglo XVIII fue más perseguida y, al serlo, pretendió romper con esa tolerancia social, sin necesariamente significar que lo logró. Además, ese reto de convertir una práctica tolerada en una práctica perseguida supuso un reacomodo en las formas de construcción de las relaciones hombres – mujeres y hombres - hombres, tanto al interior de la vida privada, como en la vida pública. El amancebamiento es, en este sentido, una disputa marital que es, al mismo tiempo, una disputa también entre hombres y no solamente entre mujeres – hombres.

En los casos de finales del siglo XVII e inicios del XVIII, cuando el amancebamiento era una práctica más tolerada socialmente, en los casos aquí analizados, las mujeres tanto las amancebadas como las esposas son actoras principales en las disputas, ya sea para defender su matrimonio, para defender al marido, o bien para pedir que no sea sentenciado; o en el caso de las concubinas para negar la culpabilidad, o, en muchos casos, aceptarla. Sin embargo, en el caso de finales del siglo XVIII, entre Ugarte y Otoyá, los protagonistas en escena son básicamente hombres que al disputar un problema de negocios y comercio, lo que se pone en juego, a más del amancebamiento, es cómo la figura de Otoyá rompe con el patrón de lo que se toleraba y, por tanto, el litigio económico-comercial se convierte así en uno de “buena conducta” y de sancionar al hombre y su acción en el campo sociopolítico y económico. La voz de Manuela no se oye a lo largo del juicio, ésta solo queda registrada en papeles, en notas disimuladamente amorosas.

¿Qué significaron, por tanto, las reformas borbónicas en las concepciones sobre las relaciones entre hombres y mujeres? Este reordenamiento socioeconómico, político y legal, que significó un desafío a las formas consuetudinarias de las relaciones sociales, también supuso un desafío a las prácticas masculinas y, por tanto, los hombres debieron “pluralizar” sus estrategias de construcción de lo masculino, no solamente frente a las mujeres, sino y sobre todo en relación con los otros hombres para asegurar su posición en la sociedad. Ciertamente, como lo señala Black, el control sobre los “cuerpos sexualizados” que se inicia luego de la Rebelión de los Barrios de Quito, también incluye los cuerpos masculinos, las conductas masculinas y ello implicó un reacomodo del escenario y de las prácticas.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Al respecto, ver Bird (2013) quien utiliza el concepto de masculinidades para analizar los juicios de anulación y divorcio en la Nueva España entre 1544 – 1799. Cómo se construyen las masculinidades en los casos de amancebamiento y en otros casos de litigios matrimoniales es una línea de análisis que se abre y que requiere de un análisis específico, para ser abordado posteriormente.

Como ya se ha anotado en el capítulo 2, fue el Concilio de Trento el que institucionalizó el sacramento matrimonial, cuya aplicación, implementación y aceptación en la América hispana tuvo características propias que fueron cambiando a través del tiempo. Las disposiciones de este concilio fueron complementadas por una serie de comentarios y adiciones emitidas por los concilios ecuménicos, los concilios provinciales y los sínodos diocesanos, todo lo cual era aceptado y reforzado por la Corona reconociendo su legitimidad y, para el siglo XV, la Iglesia disponía de jueces eclesiásticos que velaban por el cumplimiento y aplicación de la ley canónica (Uribe-Uran 2016, 30). De acuerdo a la ley canónica, cualquiera de los esposos podía apelar al adulterio como causa de divorcio porque era concebido como un pecado mortal sin importar el género de quien lo cometiera y porque no era considerado un pecado que afectara el honor masculino, sino que violaba las obligaciones maritales (Uribe-Uran 2016, 34). Sin embargo, las reformas borbónicas iniciaron un proceso de secularización de los temas vinculados con el matrimonio, por ejemplo, el pago de litis expensas y de las dotes pasaron a la jurisdicción secular en 1787, mediante real Decreto de Carlos III.

De acuerdo a Twinam (2009) antes del Concilio de Trento (1545-1563), eran admitidos y generalizados los contratos de barraganía o amancebamiento entre hombres y mujeres libres; incluso gozaban de cierta base legal, en las cuales se sancionaba a quienes incumplían con los compromisos dados, o que los hijos pudieran ser legitimados posteriormente. Sin embargo, con las medidas de Trento, se deslegitimó dichos arreglos, se reconoció únicamente los matrimonios permanentes, estableció que solo los matrimonios celebrados por un clérigo legitimaban las uniones sexuales y buscó abreviar el tiempo que transcurría entre la iniciación de relaciones sexuales, la procreación de los hijos y una ceremonia religiosa final. Pese a ello, no fue fácil su ejecución, para el siglo XVIII, aun la palabra de casamiento tenía validez, pero la Iglesia era la encargada de asegurar su cumplimiento. De esta manera, se generó la idea de que el matrimonio era un proceso, y que la intimidad sexual no dañaba el honor de una mujer si existía la promesa de una ceremonia más adelante.

McKinley (2014) analiza las articulaciones de honor, *calidad* y status que se despliegan en las disputas alrededor del concubinato entre parejas esclavas y plebeyas, durante el siglo XVII en Lima.<sup>64</sup> Las fuentes analizadas revelan patrones en las relaciones conyugales y en la

---

<sup>64</sup> En su estudio clásico sobre el amancebamiento en Lima, siglo XVII, Mannarelli (1993) aborda el tema como prácticas de relaciones extraconyugales. Estas relaciones atravesaron a todos los grupos sociales y étnicos de la Lima colonial: españoles, indios, esclavos y castas; y a la vez, atravesó diferentes dimensiones de la vida social.

formación del hogar entre la población plebeya en una sociedad multiétnica, los cuales se construyen interactuando con y reforzando discursos racializados de respetabilidad y virtud (2014, 204). Para la autora, las apelaciones de las mujeres plebeyas en la corte eclesiástica están enmarcados en los ideales patriarcales pues en ese marco se esperan las respuestas paternas de la corte. Es decir, “las mujeres resaltan su situación doméstica invocando los ideales normativos de responsabilidad paternal y vulnerabilidad femenina –librando una lucha que era necesariamente virtuosa y silenciosa” (2014, 205), un marco al que se apela porque conocen que solo al interior de éste, sus demandas podían tener éxito. Por tanto, antes que desafiar los supuestos fundacionales de los roles de género, éstos eran reificados; sin embargo, “we can read agency, complicity, and resistance in this conventional litany of seduction and abandonment” (2014, 205), lectura que es posible hacerla buscando las “transcripciones ocultas” en los testimonios de las mujeres y en la forma en la que las mujeres, las *mancebas*, se posicionan así mismo como mujeres virtuosas, susceptibles e inocentes frente a las cortes (2014, 205).

Por otra parte, la autora plantea que las acusaciones de concubinato y los edictos legislativos son un buen punto de entrada para examinar las intersecciones de raza, etnicidad y status - calidad con sexualidad e ilegitimidad. Para ello, considera que las uniones sexuales exogámicas e interétnicas produjeron las castas, y que éstas se convirtieron en una designación racializada cargada con el oprobio de la ilegitimidad y de un status social inferior y que además fueron ampliamente condenadas por las elites como una fuente de desajuste social, delincuencia y de crimen urbano y que por tanto, todo el aparato administrativo tanto eclesiástico como civil buscaba regular y suprimir el concubinato interétnico y que para ello,

---

Sin embargo, el amancebamiento no dejó de ser una práctica generalizada y aceptada por la población. Los procesos por amancebamiento mostraban relaciones de años en las que incluso había hijos de por medio, y donde los testigos que acusaban evidenciaban otro tipo de intereses, como riñas o cuestiones económicas. Para Mannarelli, las denuncias por adulterio que analiza le permiten afirmar que el adulterio masculino era el más difundido y por ende el más tolerado, y con ello no niega que las mujeres también cometieron este delito. Sin embargo, al momento de juzgar esta falta se evidencia una gran desigualdad, justificada por las mismas leyes y autoridades en el hecho de que era más pecaminoso que una mujer sea adúltera. Por ello, mientras que a los hombres se les sancionaba con el pago de multas, en el caso de las mujeres, además del pago que debían realizar, eran sometidas a encierros, amonestaciones y amenazas en caso de reincidencia, e incluso todavía se daba la posibilidad de que el marido solicitara la pena de muerte. Por otro lado, la desigualdad también se notó en el tratamiento diferenciado en los casos de mujeres de la nobleza o de los grupos subalternos. En el caso de las primeras no se mencionaba su nombre, con el fin de proteger a la familia y al esposo; y en el caso de las segundas no había reparo alguno.

antes que aplicar medidas de vigilancia y condena desde la administración colonial, se buscó la práctica del patrullaje local y la autorregulación.<sup>65</sup>

En este marco, McKinley analiza tres juicios en los que las mujeres apelan ante la justicia porque luego de vivir varios años en *amistad ilícita*, sus parejas querían contraer matrimonio con otras mujeres para concluir que las parejas eran juzgadas de acuerdo con su moral pública, su casta, su “geografía social”, el honor y el status; es decir, que la aplicación de la ley era fluida y que ella podía depender de la interacción de elementos como los antes nombrados, así como de reputación, piedad religiosa y virtud y que, por tanto, algunas uniones concubinas podían ser elevadas a un status respetable (2014, 209).

Por otra parte, la autora plantea que el concubinato ha sido analizado en oposición al matrimonio formal, como una práctica que debilitaba la normativa. Sin embargo, el concubinato había sido objeto de una larga jurisprudencia que lo regulaba, especialmente en relación con los hijos de estas uniones y las herencias; por tanto, es posible identificar en los testimonios de las mujeres la alusión a un dualismo legislativo alrededor del concubinato y el matrimonio puesto que las mujeres se presentaban en las cortes a defender una relación reconocida públicamente, siendo ésta la base para el reclamo para contraer matrimonio o demandar acceso a recursos, especialmente en el caso de la presencia de hijos (2014, 209).

Ahora bien, propone que este doble juego se debe a que el concubinato se veía como una forma alternativa de matrimonio en sociedades altamente estratificadas pues éste estaba prohibido entre miembros de ciertas clases sociales; por tanto, el concubinato se apoyaba para sociedades como las coloniales, evitando de esta manera el matrimonio con las mujeres locales, a quienes solo se las asumía como concubinas. En consecuencia, el concubinato sería una práctica asociada con desigualdad y diferencia, ya sea de status, de raza y también de clase pues afirma que la *barraganía* era también una práctica de las sociedades rurales empobrecidas y sin tierra en el mundo ibérico: “En otras palabras, las condiciones de desigualdad social, política y de género favorecían los acuerdos concubinos antes que el matrimonio formal” (2014, 210).

---

<sup>65</sup> Para una versión crítica de los conceptos de status, calidad, clase, casta, véase Martínez (2008) y Schwaller (2010). En el capítulo 5 se discute a profundidad el tema. Sobre el papel de la iglesia en la regulación matrimonial luego del Concilio de Trento, véase Ghirardi e Irigoyen (2009), Imolesi (2012), Latasa (2005, 2016).

Este sería el contexto que permitía a las mujeres acudir a las cortes para plantear sus reclamos. Para la autora este ejercicio permite identificar agencia y resistencia por parte de estas mujeres de estratos populares, las cuales utilizan la ley como una forma de acción social, como una práctica de “movilización popular legal”, en la cual conocen cuáles son los lenguajes, los discursos y las demandas que se pueden mover y realizar de acuerdo a las lógicas informadas por concepciones religiosas, civiles, de clase, de status, de prestigio, de virtud y de recogimiento: “These cases present evidence of legal agency on the part of subaltern subjects that exploited –within the realm of the possible- the fissures in the creaky edifices of imperial governance” (2014, 214).

Finalmente, la autora argumenta que no todas las relaciones de concubinato tenían igual aceptación entre los plebeyos y que aquellas que cruzaban ciertos límites de raza, status y de género y los adulterios eran fuertemente condenados. Así, el desplegar ante la justicia el estado de amancebamiento para reclamar por recursos o reparaciones difiere marcadamente de las denuncias sobre relaciones sexuales ilícitas por fuera del matrimonio: las causas de amancebamiento, las cuales eran reportadas a las autoridades eclesiásticas especialmente en las visitas que se realizaban a las parroquias. El espacio de la visita era el lugar donde se desplegaban los conflictos de los parroquianos y, por tanto, las denuncias de amancebamiento se convierten no en una preocupación moral sino un instrumento para debatir hostilidades y pugnas al interior de las comunidades parroquiales (2014, 215).

Así mismo, Twinam (2009), al analizar los nacimientos ilegítimos y las “gracias al sacar” identifica varias estrategias, siendo una de ellas, las de los embarazos públicos, donde la mujer frente a un embarazo inesperado decidía hacerlo público y criar a su hijo abiertamente en la que el embarazo se justificaba públicamente porque de por medio había el compromiso de matrimonio que restauraría el honor de la madre; y que se rompía cuando el hombre terminaba casándose con otra mujer. Dentro de los embarazos públicos analiza el de los concubinatos. Eran las relaciones amorosas temporales, sin el compromiso de matrimonio ni responsabilidad con la madre y el hijo, y que al ser de conocimiento público se les consideraba “ilícitos”. Podían darse entre solteros, clérigos y casados. La autora considera que en estos casos la reputación de la mujer puede haber sufrido más porque no había compromiso de matrimonio. Aun así, eran relaciones que desafiaban los códigos de honor de la época, aunque la autora admite no saber cómo la sociedad trataba a los que traspasan estos

límites. Aunque menciona que en el caso de las mujeres casadas su reputación se veía más afectada al entablar relaciones con hombres ajenos a sus maridos.

Los casos que aquí se analizan, ciertamente, aluden a reputación y se oyen varias voces sancionadoras de la conducta y del status “moral” de las mujeres, sin embargo, la alusión a la pérdida del honor no es un elemento frecuente en los discursos de los juicios aquí analizados. Extrañamente, es en el juicio en el que se demanda por insultos de una mujer a otra, donde se hace más explícita la alusión al honor; en los demás casos, se podría afirmar que el honor es el gran ausente, tanto entre los estratos más bajos como en los altos.<sup>66</sup>

## **2. El amancebamiento: género y política**

### ***2.1. Hombres acusan a hombres...***<sup>67</sup>

Los casos que se analizan a continuación ponen en escena a los actores de las disputas por amancebamiento. Como se ha señalado, el amancebamiento es una disputa matrimonial, pero también es una disputa entre hombres. Por ello, en primer lugar, se analizan los casos en que son hombres los que litigan con otros hombres por esta causa.

El primer caso concierne a autoridades de la Real Audiencia de Quito, el oidor y alcalde y receptor de número. El segundo será sancionado por su largo concubinato y sus reincidencias. Veamos su historia. Una que se reconstruye desde las voces de los propios actores con el afán de no perder sus tonalidades.

El oidor y alcalde de corte más antiguo de la Real Audiencia de Quito, en 1662, afirma que se le dio noticias de que Francisco Gomes de Azebedo, receptor de número de la Real Audiencia “estaba acostado con Petrona de descubrir mestiza que llaman chirimorsilla”<sup>68</sup> y que paso a aprehenderlo pero que no lo encontró y pide que se averigüe pues ya Gomes de Azebedo había estado en prisión dos o tres veces por este “amancebamiento y escandalo que con el ha

---

<sup>66</sup>De acuerdo a Black, entre los años 1767-1770, en las estadísticas que analiza, no se presenta importantes caracterizaciones étnicas; más aún, en la mayoría de los casos, no hay caracterización étnica, lo que le lleva a la conclusión de que las cárceles se llenaron de amplias masas de mestizos y de sectores medios que habían sido activos participantes de la revuelta de 1765 (2010, 86). Como se verá más adelante, en los expedientes aquí analizados la categorización étnica está presente.

<sup>67</sup> En ninguno de los casos aquí analizados se define qué se entiende por amancebamiento, más aún, la expresión más usada es la de amistad ilícita para referirse a relaciones de hombre o mujer casado/a con mujer/hombre soltero y aún casado/a. Black afirma que el término más usado es concubinato, al menos para el periodo posterior a 1765. Pero al igual que el autor, los términos amistad ilícita, amancebamiento se usan para referirse a las relaciones que se establecen entre parejas como las descritas antes (2010, 292, nota 26).

<sup>68</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2. Según Black (2010, 93) “Ciertamente, solo figuras de dudosas moral e intención eran conocidas por un alias”.

dado por aver repudiado a su mujer”<sup>69</sup> y así se inicia la cabeza de proceso mediante la cual se llamarán a los testigos para que declaren sobre si conocen de este amancebamiento y de su carácter de reincidencia.<sup>70</sup>

La primera persona llamada para declarar es la madre de Petrona, de quien el expediente da fe de cómo se toma su declaración: “Dixo dcho oydor quesinembargo de estar en abito de India por ser ladina en la lengua castellana y entender su razonamiento y hablarla con todo fundamento y capasidad y a mayor abundamiento entender la del Inga el presente escribano. Y ser hora que (ilegible) no se podía hallar ningún Interprete mando su md... que corriese esta declaración sin Interprete y en su conformidad esta declarante lo siguiente”.<sup>71</sup>

Un párrafo que permite ubicar cuáles son los marcadores de la identidad que se ponen en juego: la madre de Petrona es india, eso se puede suponer cuando se refiere a su forma de vestir, pero al mismo tiempo se la califica de ladina por hablar castellano y, en todo caso, se cuenta con que el escribano conoce la lengua del Inga. Sin embargo, se da a entender que en un primer momento se vio la necesidad de llamar a un intérprete, lo cual lleva a preguntarse ¿por qué era necesaria su presencia si Juana de Escobar hablaba y entendía castellano y el escribano la del Inga? ¿Era necesaria la presencia de intérpretes siempre que declarara alguien que se definía como indio? ¿Se buscaba no perder la oportunidad de obtener la declaración de Juana? ¿Se debía traducir la declaración oral de la testigo en lengua del Inga al castellano?

El testimonio de Juana da cuenta del amancebamiento de Francisco y Petrona, estableciendo que antes de que fuera encarcelado se trataba de un amancebamiento de “assiento porque comia cenaba y dormia casi de ordinario juntos” pero que luego de haber salido de la prisión Francisco, Petrona ha insistido en dejar el amancebamiento porque no quería ser perseguida por la justicia y que para lograrlo le arrojó su ropa y vestidos y que ante ello, Francisco la amenazó de muerte y que por esta amenaza ha reincidido pero que ya “no con el mismo assiento que tenia antes de ser preso sino que se perdía dos y tres días y luego venia a buscar a la dha Petrona de escobar con quien dormia cenaba y comia alguna vezes y otras venia a deshoras de la noche y al amanecer”. Juana luego declara todas las amenazas de las que ha sido objeto su hija y en alguna ocasión le ha lastimado con una daga por haber intentado despedirle de su casa y decirle que se iría a Riobamba. Así mismo, la madre de Petrona

---

<sup>69</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

<sup>70</sup> Para una excelente descripción de cómo se llevaban a cabo los juicios, ver Black (2010) y Herzog (2004).

<sup>71</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

declara que también ella y varios miembros de su familia han sido amenazados y amedrentados por “las muchas mayorías y altibez” y que por el temor que le tiene no dice nada, porque sabe por habérselo dicho Francisco que tiene “plata y haciendas para con sus afrechos librarse”,<sup>72</sup> es decir, que la amenaza se refuerza con la alusión a su status y de esta manera revela cómo se establecía la relación de desigualdad. Finalmente, pide que se le mande hacer vida con su mujer que vive con su madre en sus haciendas de Guayllabamba.

Uno de los testigos, maestro cerrajero, es un vecino del barrio de la Loma de Santo Domingo, que tiene su taller enfrente de la casa de Petrona y él afirma que por alrededor de tres años es “público y notorio” en todo el barrio que “Francisco... ha estado en maltrato con la dicha Petrona”; ratifica el testimonio de la madre de Petrona sobre las amenazas hechas a ella y a su madre y, además reitera que él ha sabido que ella quería dejar el “mal trato”. Al dar cuenta del amancebamiento, este maestro, lo describe: “Y este amancebamiento ha sido sin temor de Dios ni de la Justicia por quanto el dho fran<sup>co</sup> gomez de azebedo sin empacho ni berguensa como si fuera su casa de la dha Petrona de escobar y que tenia en ella a su mujer entraba y salía a todas horas con toda desemboltura, y es cierto por ser también publico que tenia amedrentada...”

Otro testigo convocado es “un tratante con tienda”, que habita en el mismo barrio el cual ratifica el conocimiento público que tenía el barrio del amancebamiento de la pareja por cerca de tres años, declara que en dos ocasiones que debía pedir a Francisco que le pague unos reales que le debía y sabiendo que iba a casa de Petrona de Escobar, “... lo hallo ambas veces en la cama acostado y desnudo con la dha Petrona de escobar” y que por esta causa sabe porque es público que la pareja ha estado presa y que después de que han salido de la cárcel ha seguido el maltrato.<sup>73</sup>

Una característica que está presente en los testimonios es cómo la vecindad, la ubicación de las viviendas de los testigos les permite “observar” los movimientos, las entradas y las salidas de las personas de las casas circundantes y convertirse, así, en testigos privilegiados del amancebamiento.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

<sup>73</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

<sup>74</sup> A diferencia de lo que afirma Black (2010), los actos de vigilancia “barrial” ya habían empezado antes de 1765. Como se ve en este caso, desde el siglo XVII, la vecindad se vuelve una fuente de información sobre la conducta moral de hombres y mujeres.

Francisco Gomez de Asebedo no vive en la Loma de Santo Domingo, sin embargo, al ser vecino de la ciudad de Quito conoce los códigos de conducta esperados, más aún en su caso que es parte de las autoridades de la Real Audiencia, por tanto, su “entrar y salir como si fuera su casa” a vista y paciencia de los vecinos, permite preguntarse ¿qué le permite asumir esta práctica? ¿Su cargo, su status lo legitiman para mantener una relación de amancebamiento? O, ¿es el barrio de la Loma de Santo Domingo uno de vecinos de menor status en el cual Francisco puede mantener una conducta civil y eclesiásticamente perseguida? Por los testigos que allí habitan, se puede ver que se trata de vecinos dedicados a los oficios manuales. Por otra parte, también estos testimonios generan la pregunta sobre por qué si los testigos conocen de este amancebamiento al menos por tres años, no ha sido perseguido anteriormente.

Un testigo más repite las versiones anteriores, sin embargo, aporta un elemento nuevo al caso: afirma que el día que declara, muy por la mañana, “entro al aposento deste testigo una persona que por la decencia de su estado no la nombra y le dixo que si quería ir a avisar a algún oydor de que estaba el dho fran<sup>co</sup> gomez actualmente con la dha petrona de escobar para que los cojiese juntos que era tiempo de evitar pecados y este testigo no lo hizo por estar acostado sin embargo de que realmente hiziera un servicio a Dios en que se remediara el escandalo deeste amancebamiento”.<sup>75</sup> ¿Qué impide a este testigo acompañar a denunciar a los amancebados? Quiere remediar el escándalo, sin embargo su excusa es cómica... ¿se trata de que siendo un vecino nuevo en el barrio, pues vive hace poco en éste, no quiere involucrarse en denunciar a un receptor de número de la Real Audiencia? ¿A qué se refiere “la decencia de su estado”?

Luego de estos testimonios, Francisco es encontrado culpable de amancebamiento y adulterio y condenado a ir “al Reyno de Chile a servir en aquella milicia”,<sup>76</sup> servicio del cual no podrá salir porque sería condenado de por vida a quedarse en Chile. Sin embargo, su esposa apela la sentencia. Su argumento empieza desacreditando a Petrona, que para este momento es nombrada de Vargas (ya no de Escobar como en los documentos anteriores), “... mestiza

---

<sup>75</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

<sup>76</sup> De acuerdo a Herzog, no existían claras directrices sobre los castigos a ser impuestos en los casos de culpabilidad de cualquier crimen; muchas leyes no contemplaban la pena a ser impuesta, y en otros casos las penas prescritas eran demasiado duras y ningún juez las quería imponer. En consecuencia, los jueces adoptaban sanciones que no estaban estipuladas en las leyes y que se denominaban extraordinarias o arbitrarias. Sin embargo, en realidad las sanciones no eran ni discrecionales ni ilegales. De acuerdo a Herzog, “la arbitrariedad era una parte inherente del sistema que otorgaba a los jueces no solo el poder de implementar leyes sino también (y especialmente) la tarea de administrar justicia. La preferencia de la justicia sobre la legalidad instruyó a los jueces a ignorar lo que era legal en aras a preferir lo que era justo, por tanto haciendo necesaria la arbitrariedad” (2004, 34-35).

mujer Publica y comúnmente de maltrato y que ha sido aprehendido con ella... y VAlteza se ha servido de sobresseer en la ejecución del dho auto porque el dho mi marido ha estado haciendo vida maridable conmigo y quando anduvo ynquieto con la dha mestiza yo mesma denuncie del como constara de los memoriales...”. Sin embargo, parece ser que Doña Angela Hurtado de Mendoza al hacer esta apelación tiene otro móvil extra: su condición económica. Afirma que “quedaría sin recurso humano” pues no tiene padres ni parientes y que al momento vive en casa de su suegro, pero que no sabe “el agassajo que le ara una ves ido dho mi marido” y que además no tiene hijos que “sirvan de piedad al amor de sus abuelos” y que se pondría en “riesgo mi reputación y la del dho mi marido de caer en cualquier flaqueza” y por ello pide el sobreseimiento de la sentencia.<sup>77</sup>

Efectivamente, se acepta la apelación de la esposa y en abril de 1662 la condena se cambia al destierro al asiento de Ibarra y una multa de 300 pesos de ocho reales y a Petrona se le destierra a Riobamba.<sup>78</sup> A Petrona se la saca de la cárcel y se la deja en las afueras de la ciudad, pero Francisco debe rematar su oficio, el de receptor de número, y con ello pagar la multa, salir de la cárcel y luego poder ir a su destierro.

Meses más tarde, Francisco y Petrona son nuevamente encarcelados por haber reincidido en el amancebamiento; dos esclavos, “color pardo”, Nicolás de Herrera Guzman y Joseph de Herrera atestiguan como acompañaron a don Luis Merlo, de quien son esclavos, a la casa de la Loma de Santo Domingo y encontraron “acostados dormidos” a Francisco y a “una mestiza que la conoce por el nombre de chirimorsilla” y que el oidor a quien acompañaron los mando quedarse quietos y luego de que se vistieron los llevo presos a la cárcel pública.

Estos esclavos *pardos* son llamados a declarar para testificar que Francisco y la mestiza –así es llamada por ellos, nunca por su nombre- estaban juntos. Una persona más fue testigo de este apresamiento: Manuel de Acuña, *moreno* esclavo, quien repite casi textualmente el testimonio de los otros testigos. Por otra parte, estos testigos afirman saber que Francisco y Petrona han estado presos otras veces por el mismo amancebamiento y lo saben por ser “público y notorio”.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

<sup>78</sup> La sanción impuesta a quienes son declarados culpables de cualquier delito es el exilio, que podía durar entre uno y cuatro años; los jueces determinaban la distancia mínima entre Quito y el lugar de destierro. Desde mediados del siglo hasta el final, muchos de los culpables fueron enviados a Chile, lugar que aún necesitaba ser pacificado (Herzog 2004, 35)

<sup>79</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

Luego de este apresamiento, la Real Audiencia manda poner grillos a Petrona y grillos y cadena a Francisco, quien en los días posteriores presenta varias peticiones en las que describe su estado por estar encadenado, y solicita se le quiten las cadenas y grillos. También Petrona de Vargas se queja de su mal estado en la cárcel pública, afirma no estar bien porque hay algunos hombres y por tanto pide ser puesta en depósito en algún monasterio o en casa honrada.

Posteriormente, Petrona de Vargas pide que se le destierre a Riobamba y no seguir en la cárcel pública en la que ya ha estado más de tres meses; primero, declara que está allí porque la han cogido en su casa con Francisco quien fue a entregarle “ciertas prendas”; luego dice “estoy padeciendo extremas necesidades en la dicha prisión por ser como soi una pobre muger sola y desvalida y por causa de la dicha prisión estoy con riesgo de que se pierda toda mi pobreza que esta en la billa de rriobamba por lo qual conviene a mi derecho y justicia que VA se sirva por amor de Dios de que se determine sobre este articulo...” y en los siguientes días vuelve a insistir frente a la justicia para explicar su estado “... estoy padeciendo y pasando grandes trabajos y necesidades por mi suma pobreza y por ser mujer y desvalida...” para luego narrar que ha perdido sus pertenencias porque le han robado a su madre.<sup>80</sup> También Francisco Gomez de Acevedo continúa, al igual que Petrona, haciendo peticiones a la Real Justicia por su larga prisión y por cuanto no se ejecuta lo mandado en las provisiones que los desterraba a Ibarra y Riobamba respectivamente. Él apela a su mal estado físico, y ella a su pobreza, desvalimiento y ser una mujer sola.

En septiembre de 1662, cuando Petrona ha cumplido más de cuatro meses en la cárcel pública nuevamente se dirige a la justicia para pedir indulto de su pena, acogiéndose al indulto y perdón que concede el rey por el nacimiento del príncipe, e igualmente lo hace Francisco, apelando a la misma real cédula en la que se permite el indulto y perdón de todos los delincuentes que estén en las cárceles, siendo el “maltrato” uno de los crímenes que no están exceptuados en la aplicación de este real mandato. Sin embargo, el fiscal niega la petición de Francisco aduciendo que la cédula de indulto y perdón no “se dispensa para los delitos escandalosos ni los indultos dan ocasión a pecar según dicen los doctores” y que estaba previsto que Francisco fuera desterrado a Chile si reincidía en el amancebamiento y que así lo hizo y que por tanto, “si gosara del indulto tambien volviera adho amansebamiento y siguiera

---

<sup>80</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

del ocasión de pecar”.<sup>81</sup> La Real Audiencia resuelve finalmente que Francisco cumpla con el destierro a Ibarra por cuatro años y que sí aplica el indulto y que por tanto, se le libere de la cárcel para poder cumplir con el destierro que fue la pena que se le impuso antes de haber reincidido en el amancebamiento. También a Petrona se le aplica el indulto y solicita que se le asigne un alguacil, una persona con salario bajo, pues ella debe pagarlo y es mujer pobre, para poder cumplir la salida al destierro.<sup>82</sup>

A pesar de las multas, las prisiones y el destierro, en enero de 1663 se puede encontrar nuevamente a Francisco solicitando su salida de la cárcel pues nuevamente está preso y suspendido su destierro a Ibarra, debido a que “... por desir que por mi orden se avia buuelto de la villa derriobamba Petrona de Vargas...”, hecho que Francisco niega pues no lo ha intentado ni se le ha pasado por el pensamiento y que para prueba de ello mandó a un agente a comprobar donde estaba Petrona, quien efectivamente no estaba en Riobamba sino en Ambato, cosa testificada por el escribano de este asiento y por tanto, pide su excarcelación para ir a su destierro. Finalmente, hasta 1669, hay testimonios del destierro de Francisco G. de Acevedo en la villa de Ibarra y también que hasta 1664, su padre no pudo cobrar lo correspondiente al remate de su oficio.

Este litigio permite ir indagando en cómo se procesan civilmente los casos de amancebamiento y cómo a través de ellos se puede construir un escenario en el cual identificar y analizar las distintas texturas de las relaciones sociales: queda claro que Francisco pertenece a la categoría de español, mientras que Petrona es identificada como mestiza; y, por la precaución que se toma ante el testimonio de la madre de Petrona que tiene alguna ascendencia india; sin embargo de lo cual no es evidente que estos identificadores de la procedencia de Petrona sean utilizados para la discriminación en el ejercicio de la justicia; es decir, se condena a Petrona por su “mal trato”, por la calidad del amancebamiento y su continua reincidencia, pero no por su condición de mestiza. Igual pena se decreta para Francisco.

Una constante en el discurso del juicio es la invocación permanente de las mujeres protagonistas, especialmente de Petrona y de Ángela, a su condición de desamparo, de pobre mujer, de desvalidas, invocaciones que no necesariamente se refieren a recursos, aunque también, sino más bien a una condición que se piensa propia de mujeres, pero al mismo

---

<sup>81</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

<sup>82</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 2.

tiempo, apelan las decisiones y alegan a la real audiencia de acuerdo a unos “derechos” que esa misma condición les permite. Sin embargo, Ángela a cierto momento puede testificar a favor de Francisco y hasta negar su amancebamiento, mientras que Petrona se defiende con el argumento de que ha sido forzada a mantenerse en el amancebamiento, de lo cual se puede ver que se ejerce violencia y presión por parte de Francisco, evidenciando su status y estableciendo la diferencia.

Como se ha visto, en varios pasajes del juicio se hace mención de la calidad del amancebamiento, es más, la madre de Petrona lo describe con detalles, dando a entender que las relaciones de amancebamiento eran una práctica que generaba clasificaciones, tal y como Juana lo hace: un amancebamiento de “asiento” y otro menos frecuente, menos diario, menos del día a día. Y como lo vemos en los testimonios de los testigos, casi todos conocen de este amancebamiento por al menos tres años. ¿Qué activa que se inicie la causa? ¿Por qué no antes? Sin poder dar respuesta, si es posible entrever en el proceso que se hace alusión en algunas ocasiones al escándalo, a lo escandaloso del amancebamiento, a lo descarado...<sup>83</sup> Es decir, ¿lo contrario no era punible?, un amancebamiento, ¿cuándo no era escandaloso? ¿Qué definía la calidad de escandaloso? ¿Cuáles fueron los códigos o prácticas que Francisco o Petrona no pudieron mantener y provocaron que el amancebamiento fuera considerado escandaloso? Seguramente, justamente lo que describe Juana, que fuese de “asiento” y Francisco no hiciera vida con su esposa, que se tratara de un adulterio, aunque en ningún momento a lo largo del juicio es nombrado de esta manera, sino como amancebamiento y especialmente como “mal trato”. Pero, a lo largo del texto del juicio y de los tiempos y de quienes hablan y quienes no y cuándo lo hacen, no podemos tener una pista cierta de qué se considera escandaloso.<sup>84</sup> Para Black, las relaciones ilícitas se tornan judiciales por “la presencia invasiva de la autoridad real en la forma de un magistrado de barrio vigilante que

---

<sup>83</sup> Para Rodríguez, analizando el amancebamiento en Antioquía en los siglos XVIII y XIX no solo era un arrebato emocional y pasional, sino que se trataba de una “corta historia de unión consensual”. Los amancebados lograban un relativo grado de estabilidad en su relación, en el sentido de que muchas veces duraban años, lo que evidencia que la justicia procedía en casos alarmantes. Estas relaciones consensuales, desarrollaban “estrategias y conductas” similares a los casados. Para ello evidencia las dinámicas internas de estas relaciones, como el caso de un demandado a quien se le exigía la manutención de su hijo, y quien alega haber otorgado bienes valiosos a la mujer en la relación: bisutería, muebles, ropas, fiestas, medicinas y regalos para la madre, y entrega de dinero. La particularidad de la relación era que eran pasajeras y vivían al acecho (1991, 73-93).

<sup>84</sup> Este caso también es analizado por Gauderman (2003, 61-64) para afirmar que el gobierno no actúa sobre la base de políticas promasculinistas, pero tampoco que su persecución a Gómez de Acevedo signifique preocupación o interés por las mujeres involucradas en la historia y que más bien la intervención del gobierno tuvo efectos en la familia al dejar a la esposa a expensas de la caridad de sus padres políticos, a Francisco desterrado e igualmente a Petrona. Por tanto, lo relevante es el análisis de cómo hombres y mujeres fueron usados como extensiones del control social a través de posiciones de autoridad y subordinación continuamente cambiantes (Gauderman 2003, 63).

lleva la relación a la luz pública e impulsa a una relación de larga data al ámbito del escándalo y la notoriedad... Fue la vigilancia la que hizo que el adulterio calzara con los requerimientos del enjuiciamiento” (2010, 97). El argumento de este capítulo más bien identifica algún quiebre en las relaciones sociales de los involucrados en la “amistad ilícita” como el elemento que fractura la aceptación y provoca el escándalo pues antes de la existencia de estos magistrados de barrio, el chisme, la cercanía de las vecindades ya permitía sino la vigilancia, sí el que la población del barrio conociera la intimidad de las casas. Por tanto, no es solo la presencia de la mirada del magistrado la que convierte la vigilancia en causa enjuiciable.

Así mismo, en este litigio se puede comprobar lo abigarrado que se vuelve el ejercicio y la aplicación de la ley, de cómo las apelaciones de Petrona, Ángela y del propio Francisco permiten que se demoren y que se cambien sentencias ya dictadas; y, además, permite imaginar que a pesar de las sentencias y prisiones de las que son objeto Francisco y Petrona, vuelven al amancebamiento; ciertamente, Petrona declara que por las amenazas de Francisco pero parecería ser que su “amistad” va más allá del miedo que Francisco podía imponer en Petrona. Es decir, la sanción, al menos en este caso, no evitó por algún tiempo que se reincidiera en el amancebamiento, lo cual puede dar pistas de que las sanciones podían ser negociables y apelables.

En 1717 se inicia una causa y cabeza de proceso por parte del alcalde de corte de la real audiencia de Quito en contra de Ignacio Xavier de Melo por estar en “ilícita amistad” con una mulata esclava y también por haber estado “mal amistado con una mulatilla asimismo esclava hija de la rreferida mulata”, es decir, con la madre y la hija y el alcalde de corte “para que se evite un incesto tan escandaloso y se le aplique la pena correspondiente a tan grave delito sirviendo de escarmiento a otros”, inicia la causa.<sup>85</sup>

Uno de los testigos, Alberto de Abal, natural de España y residente en Quito, en primer lugar construye su legitimidad para poder emitir su testimonio, es decir, describe cómo y porqué puede dar cuenta de la vida de Ignacio Xavier de Melo y la forma de hacerlo es, primero, dando cuenta de que “oyó” a la tía de la mujer de Ignacio y, luego, relatando que lo que sabe se debe a que había vivido un año nueve meses en la misma casa en la que vivía el acusado, es decir, refleja las relaciones de vecindad y cercanía como las que le permiten ser testigo legítimo. Siendo así sabe que la mujer de Ignacio estaba en una estancia de la tía en Tumbaco,

---

<sup>85</sup> ANE, Criminales, Caja 20, Expediente 3.

que Ignacio había estado en amistad ilícita con una esclava de la tía de la esposa de Ignacio, llamada María con quien ha tenido un hijo que está cargo de la tía mencionada puesto que es esclava de ella y que también sabe, por haber vivido en compañía de Ignacio Xavier de Melo, que desde año y cuatro meses que él ha estado en “mala amistad con una mulatilla llamada Isidora esclava de una yndia llamada Pasquala” y que Isidora es hija de la esclava María, y además que sabe por un hijo suyo que ha parido dos veces pero que las criaturas han muerto.<sup>86</sup>

La siguiente testigo es la tía de Martina de Lugo, la esposa de Ignacio Xavier y ella atestigua que su sobrina está en la estancia de Tumbaco para escapar de la mala vida que le da su marido por estar amancebado con una mulata esclava, con quien además ha tenido un hijo llamado Gerónimo “... que le tiene en su poder y con toda libertad [Ignacio] llevo a desirle a esta testigo que con el tiempo havia de libertarle al dho su hijo” y que ella ha castigado severamente a su esclava para que no continúe con el amancebamiento y que esos castigos han sido públicos y notorios; pero que luego de este amancebamiento, tres años atrás, Ignacio Xavier ha incurrido en otro amancebamiento, con la hija de María, Isidora, quien a su vez es esclava de una india llamada Pascuala y que con ella ha tenido tres embarazos.

A continuación, Isabel de Ortega, declara como Ignacio Xavier ha estado viviendo con Isidora, “como marido y mujer a vista de toda la gente, sin el menor empacho” y que a ello ha consentido la india Pascuala porque recibía “semana” y así mismo que Ignacio enviaba a su mujer de maíz y “otras cosillas”. Es decir, según esta primera parte de la declaración, se podría entender que sí enviaba sustento o víveres a la esposa.

El siguiente testimonio sirve para ilustrar de cierta manera cómo se va construyendo la evidencia o cómo las relaciones de vecindad, amistad o parentesco van construyendo la legitimidad de los testimonios. Antonio Egas Venegas de Córdova dice que sabe que Ignacio ha vivido separado de su mujer porque ella vive en el campo y él en la ciudad y que no sabe si esta vida separada es por repudio o por voluntad de la mujer, pero que ha oído decir que ha sido por conveniencia de cada uno y que el testigo también ha visto que ella venía y que él iba a visitarla al campo y que no vivían juntos por tener que atender “diferentes dependencias”. Hasta aquí, el testigo declara lo que ha “visto”; más adelante, su testimonio se refiere

---

<sup>86</sup> ANE, Criminales, Caja 20, Expediente 3. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

mediante “ha oído decir...”, lo ha oído de la tía de Martina, Isabel, y de María de Godoi, su esposa. Y de ellas ha oído sobre el amancebamiento de Ignacio con las esclavas ya referidas.

María de Godoy es la siguiente testigo y ella legitima su testimonio porque Ignacio vive en su casa, es decir, en la misma que el testigo anterior, pero éste no hace referencia a ello. Y desde esta cercanía y cotidianidad con Ignacio, ha visto como marido y mujer a Isidora, mulata y a Ignacio, “en amistad ilícita sin temor ninguno de muerte” y que así mismo, una hija suya, le ha contado cómo en alguna ocasión que se sentaron a comer juntos, Isidora e Ignacio se daban de comer mutuamente.

La descripción de esta escena brinda pistas para imaginar un escenario en el que la *casa* era un espacio en el que se compartía los espacios con quienes allí habitaban. Ignacio e Isidora comían en el mismo lugar que la hija de la familia de la cual ella era esclava. Pero, esta testigo, además, asevera: “y en ocasiones que venía Martina de Lugo a ver a dicho Ignacio Melo por ser su mujer decía el susodicho que cuantas veces venía dicha su mujer se le enangostaba el corazón y lo mismo era volverse dicha su mujer que decía que se le abría el corazón”. ¿A qué se refiere esta testigo con las alusiones al corazón? ¿A tristeza, a amor, a añoranza...? Pero en todo caso, se deja ver que Martina no dejaba de venir a visitar a su marido; ¿aceptaba el amancebamiento de su marido? El expediente y el resto de la declaración no permiten saberlo, pero sí que había una relación y que el amancebamiento de Ignacio no la había roto.

Y el testimonio siguiente también abona en este campo, no tanto de corroborar o no sobre el amancebamiento sino sobre los sentimientos que las relaciones de Ignacio provocan. Cuenta Francisca de Yépez que en compañía de María Andrea de Mera con quien vive habían ido de visita a la casa de Ignacio en tres ocasiones; la primera vieron a Isidora sosteniendo en sus faldas a un hijo de Ignacio con su esposa, Martina; en la segunda que vieron como ella preparaba la comida y la tercera que fueron para que Ignacio le escribiera una carta y que esto provocó los celos de Isidora quien salió de la habitación e Ignacio la siguió “para desenojarla y darle satisfacciones” y que al ver esto, Francisca y María Andrea se fueron y que al siguiente día, al preguntarle a Ignacio sobre la causa del enojo de Isidora, él respondió que “la causa había sido por haberse chaneado delante de la dicha Isidora con la dicha Doña Andrea”.

Varios elementos se pueden resaltar de este párrafo: el hecho de que Isidora tenga en sus brazos al hijo de Ignacio y su esposa Martina: ¿la manceba cuida al hijo legítimo? ¿Martina lo acepta, lo permite? ¿O es ella quien entrega el hijo a Ignacio? Las repetidas visitas de Francisca y María Andrea: ¿las visitas son pura curiosidad de vecinas? ¿Por qué estas mujeres a quienes se refiere como doñas visitan a alguien que saben que vive amancebado? Y, finalmente, los celos que estas provocan en Isidora y, por supuesto, el interés de Ignacio en reconciliarse con ella. Escena que no solamente habla de los sentimientos de Isidora e Ignacio, celos y preocupación, afecto, sino también de que Ignacio prefiere salir en búsqueda de la esclava y dejar a las visitas, mujeres españolas.

La madre de Isidora, María de la Candelaria, nombrada en el documento como “esclava criolla de la ciudad de Antioquia” declara luego de que se emitiera provisión de encarcelamiento para Isidora, Ignacio y Pascuala, la india ama de Isidora y relata cómo se enteró de la amistad ilícita de su hija y que contrató espías para seguir a Ignacio y que por esta información encontró a su hija en el cuarto de Ignacio y que avisó a Isabel su ama y que la abofetearon, la azotaron y trasquilaron como castigo pero que éste no sirvió porque a los dos meses la volvió a encontrar en la casa de Ignacio y que en esta ocasión se la llevó al obraje de su ama, donde nuevamente la azotaron y la trasquilaron, pero que tampoco en esta ocasión se evitó el amancebamiento y que no sabe si éste ha ocasionado que Ignacio de “mala vida a su legítima mujer”.

De acuerdo a la declaración de Ignacio, se puede conocer que se trata de una persona que se dedica a ejercer cierto tipo de abogacía, pues ha sido estudiante de la Real Universidad de Santo Tomás de Aquino y en el Colegio Real de San Fernando y ha trabajado en el estudio de Don Cristóbal Joseph Venegas de Córdoba, presbítero y abogado que fue su maestro y esto le ha permitido dedicarse a seguir “algunos pleitos y defenderlos en aquello que puedo”. Afirma además que él no ha repudiado a su mujer legítima y que por el contrario, desde hace dos años atrás que ella vive en Tumbaco, él va a visitarla, algunas veces acompañado de sus amigos “llevando para el mantenimiento lo que podía según sus cortos medios con voluntad y amor que siempre leá tenido, como a su esposa y madre de sus hijos” y que otras ella viene también a verle a él y a sus hijos “aunque jamás los á cuidado como tal madre, sino solo el confesante, su madre y hermana”, declaración que permite entender por qué Isidora tenía al hijo de Ignacio y Martina en sus brazos; los hijos no vivían con la madre, sino con su padre, abuela y tía.

Así mismo, afirma que no ha tenido una amistad ilícita con María de la Candelaria, sino solo una “amistad llana” pues ella es esclava de la tía de su mujer y, declara que la imputación de este amancebamiento se la hacen los testigos, unos por ser “quasi sus enemigos y otros del todo influidos de la dha Doña Isabel de Ortega en odio y venganza de que entendio o discurrio temerariamente que el confesante avia informado al señor Presidente de esta Real Audiencia de las hostilidades y malos tratamientos que son notorios en esta dha ciudad y fuera de ella de los indios del obraje que tiene muchos años á en la casa que vive y que con este motivo envio su Señoria dho S<sup>or</sup> Presidente al Mtre de Campo Don Juan Ponce Alcalde Ordinario de esta dha ciudad á echar a los indios presos de dho obraje porque ese [...] dia que se executo dho orden avia ydo la dha Isabel a la [...] de la morada de dho confesante y reñido con el agriamente prometiendole que antes de dos días se le avia de pagar con otras palabras injuriosas e indecorosas ofresiendole al confesante mandar darle de palos...”. Finalmente, acepta que ha tenido una amistad ilícita con Isidora por el lapso de dos años y que con ella tuvo dos engendros que fueron abortados antes de tiempo y que se ha apartado de ella hace pocos días “por cierto motivo que la sussodicha le ocaciono de que estubo sentido y no la vuelto a ver hasta oy”.

El fiscal que conoce la causa acusa a Ignacio de adúltero e incestuoso y pide imponerle las penas “arbitrarias más rigurosas para que tengan remedio tantos y tan execrables delitos” y pide se le destierre y se le confisquen la mitad de sus bienes “para que desterrado se satisfaga a la vendeta pública” y sirva de ejemplo y de freno a semejantes delincuentes”.

Ignacio está preso y pide a la corte su excarcelamiento en virtud de su condición de padre a cargo de cuatro hijos y de que no tiene quien se ocupe de su causa, pues no tiene más que “una pobre madre ansiana y hermana doncella quienes por el sexso son incapases de solicitar y andar en tribunales” y, por tanto, presenta una lista de trece personas para que de ellas se escoja una que pueda servir de su fiador apelando a su “derecho natural”; además, pide que se le haga comparecer ante la Real Audiencia a su esposa para que declare pero pide que esta declaración no sea frente al escribano, sino frente al presidente, porque de lo contrario será influenciada por el odio de su tía, de acuerdo a unas preguntas formuladas por él, las cuales tienen el propósito de comprobar que él no la ha dejado, que ha hecho vida marital con ella y que no ha dejado de ver por su sustento. A más de la comprobación de las visitas que Ignacio le hacía a la estancia en Tumbaco y de las cosas que le llevaba, le solicita a la esposa que

testifique que la trataba “con el mayor cariño de marido”, o que le escribía “papeles amorosos”.

Sin embargo, la esposa, Martina, se reafirma en que ella vive en la estancia en Tumbaco por los disgustos que le provocaba el amancebamiento de Ignacio con la mulata esclava, María de la Candelaria, y además afirma que por haberlo encontrado en varias ocasiones hablando con la mulata en el mismo cuarto, él “la pegava hartas veces y la desia palabras injuriosas”, aunque también afirma que venía a Quito a visitarle muchas veces “y en todas ellas durmió con su marido por el mucho amor que le tiene... y que es verdad que “entre semana le escribia papeles amorosos y que es cierto que en cada mes le enviava con los indios dos reales de tortas y un atado de rrapaduras como también le enviava esta declarante, capulíes y un costal lleno de mais...” pero que sin embargo, su marido se alegraba cuando se iba y que la mandaba “en mula” y, finalmente, confirma que la razón por la que viven separados era “por los embarazos conque se hallaba de la pluma a que no podía faltar, por mantenerse con eso y asus hijos”; es decir, confirma que Ignacio se dedicaba a tareas relacionados con el derecho, como alumno que había sido de presbítero y abogado antes mencionado y estudiante de la universidad y del Colegio Real. Se trataría entonces de alguien instruido en las lides de las cortes, de las leyes y de su funcionamiento.

Ignacio es condenado a diez años de destierro a dieciséis leguas de la ciudad de Quito, además del pedimento de la mitad de sus bienes para el real fisco y a Isidora se le condena a seis años de reclusión y servicio en el monasterio de la Limpia Concepción de la misma ciudad con la advertencia de no quebrantar esa reclusión pues de hacerlo sería penada con doscientos azotes.

Más adelante, la pena de destierro será reducida a seis años y será liberado de la prisión luego de que presente a un fiador y de que Ignacio alegara nuevamente sobre la acusación de incesto argumentando como anteriormente por la validez de los testigos, todos ellos relacionados con Isabel de Ortega; sin embargo, en esta nueva apelación informa sobre esa relación:

A que se llega lo notorio de sus tachas, que siendo la principal motora D<sup>a</sup> Isabel de Ortega testigo de la información sumaria padece el defecto de aver sido perpetua concubina del D<sup>r</sup> D<sup>n</sup> Christoval Venegas de Cordova presbítero difunto que esta provado asi por la notoriedad, como porque hasta oy se conserba en la casa del dho D<sup>r</sup>, donde públicamente tiene su obraje. Y el Capp<sup>n</sup> Don Antonio Venegas de Cordova único testigo que depone de oyda a la dha Doña Isabel de Ortega; porque es compadre dela sussodha quien a criado y fomentado hasta oy al M<sup>to</sup> Don

Francisco Martin Venegas de Cordova su hijo; razones todas para deberse considerar fue su declaración a contención de la sustancia, como de ella se conoce.

Ni Isidora, ni Martina de Lugo aparecen más en las hojas del expediente; no es posible saber si Isidora es recluida, tampoco hay constancia del destierro de Ignacio. Sin embargo, queda claro que la real justicia se mantiene en condenar a Ignacio por los delitos a él imputados a pesar de sus largas apelaciones y acusaciones. Y permite visualizar la red de relaciones que se construyó: Isabel de Ortega, tía de Martina de Lugo, esposa de Ignacio, quien a su vez es estudiante de Cristóbal Venegas de Córdoba, concubino de Isabel –según la declaración de Ignacio- y que de cierta manera se rompe por las acusaciones de los maltratos a los indios hechas por Ignacio. Es decir, el amancebamiento de Ignacio con Isidora, aceptado y tolerado por la esposa y la tía, se vuelve en causa judicial el momento en que Ignacio atenta contra los intereses de la tía de su esposa y ella utiliza su status para que se inicie la causa de oficio.

Este caso es un escenario en el que se entrecruzan relaciones de clase, de género, de status y de raza. Pero, además, es un escenario en el que se exponen no solo relaciones sociales, sino también relaciones afectivas. Es decir, Ignacio y Martina expresan sentimientos: afecto, tristeza, amor y al mismo tiempo, cómo estas relaciones se ven afectadas por las relaciones de poder que se ejercen sobre ellos; es la tía quien interviene para “desordenar” una cierta forma de relación que podemos imaginar habían acordado Martina e Ignacio, tanto así que es él quien cuida de los hijos de la pareja.

Por otra parte, no hay especial sanción o reprobación sobre el amancebamiento de Ignacio con una esclava o con la hija de esa esclava; ciertamente, se hace especial alusión al carácter incestuoso de esa relación, pero no necesariamente a la condición racial de las mujeres amancebadas.

Y, finalmente, como se ha visto en otros juicios, hay un momento en el que el amancebamiento “aprobado” y tolerado, en este caso por la esposa, la tía, los vecinos, y el mismo alcalde, pasa a ser una causa, es decir se convierte en judicial. En este caso, es la denuncia de Ignacio sobre el maltrato que viven los indígenas del obraje de propiedad de la tía de su esposa, el elemento que provoca ese supuesto “desequilibrio” de una conducta tolerable, de un amancebamiento “permitido”.

El siguiente caso es, tal vez, en el que se ve de manera más clara como el amancebamiento es una disputa política cuando ni siquiera es una disputa marital, sin embargo, es utilizado por los hombres para sus enfrentamientos.

En abril de 1736, el fiscal introduce una causa en contra de Pascual Antonio de Cisneros, Justicia Mayor del Asiento de Otavalo, y dice “que es de su cargo el velar sobre que se castiguen los excessos, se detesten los vicios y se mantenga a los vasallos de su Majestad en sociedad civil, sin que por ningún ministro se les haga la menor vejación”, y por tanto, al saber por varias quejas que éste maltrata a los indígenas de Otavalo obligándolos a trabajar en sus haciendas sin pagarles su estipendio y sometiéndolos a muchas extorsiones, y además por “la vida licenciosa pues de 16 años a esta parte esta públicamente amancebado y haber repudiado a su propia mujer” y más aún, haber “tenido la osadía y ... de profanar lo sagrado, pues escalando un religioso convento en la villa sacó una cuñada suia y la extrupó”, solicita un castigo mayor y ejemplar “para que por este medio se dé satisfacción a la vindicta pública”.<sup>87</sup>

En tono con el pedido del fiscal, se ordena tomar preso a Pascual e iniciar la sumaria. En el intermedio, “el Guardián, Cura, y el Cuerpo de la Comunidad de este convento de Otavalo de N. C. P. S Francisco” se permiten certificar e informar cómo los caciques, indios e indias han sido objeto de opresión, vejaciones y trabajos excesivos por parte de los anteriores corregidores, “cuyos inconvenientes, perjuicios y vejaciones cessaron desde tiempo que el santo zelo de V.A. fue servido de proveer este lugar de Justicia mayor nombrando con tanto acierto al Capitán Pasqual Antonio de Sisneros” quien, según esta certificación de los curas, ha velado por el buen trato de caciques e indios, además de que han tenido la libertad para asistir a la doctrina y, también certifican que debido a sus “sobrados bienes propios se mantiene con ellos sin perjudicar a persona alguna” y, los curas además desmienten la calumnia “sobre las pocas asistencias a la mujer legítima”.

Se inicia el proceso y se presentan los testigos y uno a uno declaran que no conocen sobre las vejaciones a los indios: “no sabe por la distancia que tienen, ni... a tenido noticia por ninguna persona que se lo aiga dho”; otro, al contrario, testifica que no ha conocido de las vejaciones, “y que antes sí a sido informado que los atratado con cariño pagándoles cumplidamente su

---

<sup>87</sup> ANE, Criminales, Caja 28, Expediente 14. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

trabajo”; otro, “no ha tenido noticia de ello”; otra testigo, que sobre el pago a los indios “no sabe cosa alguna”; otro que “no lo sabe ni a tenido noticia de ello”; otro, “no a sabido cosa alguna”. Al contrario, sobre el amancebamiento, todos los testigos algo “han oído”: uno, sobre el amancebamiento “sabe por publica vos y fama... á oydo no hace vida maridable con su mujer y que á vivido amansevado con una india que no le save el nombre... y que así mismo por publica vos y fama á sabido y oydo...”; el siguiente testigo afirma lo mismo, “á sabido por publica vos y fama”; solo María Yanez de Inostrosa, afirma haber visto la amistad ilícita de Pascual con una india llamada Juana, que lo ha visto “las vezes que á estado á pedir Justicia de sus dependencias, en la casa de su morada y que de esta amistad lo sabe diez años a esta parte poco más o menos...”; otro, “públicamente a oydo que á estado amansevado quasi todo aquel tiempo... con una yndia que no le sabe el nombre”.

Estos testimonios permiten interrogarse sobre la “voz pública y la fama”<sup>88</sup> y aquello que era oíble y visible para esa voz y mirada pública, o lo que se convierte en visible y oíble para el juicio; parece ser que el maltrato a los indios no era un ingrediente que formara parte de esa escena de lo público y el amancebamiento sí; o, mejor dicho, ¿cuál de estos delitos suponía mayor condena o desprestigio si de lo que se trataba era de resolver otro tipo de conflictos ya sean políticos, personales, familiares o económicos entre las redes locales? Si bien en los otros expedientes analizados se hace alusión a lo “público y notorio”, en este juicio, de manera especial, los testigos no han “visto” a los amancebados, solo una, los demás lo han oído, y han sido sordos ante las supuestas vejaciones o no a los indios.

La mujer legítima de Pascual, María Freyre de Andrade, comparece, bajo licencia de su esposo ante V.M. en su defensa y si bien argumentará sobre la inocencia de su esposo, especialmente en relación con el maltrato a los indígenas, lo relevante de la comparecencia de María es, en primer lugar, que no solamente se presenta ante la corte con licencia de su marido, sino que le otorga poder absoluto para presentarse ante todos los tribunales, sean estos civiles, criminales, eclesiásticos y demás y pueda presentar cualquier tipo de demanda, apelación, súplica, recusar; es decir, todo lo relacionado con las prácticas judiciales. En segundo lugar, el alegato de María es una reflexión sobre el sentido, aplicación y práctica de la justicia, y cómo las informaciones dadas al fiscal son producto de venganzas, “pasión y encono” contra su marido: “por que es lo mas atrevido e insolente que la honesta forma de los

---

<sup>88</sup> Herzog analiza cómo el rumor y la reputación se convierten en elementos decisivos en los juicios en Quito (2004, 197-220).

juycios se tome para patrocinio de venganzas, o de injurias, y que se haga servir a la Real Jurisdicción para fines depravados e injustos; por que no debiendo exercitar esta, para otro fin que para lo onesto y justo y para distribuir la Justicia Si se convierte a depravados intentos, no es otra cosa que abuzar de la autoridad y del poder y de la forma judicial... aunque a qualquiera es licito acuzar al delincente que le ofende o que delinquo contra la salud común; pero siempre se excluye desta facultad a aquel que viene movido de la pacion y del encono, porque lo vicioso de estos afectos no se compadecen con la honestidad de la forma judicial ni con la respectosa intension de la misma Jurisdicción dirigida siempre a la distribución de lo justo...”.

Esta apelación sobre cómo se debe ejercer la justicia y para qué debe servir es la introducción que utiliza María para describir cuáles eran los motivos para que se le enjuiciara a su esposo: la ejecución de una real provisión que mandaba se “diese misión en posesión al Conde de las Lagunas de las Haciendas de Colimbuela”, hecho que según afirma María, despertó la ira, el enojo de Nicolás Morales, mayordomo de ellas, quien además lo desprestigió con el corregidor y empezó una persecución hacia Pascual por medio de multas, de órdenes de que dejara el asiento, suspendiéndolo de su empleo, acusándolo de los mismos delitos que ahora se presentan ante la Real Audiencia. Pero, no solo denuncia los malos procedimientos de este individuo, sino de otras personas de la localidad, entre ellas Jerónima Ozorio, mujer de Manuel Moreno y toda su familia “por que todos son los mas audaces, e insolentes tiranos, que con su violencia y oprecion apadrinados del escudo del respecto de sierto empeño, tiranizan y sofocan no solamente la gente umillde de los indios, y popular del pueblo, y plebe, sino también por falta de freno castigo y sugesion se propasan a otros executables atrevimientos perdiendo el respecto a los jueces y ministros de su Magestad...”, además de insultos al “estado religioso y sacerdotal”, así como mujeres doncellas y casadas; de arremeter contra los “vecinos y mujeres del lugar” con puñales, espadas y bocas de fuego; de armar bailes y fandangos en los retiros “inquietando mujeres casadas y doncellas”; de robar a los indios sus granos, animales, mantas y dinero; abusos denunciados por los indios en las calles, casas de respeto y con los curas. Sin embargo, de acuerdo al testimonio de María, la más atroz osadía fue que Teresa de Sandoval, hija de Jerónima de Osorio, saliera a la plaza pública enarbolando un puñal en contra del Fray Juan de Montero y que solo la intervención de un vecino impidió que se concretara el delito.

En esta situación de caos, en la que según María, se había perdido el respeto a todo, inclusive a la Real Justicia, y sobre todo el temor a Dios, para “tiranizar, subyugar y dominar a toda gente de baja o alta esfera, fue que su esposo inició causas contra esta familia y que ello fue lo que causó “que concibiesen odios, rencores y enemigos publicando con sus ardientes y voraces lenguas lo mismo que el Sr Fiscal propone”, a quien justifica porque “no tiene conocimiento de las personas de esta provincia y los rencores que tienen por sus intereses” y por tanto, pide se admita la “información de todos los puntos expresados”. María está apelando a algo indispensable para la forma de administración de la justicia en ese momento y en ese lugar: conocer las relaciones de las personas, elemento que, como lo sostiene Herzog (2004), acompañaba a todo el saber hacer de la justicia hacia mediados del siglo XVIII.

Luego de meses, es llamado a declarar Pascual. De acuerdo a lo contenido en la sumaria, se le pregunta sobre las acusaciones de haber hecho trabajar a los indios de las haciendas sin pagarles, lo cual niega rotundamente basándose en que no habría persona alguna en el asiento de Otavalo que pudiera acusarlo de ello. Más aún, Pascual alega que si hubiese sido así, los protectores de la Real Audiencia “hubieran reclamado por los indios”.

Sobre si es casado y si ha hecho vida maridable con su mujer, Pascual responde que está casado por más de treinta años y que durante todo el tiempo nunca ha repudiado a su mujer y que solo la dejaba cuando iba a las haciendas a donde ella no podía acompañarlo por estar “impedida con los accidentes que siempre á padecido y padece”, testimonio que tampoco es aceptado por el juez; y sobre el amancebamiento con la mujer llamada Juana, afirma que ella solo es sirviente de sus haciendas y que estaba encargada de la cocina, sin tener con ella más trato que ese argumentando que, primero, Juana solo está a su servicio por ocho años y, segundo, que si fuese cierto el amancebamiento y el repudio a su mujer, ella habría acudido al “oficio eclesiástico o a la Real Justicia a quejarse lo qual no ha sucedido hasta el dia presente”. Y sobre la acusación de haber escalado el monasterio, sacado a su cuñada Juana y haberla estuprado, también lo niega y cuenta una larga versión sobre cómo fue inculpado pero que aquello se aclaró tiempo atrás, pues según parece, este delito se cometió treinta años atrás.

Pascual alega sobre el proceso mismo y solicita la absolución porque “se debe hazer asi por lo general de derecho favorable y siguiente y porque toda la sumaria informacion se rreduce a una variación total, de oydas y no afirmativas, sin que se pueda asegurar provanza formal que conste cuerpo del delito” y porque todos los testigos no han podido dar fe de cómo supieron de los hechos que aseguran y muchos de ellos confirman su inocencia e insiste nuevamente

que todas estas acusaciones son en venganza por las actuaciones de Pascual cuando se desempeñó como justicia mayor; es decir, Pascual y su abogado están apelando a que no es válido aceptar como testimonios condenatorios aquellos que solo se refieren a los hechos de “oídas”, a la voz pública, a la fama; para los apelantes, en este caso de delitos es necesario presentar “a prueba con representacion de instrumentos que verifique la realidad con testigos fidedignos y de cierta ciencia y experiencia”.

En esta instancia, comparecen caciques y gobernadores indígenas de las distintas parcialidades de Otavalo, es decir, innumerables miembros de la elite indígena de la provincia, quienes comparecen por sí y por el común de sus indios para desvirtuar las acusaciones en contra de Pascual afirmando que “nunca an oydo ni entendido” que haya utilizado el trabajo de los indios sin pagarles, sino que más bien “lo que tenían experimentado es que en este tiempo que a á sido Justicia Mayor a procedido con grande equidad y enteresa y ni a los indios casiques principales a echo agravio ninguno... fuera de esto el cuidado que tiene en la conservación y desagravios de los naturales la quietud paz y sosiego, de todos los súbditos”, y parecería ser que esta comparecencia sirve a los caciques, gobernadores y principales para justificar porqué Pascual los trataba bien: no necesitaba explotarlos porque ya tenía “quantiosos bienes y haciendas para su mantencion lo hace de ellas sin perxudicar a gobernadores, casiques ni indios”, mientras que otros que habían ocupado el cargo no tenían bienes y recursos y por tanto debían procurárselos arrebatando a los indígenas bienes y sometiéndolos a malos tratos: “a que se traigan ganados de los indios y causan graves molestias, ocupando en su servicio con otras bexaciones... sin dar lugar a que busquen para sus mantenciones y paga de rreales tributos a los alcaldes y gobernadores tenyendolos por sus sirvientes y mayordomos para sus fines particulares y de esta manera biven pues en tal miseria y en tal desdha... atascados como esclavos, y lo que, es, axada la nobleza de los casiques y abatida en grave sentimiento de ellos”, testimonio que ratifica que es la nobleza indígena del asiento la que se queja de las condiciones de trabajo a las que los sometían los corregidores y, por tanto, han decidido presentar este informe para que Pascual no sea removido del cargo, informe que es registrado por el escribano de la declaración verbal de los caciques y gobernadores.

Las acusaciones, juicio y apresamiento de Pascual activan las voces de su esposa, los caciques y gobernadores indígenas, así como la de su sobrino, Sebastián de Cisneros, religioso agustino del convento de San Nicolás Talentino de Ibarra, “lector en Sagrada Theologia y Prior del

Convento”, quien se presenta en “voz y caucion de rato grato,<sup>89</sup> quien, al igual que los anteriores informes, denuncia que la causa contra Pascual es fruto de calumnias provocadas por el odio y la mala voluntad, siendo la peor de ellas, “la principal, y la que mas parese le tisma, y llega a la honrrosidad del crédito que siempre á sabido conservar...es la del dolo, quimera, y diabolico juicio con que el maligno vulgo á dado en suponer falsa, siniestra y temerariamente” que su tío haya podido escalar el convento y raptar a su cuñada, doña Juana de Andrade, quien al momento de esta comparecencia ya está muerta, y pide que declaren sobre el tema las religiosas del convento, bajo “impuesta pena de Santa Obediencia y Excomuni3n mayor” pues un tema tan grave no solo mancha el “crédito de dho mi tio” sino que también “pasa a lastimar el Nro.” Y, efectivamente, tanto el vicario y capellán del convento como el obispo de Quito aprueban e instruyen para que se pase al convento a tomar los testimonios tanto de las monjas abadesas como de las demás religiosas.

La abadesa da su testimonio: doña Juana fue llevada al convento por sus padres, en el año 1711, o 1712, “por parecerles acomodado a las muchachas honestas el rrecogimiento de dho monasterio” y fue puesta al cuidado de Gabriela de la Ascensi3n, “religiosa de coro y velo negro” para que con el ejemplo de ella se “ejersitase en todos actos de virtud” y que así se mantuvo por algunos días, “o meses” hasta que un día, a la noche, luego de haber estado en compa3ña de la madre abadesa y otras religiosas, se despidió para ir a su celda y que al rato de esto, su religiosa cuidadora la fue a buscar a su celda, donde no la encontró y luego de buscarla por todo el monasterio sin éxito, “alteró la comunidad y suponiendo haverse huido por alguna de las paredes correspondientes a la calle”, encontraron que por una de ellas efectivamente había elaborado una forma de salir colgando una soga y un pedazo de rebozo y de esta forma llegado a la calle. Las religiosas pidieron ayuda para encontrar a Juana de Andrade y todos los testigos, hombres y mujeres, vieron que había sido ella quien había colgado la soga más el remiendo de rebozo y que desde ese entonces se sabía que Juana había fugado y no que él “la hubiese hurtado de dho monasterio como falsamente dicen” pues aseguran que Pascual nunca estuvo en el monasterio, ni cerca, ni “en sus umbrales” y que siempre se supo que así había sido y que solamente ahora, por el escrito proveído ha sabido del supuesto escalamiento.

---

<sup>89</sup> “Instituci3n del Derecho Romano, que pasó a la legislaci3n histórica española y que las legislaciones modernas han recogido o no. Significa el compromiso que adquiere quien se presenta en juicio representando a otro sin poder bastante del mismo, a efectos de que el representado ha de tener por valedero cuanto se tramite en el pleito, obligándose en caso contrario a pagar a la otra parte la pena prometida y la que se le imponga” (Ossorio s/f, en línea).

En febrero de 1737, se recibe en la Real Audiencia el pedimento de hacer una probanza solicitada por Pascual, mediante la cual pretende desmentir todos los cargos de los que se le acusa; la Real Audiencia aprueba el pedimento y ordena que se cumpla con lo solicitado y una vez realizada se remita la probanza cerrada y sellada al demandante para que él la envíe a la Real Audiencia. Además, la provisión de la Real Audiencia especifica claramente cómo debe llevarse a cabo la probanza, citando al fiscal en primer lugar para que conozca a los testigos de la una y otra parte, y lo mismo se deberá aplicar para el caso de quien pide la probanza y advierte que si no se hace así, se deberá pagar “quinientos pesos de buen oro”. Y en cumplimiento de la provisión, se procede a la probanza.

La probanza se realiza también en San Miguel de Ibarra, tal y como lo había solicitado Pascual. Acá se presenta como primer testigo, el presbítero Pedro de Almeida, vicario del monasterio de monjas de esa ciudad, quien al igual que los de Otavalo, reitera la buena conducta de Pascual; afirma este cura que siendo vicario juez eclesiástico de Otavalo, María de Andrade, nunca se quejó ni judicial ni extrajudicialmente de su marido y que “de aver auido algo sobre ello presisamente hubiera ocurrido al testigo como a tal vicario juez eclesiástico que fue”, es decir que si María de Andrade hubiese debido quejarse de su matrimonio o de su marido, el juez eclesiástico lo habría sabido. Una vez más, lo esperable, lo realizable habría sido que María de Andrade hiciera público el repudio. Los demás testigos presentados en la probanza declaran sobre las buenas ejecutorias de Pascual, como hacendado, como justicia mayor y como marido. Unos por conocerlo directamente y otros porque lo han oído. Todos los testigos terminan su declaración afirmando que lo dicho “es publico y notorio publica voz y fama en esta dha villa y su contorno”.<sup>90</sup>

Una vez presentada la probanza y remitida ésta a la corte de la Real Audiencia, se emite la sentencia final: se condena a Pascual de Cisneros a pagar 400 pesos a causa del amancebamiento con la “India Joanna”, “y apercevido de la enmienda del escandalo que a causado con dho amancebamiento, se le alce la prisión” y se le exculpa de todos los demás cargos y, además, la sentencia establece que se envíe a Juana al recogimiento de Santa Martha.

El recorrido por el expediente y sus discursos, por las voces presentes y las ausentes, permite preguntarse por qué el amancebamiento y el supuesto escalamiento del convento en Ibarra de

---

<sup>90</sup> En la mayoría de casos en la que se hace una transcripción literal del original, se ha mantenido la ortografía del documento.

los que se acusa a Pascual son los “delitos” que se utilizan para una disputa que más bien parecería política o de ciertas rencillas de intereses en el asiento de Otavalo. Más aún, permite preguntar si efectivamente tuvieron lugar todos y cada uno de los delitos adjudicados a Pascual; cómo se entiende que se recurra a una huida ocurrida veinte años antes del presente juicio para buscar la sanción; por qué se le acusa además de maltrato a los sirvientes indígenas y por qué finalmente la única causa por la que es sancionado es el amancebamiento cuando de todos los supuestos delitos, las pruebas presentadas no dan certeza de haber sido cometidos.

Estas interrogantes y ambigüedades que abre el expediente permitirían más bien pensar que las actuaciones de Pascual como justicia mayor eran las que generaban malestar en el asiento y que la forma de modificar esas actuaciones y seguramente que sea removido de su cargo, como efectivamente sucede, fue a través de acusaciones de raptó, robo y amancebamiento; es decir, de delitos referidos a la buena conducta en el matrimonio, delitos referidos a la moral. Por tanto, si bien Juana también es condenada por el mismo delito, Pascual aparece en el documento como el sujeto de acusación y de condena. El amancebamiento no es claramente comprobado como tampoco lo son los otros dos cargos; sin embargo, es condenado por éste.

En este caso, a diferencia de los anteriores, en que el parecería que se activa algún elemento que desequilibra el amancebamiento “permitido”, la amistad ilícita, el secuestro y el estupro son utilizados como herramientas claramente políticas. Es un caso que permite ratificar que la ley y su puesta en ejecución se trataba más de un juego político local antes que la aplicación ordenada y prescrita de un corpus legal y de una serie de procedimientos.

Tal y como lo argumentan Gauderman (2003) y Black (2010) la cultura legal sería el elemento que permitiría en este caso, por ejemplo, el acudir a una causa tramitada veinte años atrás para acusar al corregidor de Otavalo y removerlo de su cargo. Y, además, frente a la imposibilidad de comprobar las acusaciones de maltrato y explotación a los indígenas, es la acusación de concubinato la que finalmente permite la condena.

En 1764, en la ciudad de Cuenca, el protector de naturales, Antonio Solano es acusado de amistad ilícita con Theresa de Encalada, mujer legítima de don Manuel Ochoa.<sup>91</sup> Su alegato es que la acusación está motivada por “la mala voluntad” del alcalde de la ciudad, la cual se debe a una declaración hecha por él en contra de un sobrino del alcalde, y que el fin de esta

---

<sup>91</sup> ANE, Criminales, Caja 51, Expediente 16. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

acusación es lograr que sea depuesto de su cargo de protector. En vista de esto, Solano pide ser excarcelado debido a la falsedad de la acusación y además porque no puede ejercer sus funciones de protector en grave perjuicio de los indios.

Andrés Thello de la Chica, el alcalde la ciudad, envía los autos procesales a la ciudad de Quito, a la Real Audiencia en los que constan las declaraciones de los testigos. ¿Cómo se sabe de la amistad ilícita de Solano? Por celar la ciudad... Como lo declara el alcalde, “en cumplimiento de su obligación, salio a selar la ciudad y hevtar pecados públicos y escandalosos que en ella se cometen con poco temor de Dios nuestro Señor y menosprecio de la Real Justicia viviendo los unos en pecados públicos y escandalosos y los otros haciendo hurtos, y corriendo capas, y otros excesos todos dignos de toda punición y castigo...”. También en este caso, como en otros, se alega la duración del amancebamiento y también la falta de enmienda por parte del acusado, a quien se le había amonestado varias veces de manera privada, sin que éste cambiara su situación.

Varios testigos dan cuenta de estas celadas por haber estado presentes y acompañando a los alcaldes, entre ellos, Joseph del Campo, “color pardo vesino deesta ciudad... Dixo que con ocasión de haver sido Ministro inferior de la Real Justicia ha andado conella siempre con los Señores Alcaldes que hansido, quando salían a celar la ciudad y hevtar pecados públicos y escandalosos en la República...”.

Otro elemento que se suma al amancebamiento de Solano y en el que insisten varios testigos es la “mutación de casas”, es decir, se declara que ha vivido en muchas casas debido a su comportamiento y que de varias de ellas ha sido echado por “ser en ofensa de Dios y no poder tolerar con el christiano celo que han tenido”. Así mismo, algunos testigos señalan la reincidencia del amancebamiento; de una primera vez cuando Solano había llegado a Cuenca como oficial mayor de Raymundo de Estrada, ocasión en la que ya se había conocido del amancebamiento y en la que se apresó a doña Teresa en el recogimiento de Santa Marta con el fin de que enmendaran su conducta, lo cual no había sucedido pues cuando Solano regresa como protector de naturales continúa con esa amistad ilícita y en esta ocasión son apresados los dos.

Solano y Teresa parecería ser que no tenían ánimo alguno de corregir su conducta a pesar de las prisiones y de las querellas pues el alcalde ordinario de Cuenca, Andrés Thello, reporta que en días posteriores a haber sido apresados, “oyo su merd queestaban cantando con

gravísimo escándalo dándoles música a Antonio Solano y a Theresa de Encalada...” y quienes les “habían estado dando dicha música” eran varios hombres que cantaban “versos al asunto de dicha prisión, como que hazian hirsión de la Real Justicia” y como de acuerdo al alcalde ello merecía castigo, encerró a los cantantes en la parte de afuera de la cárcel y llamó al escribano para que certificara el escándalo de dicha música, de sus instrumentos, guitarra, bandola y violín y que además también participaron Solano y Encalada, quienes hacen irrisoria la prisión y escandalizan la “vindicta pública con los versos que en boses altas estuvieron cantando en menosprecio de la prisión y de la Real Justicia” y por ello pide pena pública para cantantes y presos (Solano y Encalada).

Sin embargo, la respuesta de la Real Audiencia es más bien retar al alcalde de Cuenca a quien manifiesta su extrañeza y desagrado por haber actuado como lo ha hecho, pues en lugar de encarcelar a Solano por su enemistad con él, debió tomar las medidas necesarias para “poner remedio de antemano y no esperar a tan crítica [...], en que se haze muy sospechoso el fin de sus procedimientos”. Además, advierte a Solano sobre la necesidad de enmendar su conducta, pues de lo contrario será llevado a la cárcel de la Real Audiencia y se le retirará su cargo de protector; al igual que a Teresa a quien se la trasladará al recogimiento de Santa Marta.

En todo caso, de acuerdo con la petición del procurador, en nombre de Teresa de Encalada, sabemos que ella sí fue encarcelada y en condiciones de total exclusión pues se queja de no tener como mantenerse y ni cama en la cual dormir y que todo ello se debe a que Tello de la Chica tiene enemistad con Solano y pide que se le excarcele, lo cual es concedido por la corte de la Real Audiencia.

En esta querrela se notan las voces de las prácticas de vigilancia, la de ir de ronda, de celada, de celar por las calles de la ciudad para no permitir pecados públicos. En contraste con las narrativas de causas anteriores, en las que no se hace mención de estas prácticas de vigilancia, sino más bien a aquello que es público y notorio. Sin embargo, en este juicio hay una combinación de estas voces, aquellas que más bien aluden a un comportamiento que es conocido y sabido por todos, por la viva voz, porque tal conducta se sabe en la ciudad, en el barrio, en el vecindario, estas se entremezclan con el “descubrir” los pecados públicos debido a la vigilancia que ejercen los vecinos y las autoridades.

La fecha de inicio de esta causa y quien la inicia nos dan pistas sobre el proceso de orden y ley que el régimen de los Borbón va a implementar en sus dominios. Para medidados del siglo

XVIII poco a poco, los mecanismos de vigilancia van a tomar la forma de prácticas legales en comparación con el anterior “público y notorio”, que de acuerdo a lo analizado en estos juicios, se refiere más bien, a aquello que es conocido en el barrio, en la casa, por la forma en que se disponían las casas en este periodo, es decir, casas que albergaban no solamente a la familia nuclear sino a una serie de actores, ya fueron estos empleados, esclavos, sirvientes, inquilinos, etc. Pero, este “público y notorio” parecería ser que cambia hacia mediados del siglo por la implementación paulatina de una política de vigilancia que involucra a los vecinos, pero acompañando a las autoridades a hacer las rondas de control.

En estas rondas de control se dirige la mirada hacia los “cuerpos sexualizados” de hombres y de mujeres y esta mirada ya no será aquella que permita afirmar sobre “lo público y notorio” sino, más bien, será una mirada que busca, en este caso, ciertamente condenar la conducta de Teresa, su amancebamiento, pero, sobre todo, Tello de la Chica está disputando las prácticas masculinas de Solano, no solo su amancebamiento, sino sus prácticas cotidianas, el repetido cambio de casas, la presencia de músicos para darles serenata... Tello de la Chica tiene enemistad con Solano: ¿en qué ámbito resolver esta enemistad? En el campo donde se disputa la forma “correcta” de ser hombre.

En 1777, el gobernador de Guayaquil, Francisco de Ugarte va a iniciar una larga querrela contra Manuel de Otoyá: en primer lugar, lo acusa de no vivir con su legítima mujer, a la cual tiene abandonada por más de diez años en Cartagena; y que la excusa para no dejar la ciudad es los muchos comercios y negocios que tiene y, finalmente, expresa la necesidad de que Otoyá deje la ciudad porque su vida no permite más tolerancia pues “este sugeto además de vivir escandalosamente concubinado, es inquietissimo en materias de impureza pues se asegura no haver perdonado la honestidad de varias mugeres doncellas, que ha corrompido con agravio de este honrado vecindario...”.<sup>92</sup>

Así iniciada la causa, se procede a los testimonios de varios testigos, siendo uno de ellos, el capitán comandante del batallón de pardos milicianos, Don Bernardo Roca, quien declara que sabe que efectivamente tiene muchos negocios y créditos pendientes y que sobre el amancebamiento solo conoce que estuvo en mala amistad por cierto tiempo, pero que también oyó decir a un sujeto que “ya estaba separado de aquella mala amistad”.

---

<sup>92</sup> ANE, Criminales, Caja 76, Expediente 6. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

Don Joaquín Pareja, capitán de Dragones del Batallón de Blancos, a pesar de afirmar que conoce a Otoyá por más o menos diez años, y que de las acusaciones constantes en la causa “nada le consta asertivamente al declarante por que no ha tenido experiencia en ello”, sabe porque ha oído “desir públicamente de publica voz y fama que ha vivido y vive con vida escandalosa de sensualidad humana no solo con una mujer sino es con varias de este vecindario, y que también ha oydo con la misma notoriedad que dicho Don Manuel es miu vorás que hablado de que en esta ciudad no hay ninguno que sea hombre de bien, y que por lo que toca a honestidad de mugeres le aseguran al declarante que escrivio a Panama diciendo que no havia dejado ninguna reservada con quien no huviere tenido acceso carnal...”.

A Pareja nada le consta asertivamente, sin embargo, detalla minuciosamente no solo la conducta sexual de Otoyá, sino también de sus negocios, pues según su testimonio, Otoyá está quebrado y “se mantiene haciendo drogas uzando de tramoias y patranas”, así como también es notorio que es casado en Cartagena y que sabe que no envía “socorro alguno” a su mujer.

Otro testigo se niega a declarar aduciendo que no cumple con el principio de imparcialidad pues “no corre en amistad con Don Manuel de Otoyá”. Otro capitán de milicias declara que sabe por parte del mismo Otoyá que “vive en mal estado” pues él se lo dijo en una función pública, con “desacato del respecto del certificante” y que también ha oído que ya se ha separado de esa mala amistad “por otra de igual naturaleza de persona que tiene notorio honor y que aunque el certificante no se persuade a ello por la condición de la persona pero que cree que el referido Otoyá por sus procedimientos da motivo a que se discurra semejante escandalo”.

Parecería ser que Manuel de Otoyá no procedía “recatadamente”: varios testigos recalcan sobre el proceder escandaloso; afirman que como nadie lo ha hecho, él ha sacado a dar paseos a su concubina públicamente de día y de noche, “manifestando a todos ser su dama aquella persona a quien perdió o quito su virginidad según es notorio de edad muy tierna”, pero no solo eso, sino que además Otoyá se jacta de haber usado otras mujeres y, además de atentar contra el honor del vecindario aduciendo que “no había ningún criollo hombre de bien damnificando con esta voz a muchos criollos de acreditadísimo honor que tiene este noble vecindario” pero que al mismo tiempo había cierto temor a enfrentarle porque se sabía que contaba con el favor del gobernador.

Estos diferentes testigos van dibujando un perfil de Otoya bastante singular: un personaje que abiertamente expone no solo su concubinato, sino que a más de ello se jactaba públicamente de tener relaciones con varias mujeres, doncellas y casadas, exponiendo aún detalles de esas relaciones. Unido a este comportamiento sexual, Otoya habla mal del gobernador y además es un comerciante estafador. Un personaje a quien se le acusa de vivir en concubinato con su comadre, quien además es garante de préstamos.

Finalmente, se decide que, dados los antecedentes de la conducta de Otoya, de que es casado y de que su mujer reside en Cartagena, éste deje la ciudad y viaje a dicha ciudad y puesto que Otoya ha conocido de las diligencias y en vista de ellas se ha ocultado o ausentado, se lo busque y se lo ponga preso hasta que se pueda remitirlo a Cartagena. Pero, la causa es remitida a la Real Audiencia y el fiscal no respalda la resolución del gobernador de Guayaquil y más aún la cuestiona y acusa de que ésta ha sido tomada sobre la base de intereses personales y se pregunta por la razón que ha tenido el gobernador para demorar tanto en hacer cumplir las leyes sobre que los hombres casados deben hacer vida maridable con sus mujeres. Reclama así mismo que si bien se contempla que esto sea así, “La Ley de Conyugio no es tan eficaz que obligue siempre y por siempre a la cohabitación de los conyuges, pueden ocurrir casos y circunstancias, en los que los casados pueden vivir separados sin escandalo del publico y sin detrimento de sus conciencias”, y que, por tanto, es necesario oír los alegatos de Otoya.

Así, Otoya presenta otra historia, la cual será respaldada por testigos: él y el gobernador de Guayaquil fueron amigos, “pues hera de mui adentro y sin el no se hacia cosa alguna entrando mucho tiempo en su casa de dia y de noche hasitiendo a los vanquetes y meza diaria” y solamente después de una “riña”, que no se especifica cuál, se rompe la amistad y el gobernador inicia la persecución. Sin embargo, en las preguntas que presenta Otoya para ser respondidas por los testigos no alude en ninguna de ellas a las acusaciones sobre concubinato o acerca de no vivir con su esposa. Las preguntas se refieren más bien a dar fe de sus actividades comerciales de ropa y cacao, de alcabalas y de diezmos, de cómo el gobernador había iniciado su persecución y de que la enemistad lo ha llevado a actuar mal en el proceso y a perjudicar las actividades de Otoya, obligándolo a ocultarse para no ser aprehendido pues se sabía que la intención de Ugarte era desterrarlo en el primer barco que saliese a cualquier puerto.

De esta manera, lo que se pone en evidencia es la disputa entre dos personajes de la elite en Guayaquil, el gobernador y un comerciante. Y en una primera instancia, parecería ser que quien tiene el favor de las autoridades de la Real Audiencia es Otoyá pues se acusa al gobernador de usar la justicia para fines personales y además se le inhibe de conocer las causas relacionadas con Otoyá pues se le imputa de buscar diferentes querrelas para lograr su destierro; primero, culparle de malos negocios y luego de concubinato y vida escandalosa. Una disputa que llega al virreinato de Santa Fe (Nueva Granada), el cual también ordena que antes de cualquier dictamen del gobernador, sea la Real Audiencia quien procese el caso y sea la instancia donde se presente Otoyá.

En otro expediente sobre la misma causa, Ugarte ofrece más detalles sobre las deudas que éste mantiene y el supuesto concubinato de Otoyá. Se trata de una “señora de calidad de esta ciudad viviendo como el mas aserrimo ateísta el ha conseguido de esta infeliz mujer que le haia conferido un poder general con el qual lleva disminuido y consumirá el caudal que heredo de sus padres y marido demás de setenta mil pesos”,<sup>93</sup> es decir, ciertamente se trataría de una señora de recursos, de la elite guayaquileña. A diferencia de los otros juicios, en este, se evita nombrarla, se evita dar el nombre de la señora “de calidad”.

Los lamentos y quejas de Ugarte sobre el comportamiento de Otoyá no solo se refieren a su concubinato, sino también a las estafas y a la forma en que ha engañado a varias mujeres del vecindario: “Lloran muchas mujeres de esta ciudad su inestimable integridad y virginidad perdida a el esfuerzo de sus persuaciones”, para calificarlo finalmente, de “escandado universal de toda esta republica”. Frente a todo ello, se dicta, por parte de la Audiencia que se entreguen todos los autos y que el alcalde formará la sumaria de acuerdo con lo señalado por el gobernador y además que “dho alcalde pondrá en testimonio separado el nombre de la mujer” y que se embarguen los bienes de Otoyá. La Audiencia dicta que sea remitido a la cárcel real de corte, orden que no es cumplida por el gobernador en una primera instancia.<sup>94</sup>

Este encarcelamiento y la forma en que el gobernador Ugarte pretende condenar a Otoyá se convierten en una disputa de fueros, pues al ser Otoyá del fuero militar, la causa solo podía ser conocida por el virrey y al ser alegado esto, entonces Ugarte cambia la acusación e

---

<sup>93</sup> ANE, Criminales, Caja 82, Expediente 5. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

<sup>94</sup> Few (1995) al analizar casos de hechicería en Santiago de Guatemala afirma que la sexualidad de las mujeres de elite fuera del matrimonio amenazaba la jerarquía colonial y era vista por la iglesia y el estado como potencialmente peligrosa y dañina y, por tanto, que la raza y la clase jugaron un rol importante en las expectativas sobre la virtuosidad de las mujeres y la noción de orden del Estado (1995, 631).

instruye al comandante de milicias para que la causa sea por mal manejo de cuentas referidas a la administración de las alcabalas y, por otra parte, se queja de la forma en que Otoya hace oposición a la forma de gobierno de Ugarte.

El pleito entre Ugarte y Otoya, a más de ser de fueros, es también un embrollo legal en el que el gobernador de Guayaquil no cumple las reales provisiones de la Real Audiencia que fijan enviar a Otoya a Quito. Ugarte no las cumple y folio tras folio, Otoya, su apoderado y su sobrino apelan a la conducta de Ugarte, quien además ha secuestrado todos los papeles y documentos de Otoya y que provisión tras provisión en que se le ordena que los entregue, no lo hace. Más aún, se niega a entregar al esclavo de Otoya, aduciendo que está en la cárcel por varios motivos. Un ejemplo claro de cómo la administración de la justicia era un intrincado juego formado por las leyes, por los fueros, por las autoridades y por las personas y su status, calidad, género.

Otoya y su apoderado de manera desesperada piden que sea excarcelado de la prisión en Guayaquil y sea trasladado a la cárcel real de corte, y que pueda ser juzgado por las autoridades de la Real Audiencia. Y en acuerdo con ello, se presentan una serie de testigos que testimonian sobre los comportamientos de Otoya; uno de estos testigos es más certero en su declaración pues sabe que una señora viuda le confirió poder a Otoya para “que se entendiese en sus asuntos, pero que de ello está persuadido que daría motibo por contemplarse mujer sola, con cuidados que no le faltarían en su viudez... comprendiendo de ello que los executaria assi por el parentesco espiritual que tenían y por la estrecha amistad que tubo con su difunto marido” y que de ninguna manera ha tenido “la menor acción ilícita ni con esta señora ni con ninguna otra de igual calidad” y que si esto fuese verdad se habría sabido porque el lugar es de corta extensión; que solo ha sabido que “ha tenido con mujeres de baja esfera sus pasatiempos”.

En resumen, lo que estos testigos hacen es desvirtuar todas las acusaciones del gobernador, las cuales buscan desprestigiar a Otoya como un vecino respetable de la ciudad: lo acusa de concubinato, de estupro, de intentar fugarse, de tener deudas, de abusar del poder de una señora de “calidad” para malgastar sus bienes en vicios, de alentar a los vecinos en contra de su gobierno.

La disputa de Ugarte es muy fuerte: intenta por todos los medios deshacerse de Otoya, para quien todo se debe a un problema de 700 pesos: lo encarcela en las peores condiciones, pone

en el cepo a su esclavo, secuestra sus papeles. Este expediente termina con la orden del fiscal de la visita general que solicita se tome testimonio de Otoya, diligencia que no se puede cumplir por ausencia de éste y luego porque el cuaderno de esta causa estaba perdido. Una vez encontrado, en 1782, se vuelve a pedir el testimonio de Otoya.

Un siguiente expediente referido al caso se compone de una serie epistolar entre parientes y amigos de Otoya residentes en la península; de pequeños papeles que firma Manuela Noboa y que se refieren básicamente a negocios, a asuntos relacionados con comercio de productos y que, generalmente, inician así: “Compadrito y mui apesiado de mi cariño”; “mi mas estimado compadrito”,<sup>95</sup> “Compadrito y mui amado mio” ... Pero más adelante, se encuentran esquelas escritas por una mujer, están sin firma, las cuales se dirigen al destinatario como “Amantisimo dueño mio”; “Amantisimo compadrito de mi alma y de mi corazón en quien todo mi amor esta puesto...” y a quien parece reclamar por su soledad, por estar separados y porque solo piensa en él: “... me atrabiesa el corason de pena pues me duele mucho en pensar en las pesadumbres qe tienes por todas partes sin poderlas yo remediar pues ni [con] mi cuerpo puedo irte a consolarte pues lla sabes el inpedimento que aia...”. El legajo solo contiene, parecería ser, las cartas escritas por ella, por Manuela Noboa en los casos en los que se encuentra su firma y podríamos suponer que todas provienen de su puño. No consta carta alguna de él.

Ahora bien, este conjunto de “esquelas amorias” son utilizadas por Ugarte para probar el concubinato de Otoya con la comadre y quien es una “señora bien emparentada”. Sin embargo, como la mayoría de ellas no están firmadas y no tienen el nombre de a quien se remiten, el fiscal pide que Otoya las reconozca y declare bajo juramento si le fueron escritas a él. La respuesta de Otoya es que estas cartas y esquelas o bien han sido falsificadas por Ugarte en su afán por hacerle daño, y reclama que si fueran suyos debería también presentar aquellos que involucran al gobernador sobre las cuentas entre ellos.

En todo caso, este reconocimiento de las cartas permite oír a Otoya lamentar las condiciones en que vive en prisión. Y también para reiterar las malas prácticas que ha tenido el gobernador en todo el proceso y que la única razón de toda la querrela es “...esto mismo demuestra la torsida intensión, conque a procedido aquel gobernador aspirando únicamente a conseguir la total ruyna del declarante, sin otro motivo que el de no haver conseguido los intereses que

---

<sup>95</sup> ANE, Criminales, Caja 82, Expediente 7. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

solicita con las figuradas cuentas...”. Larga es la exposición del odio del gobernador hacia Otoyá, así como lo es el testimonio de la amistad que tuvieron y de las influencias que Otoyá movió en Cádiz y en Madrid para que Ugarte fuera renombrado como gobernador de Guayaquil.

Al ser preguntado sobre si la autora de algunas de estas cartas y esquelas es su comadre, “Dixo: que tiene muchas en Guayaquil y en otras partes, donde ha recibido assi espirituales como de las que annualmente salen por Papelillos según se acostumbra...” y, en todo caso, insiste en que se debe comprobar la identidad del autor y del receptor de la correspondencia.

Esto no convence a las autoridades y puesto que Otoyá ni afirma ni niega sobre la identidad de la autora de las notas amatorias, infiriéndose que las cartas amatorias al tener la misma letra que las cartas de negocios son de la misma persona y se pide se forme la causa contra él por el delito señalado. Esto ocurría en 1779. Para 1782, el fiscal solicita se apremie al procurador sobre poner al corriente los autos de esta causa. Efectivamente, hasta 1782, continúa la querrela. Nuevamente, Otoyá se dirige al presidente para poner en evidencia que la persecución de Ugarte tiene que ver con las cuentas, “solo por que hubo tropiezo en una cuenta convirtió todo el amor en odio no tratando desde este instante sino de perderme”, es decir, con negocios que habrían tenido entre ellos y que éste ha confundido las dos acusaciones. El motivo es las cuentas, la forma de penalizarlo es la acusación de concubinato y de no hacer vida con su mujer pero que esta causa, aun siendo delito, no amerita ni la prisión, ni el encierro, ni que se le haya prohibido el pago de fianza.

Otoyá es extremadamente crítico con Ugarte pues le acusa de que su afán de venganza y persecución, odio, incluso lo ha llevado a ofender el honor de una señora: “...se puede tener por el ultimo obscuro razgo que libró en su judicatura el expressado gobernador para caracterizar su gobierno con la denigración mas enorme al honor de una señora de nacimiento y decoro...” y el de él mismo, pero que buscará el castigo “con todas las penas de los jueces que abusando de la potestad que se les consedio para el arreglo de la Republica, y recta administración de justicia, proceden temerarios en destrucción de los súbditos, sobre que recomiendo las Leyes del Reyno, pues este castigo servirá en parte de satisfacción al honor ofendido...”

Como mencioné anteriormente, el gobernador de Guayaquil remite la causa al virreinato de Santa Fe de Bogotá,<sup>96</sup> a quien también se dirige Otoya y en una carta relata como mantenía negocios con el gobernador: venta de cacao a Panamá, la Habana y Acapulco y de ropa de Castilla, negocio que dio buenas ganancias y que al momento de cerrar las cuentas, con ganancias de diecinueve mil pesos, a Ugarte no le pareció y creyó que Otoya lo estaba robando, acusándole de ladrón y amenazándole con embargos, prisión y destierro.

En este mismo expediente se incluyen poder que se otorgan para el cobro de deudas que en un principio no parecerían tener relación con el caso de Otoya, sin embargo, estos pliegos van conduciendo a que las personas que tramitan estos escritos sobre deudas están relacionadas con la exportación de cacao, actividad en la que estaban también participando Ugarte y Otoya. Es decir, parece ser que la disputa entre Ugarte y Otoya es básicamente una de intereses económicos entre un grupo de comerciantes cacaoteros del que seguramente queda fuera Ugarte y es lo que dispara la querrela contra Otoya. Sin embargo, el discurso que Ugarte utiliza va cambiando a lo largo del expediente: de unos alegatos sobre los réditos de un negocio y de acusaciones de robo, éstos van transformándose en unos alegatos únicamente referidos a las conductas morales: la necesidad de que Otoya haga vida con su esposa, el concubinato con una señora de calidad, el ultraje a mujeres doncellas y, sí, también la mala conducta en los negocios.

Pero además Ugarte expresa que cumple directrices sobre el control moral de la población “se me ha mandado que habiendo sabido que algunos oficiales están envejecidos en vicios feos como los de embriaguez y otros semejantes permanecen sin contención por no aplicarles las penas que S. M. tiene establecidas, siendo bien extraño a V.E. que se proceda a anotarles sus defectos sin aplicarles el castigo...”, una vigilancia y persecución que debe hacerse a “los sujetos de distinguidas calidades debe resplandecer el honor y arregladas operaciones para que a su ejemplo estén exactos sus inferiores cumpliendo en los términos que S.M. quiere se haga su voluntad en servicio suyo”.

También Otoya aprovecha la querrela para dar cuenta de los excesos y abusos que comete Ugarte permanentemente tanto en la tramitación de la causa, como en general en el gobierno de la ciudad: “... los procedimientos de este gobernador tienen en tal aflicción a toda esta

---

<sup>96</sup> Archivo General de la Nación de Colombia, Sección Colonia, Criminales (Juicios): SC.19 - CRIMINALES-JUICIOS:SC.19, 130, D.46. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

ciudad que no hai hombre que pueda tener seguridad de ser insultado atropellado y gravemente bejado de la violencia y temeridad con que procede sin reparo ni atención a clase ni a distinción que tenga para que no le [...] a lo menos con boracisima lengua, hasiendose falsamente sabedor de el origen y propiedades de todos...”

En el mismo expediente del Archivo Nacional de Colombia, para 1782 hay una nueva acusación contra Otoyá: esta vez se lo acusa de haber sido encontrado en una celda del monasterio de Santa Catalina con la religiosa Mariana de Jesús. Varias monjas testigos relatan el hecho y en base a esos testimonios se dicta el auto de prisión y embargo de los bienes de Otoyá, causa que debe seguirse “con la reserva que corresponde”. Sin embargo, Otoyá no es encontrado en Quito, ni él ni sus bienes y más bien se conoce que ha dejado la ciudad para ir a Cartagena; por tanto, el presidente de la real Audiencia y oidores remiten la causa al virrey en Bogotá, en 1783, para que se haga cargo si Otoyá fuese encontrado en esa jurisdicción.

En Bogotá se emite órdenes reservadas de aprensión de Otoyá en todas las provincias del virreinato, siendo encontrado en Cartagena y efectivamente tomado preso en esa ciudad, pero la prosecución de su juicio debía hacerse en la Real Audiencia como lugar de residencia de Otoyá y por ello, los trámites de remisión del juicio toman meses. Pero como la orden también era la del embargo de los bienes, se acude a la casa de la esposa de Otoyá en Cartagena, doña Salvadora Enriquez, quien no permite embargo alguno pues declara que todos los bienes y ajuares que posee se los debe a su hermano y no a su marido, quien estuvo fuera por 21 años, por tanto, no se realiza el embargo.<sup>97</sup>

¿Qué ocurrió finalmente con Otoyá? Los folios no permiten saberlo. Solo sabemos que Otoyá sí estuvo en prisión, que luego estuvo en Cartagena, en donde fue nuevamente apresado por otro delito y que, finalmente, los negocios entre Ugarte y Otoyá fueron la causa inicial del pleito que fue derivando en acusaciones relacionadas con el comportamiento “escandaloso” de Otoyá. En todo caso, la información última, en enero de 1784, que se tiene con respecto a Otoyá es que estaba prisionero en Cartagena y que la Real Audiencia de Quito pide se le interrogue allá y en los puntos que se establecen se resume la agitada vida de Otoyá: desde el haber sido encontrado en la celda de la religiosa Mariana de Jesús, su amancebamiento incestuoso con su comadre espiritual, persona de lustre de la ciudad de Guayaquil, sus malos tratos comerciales y en general, en “cómo se manejó en sus costumbres en dha ciudad de

---

<sup>97</sup> ANE, Criminales, Caja 98, Expediente 12. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

Guayaquil”. Extrañamente, en esta carta se nombra a la “amancia”, hecho que en los anteriores folios se había evitado debido a su “calidad”.

Si bien en algunos de los casos revisados se hace alusión al honor, es en este dónde el tema del honor va a ser repetidamente aludido, especialmente en referencia a la mujer de elite, de “honor”, que se supone es la amancebada de Otoya, pero también con respecto a los criollos “honorables”. Estos criollos honorables fueron apelados por Otoya, fueron retados en su honor porque hizo alusión a su capacidad y, por tanto, el honor se conecta con cómo se pone en ejercicio los roles masculinos.

El tema del honor ha sido largamente tratado tanto por los textos históricos como culturales y antropológicos presentándolo como un valor dominante de la cultura hispana.<sup>98</sup> Un valor que también se acomodó a las colonias. De acuerdo con Uribe-Uran, la reputación o el honor de las familias y de las personas fue una función tanto de la condición social (nacimiento legítimo, ascendencia blanca, un rango social distinguido, una tradición católica antigua) y por una conducta honorable y virtuosa. Este código funcionaba de manera distinta de acuerdo con el género. La sociedad esperaba que las mujeres se mantuviesen castas y conservaran virtud sexual y decoro público; conductas que suponían la preservación de la virginidad y cierta reclusión. Para los hombres, el honor estaba ligado con el servicio público, el liderazgo, el control estricto sobre sus hogares y en general, con lo masculino, con la hombría. Por tanto, se esperaba que el hombre traicionado por su esposa tomase justicia por su propia mano pues tenía autoridad legal para matar a la esposa adúltera y su amante en nombre de guardar su honor. Sin embargo, en su estudio el autor encuentra que muchos de los casos de crímenes de esposos y esposas rompen con el modelo de marido traicionado/esposo asesino perfilado en las historias y las narrativas centradas en el honor de la época del siglo de oro español y que, por el contrario, en los casos analizados en su trabajo, las esposas más que víctimas fueron culpables. “Los esposos cornudos no fueron necesariamente los más importantes entre los esposos asesinos, y si lo eran, parecería ser que éstos no estaban especialmente preocupados con enrarecidas nociones de honor” (Uribe-Uran 2016, 8).

Spurling (1998) al analizar dos causas interrelacionadas sobre sodomía, sostiene que el honor estaba definido en términos de género, así para los hombres se esperaba coraje, autoridad y la dominación de las mujeres; mientras que para las mujeres éste descansaba en el ejercicio de la

---

<sup>98</sup> Seed (1988), Johnson y Lipsett-Rivera (1998), Stern (1995), Boyer ([1995] 2001), entre otros han calificado el “honor” como un valor central de la cultura hispana. Véase capítulo 1 de esta tesis.

honra, mantenida a través de la discreción y del control sexual. Estas características no fueron estáticas y cambiaron en el tiempo y no fueron compartidas por todas las clases sociales. Sin embargo, las concepciones e ideas centrales del honor se enfocaron en los lazos desiguales, aunque impugnados, entre hombres y mujeres, con la familia y con el matrimonio (1998, 45). El caso de sodomía entre un obispo y dos hombres y de cómo actuó este obispo en relación con sus parejas, conducen al autor a la conclusión de que el status del obispo le permitió no ser condenado de manera severa por su “pecado nefando”, al menos en la primera ocasión en la que fue acusado de sodomía. Sin embargo, en la segunda ocasión, el obispo no supo guardar la discreción necesaria en su relación, una discreción apropiada a su status y al honor de ese status y que fue estas formas indiscretas y abiertas de llevar su homosexualidad lo que disparó su encausamiento.

Si bien el caso que analiza Spurling no tiene relación cierta con los casos analizados aquí, sí su conclusión: el honor conecta dos esferas, la pública y la privada, y cuando las normas del honor no se guardan públicamente, los códigos sociales activan las respuestas para condenar el deshonor público. La conclusión de Spurling también es útil para conectar aquello que propone Bird sobre la relación entre honor y masculinidad.

Twinam (1998) intenta problematizar el concepto aristocrático de honor, aunque mantiene como tema de su investigación a las elites coloniales. Su artículo posee dos objetivos: por un lado, descarta como artificiales las diferentes calificaciones de honor producidas por el mundo académico; por lo tanto, el concepto de honor debe ser concebido como “que abarca una variedad de significados y situaciones cambiantes” (1998, 73). Por otro lado, Twinam busca mostrar cómo la elite colonial operaba a través de este versátil concepto de honor para construir y racionalizar la discriminación. Lo hicieron combinando los “significados históricos de honor” (que es la exclusión de los cristianos no viejos, los no blancos y los nacidos ilegítimos) con un racismo explícito que creó una jerarquía entre los no españoles. Sin embargo, incluso en esta situación, en la que las categorías parecen inalterables, todavía había lugar para “negociar” el honor. De hecho, el monarca fue capaz de ratificar una imagen pública al “cambiar” la condición del nacimiento. Por lo tanto, el honor, en la formulación de Twinam, parece ser una representación pública, distinta de la realidad privada e individual. La ventaja que ofrece esta división pública / privada es que crea espacios para impugnar, desviarse y adaptarse al sistema de honor. Así, su estudio investiga las identidades duales o múltiples de los miembros de las élites coloniales, analizando los “hechos”, la vida de estos

personajes y, posteriormente, el proceso legal, o la negociación, para ajustar el individuo (posiblemente honorable) privado con la persona pública honorable (1998, 77, 96). Como hemos en el análisis de su libro, Twinam “las gracias al sacar”, es decir, la cuestión de la legitimidad abarca varios aspectos de la vida social y cultural de la América Latina colonial: de la sexualidad al matrimonio, de la dinámica de género a la lucha jerárquica, del comportamiento codificado a las elecciones éticas. Además, tratar este tema en una región en la que los nacimientos ilegítimos parecen ser mucho más numerosos que en otras regiones, hace que la cuestión de la legitimidad sea paradigmática para apoyar la tesis de que el honor es un concepto fluido, altamente influenciado y modelado de acuerdo con el entorno.

Bird (2013) presenta un resumen del debate en la historiografía acerca del concepto de honor con especial énfasis en el trabajo de Seed, Boyer, Twinam, Lipsett-Rivera y Johnson, llamándola la “tesis del honor”. Frente a ésta, su trabajo sobre divorcio y anulación matrimonial en la Nueva España lo lleva a cuestionar esta tesis y afirmar que se ha sobre enfatizado la importancia de la así llamada tesis del honor: las evidencias que él recoge en su trabajo de archivo más bien dan cuenta de que el honor es poco aludido y por tanto, sugiere que esta evidencia cuestiona la tesis del honor y que “los historiadores han sobredimensionado la influencia del honor en la vida cotidiana del México colonial” (2013, 52-53) y que más bien, sobredimensionando el honor, los historiadores están subvalorando otros factores críticos, tales como las nociones de identidad masculina y femenina que sí afectan la vida cotidiana de los novohispanos (Bird 2013, 209). En consecuencia, no sería alguna noción extraña de honor lo que hombres y mujeres expondrían en los juicios, sino, al menos para el caso de los hombres, “un requerimiento permanente de internalizar, externalizar y performar un cierto tipo de masculinidad”, noción que sería la que se ponía en juego durante los pleitos que el autor analiza (Bird 2013, 214).

Como hemos visto, al igual que Bird, en los casos aquí analizados sobre disputas de amancebamiento, un escenario en el cual también podría esperarse que se desplieguen las nociones de honor tanto de hombres como de mujeres, la alusión a ella es escasa, lo cual permite concluir que la noción de honor no tiene la importancia central que varios historiadores le han otorgado, al menos en los casos aquí analizados.

Este caso de disputa entre Otoyá y Ugarte, dos hombres de elite de la ciudad de Guayaquil, de finales del siglo XVIII pone en evidencia aquello que se ha sostenido a lo largo del capítulo: el amancebamiento es una práctica tolerada aún entre las elites. Sin embargo, esta tolerancia

se rompe por algún elemento que no tiene relación con la ley ni civil ni eclesiástica, es decir, la tolerancia no se quiebra por la necesidad de cumplir con las leyes civiles y eclesiásticas, sino por algún elemento que desequilibra las relaciones sociales del actor o actora del amancebamiento y es entonces cuando el amancebamiento se convierte en causa criminal y objeto de persecución, sea tanto de hombres como de mujeres. En esta causa, es la desavenencia en los negocios entre el gobernador de Guayaquil y este comerciante ibérico, con conexiones en España, que lo hacen capaz de incidir aún en el nombramiento de autoridades en la gobernación de Guayaquil.

Este caso, por otro lado, pone en evidencia que ciertamente la “clase” o calidad de la mujer en supuesto amancebamiento sí tiene importancia: si suponemos que Manuela Noboa es la concubina de Manuel de Otoya es porque firma las cartas de negocios, y no porque su nombre sea registrado en ningún momento en alguno de los tres expedientes que forman este caso. Es decir, la calidad de la señora no permite siquiera que su nombre sea registrado en un juicio criminal como amante o manceba de un comerciante peninsular. Este es el único caso, entre los revisados, que el nombre de la mujer no se registra. Es más, se ordena explícitamente que este sea enviado en sobre cerrado y aparte del legajo del juicio.

Este juicio da cuenta, además, del sistema legal al que se ha hecho alusión desde el inicio: leyes, fueros, autoridades, personas, hombres y mujeres, además de status, clase, calidad, raza, género producen un embrollo que convierte en discrecional la aplicación de las leyes civiles, en este caso. Por tanto, este régimen legal que aún se encuentra hacia finales del siglo XVIII permite proponer que el amancebamiento no fue una causa especialmente punible para las mujeres, en comparación con los hombres. Sino más bien, que cuando es perseguido tanto hombres como mujeres son sancionados.

Y, por otra parte, que el amancebamiento se convierte en el eje, el núcleo de las acusaciones contra los hombres cuando los conflictos entre ellos se han producido en otra esfera: ya sea la política, como en el caso del Justicia mayor de Otavalo; o en la de los negocios, como en el caso de Otoya. Los crímenes “morales” se convierten así en las máscaras que encubren conflictos de otras esferas, lo cual permite preguntarse sobre el porqué se utilizan los “pecados” referidos a la sexualidad por sobre otro tipo de acusaciones, tales como mala administración del gobierno o mala administración de los negocios. Por tanto, se podría afirmar que, en algunos casos, son los hombres los sancionados por otros hombres pues su exposición en la esfera pública es más visible que la de las mujeres. Es decir, a los hombres se

los puede destituir de cargos públicos pues son los únicos que los ejercen; a las mujeres, no pues no son actoras en esas esferas.

En consonancia con los autores Gauderman, Black, McKinley la forma descentralizada de la autoridad monárquica y la superposición de leyes civiles y eclesiásticas supusieron que la aplicación de la ley fuese fluida y que ella podía depender de la interacción de elementos como los antes nombrados, así como de reputación, piedad religiosa y virtud y que, por tanto, algunas uniones concubinas podían ser elevados a un status respetable (McKinley 2014, 209).

## **2.2. Mujeres acusan a hombres...**

El adulterio era básicamente un litigio matrimonial en el que las mujeres van a demandar a sus esposos por este delito y lo van a hacer asumiendo las prácticas previstas y también prácticas imprevistas para salir de relaciones dañinas y de comportamientos violentos de sus maridos, pero también están las mujeres concubinas quienes también van a asumir roles activos en su defensa, en la protección de su status, en la protección de sus bienes. Isabel de Montalbán y María de Sigüenza son claros ejemplos de ello.

En enero de 1679, o tal vez antes ya que el expediente está incompleto, Isabel de Montalbán pide se le levante el depósito en el que se halla para poder curarse y poder buscar lo necesario para su “abio”, luego de lo cual se recibe la declaración de un médico cirujano en la ciudad de Cuenca quien jura que ha visto a Isabel de Montalbán, española, vecina de la ciudad de Loja, en la casa del alférez Domingo de Arrieta, en cama, enferma con flujo de sangre por la vía de la orina y que no puede dejar el reposo menos aún viajar a riesgo de su vida.<sup>99</sup> A continuación, la petición de Thomas Pacheco y Abilles en la que solicita que para cumplir la real provisión que ordena que haga vida maridable con su esposa María Martínez de Sigüenza, “sea de servir Vtra Majestad de que dha mi mujer salga de la casa de su madre y seme entregue en la casa que vivo y estoy para que vivamos juntos y conformes y como dios lo manda y su alteza lo ordena por quanto no es conveniente que la dha mi mujer ni yo vibamos en la casa de su madre por causas que me mueven a ello no lisítas de expresarlas y no tener combeniencia en la dha casa de su madre...”,<sup>100</sup> o de otra manera, que se la saque de la casa de su madre vía depósito y aclara que no es la primera vez que hace esta petición sino

---

<sup>99</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

<sup>100</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

varias anteriores y que no se niegue esta petición para no dar lugar a las “fribolas excusas diga no puede salir de la dha casa...”.

A continuación, está la petición de María Martínez de Siguensa y con ésta es posible entender cuál es la trama que se desarrolla: Tomás Pacheco de Abilles, su marido la tiene repudiada por más de un año a causa de su relación con doña Isabel de Montalbán, la cual la califica como “tan publico y notorio el escandalo”, y que por esa causa ha estado padeciendo ella y sus hijos y sobre todo porque Tomás le ha quitado la estancia de pan sembrar con la cual se sustentaba y reclama que así como se ha ordenado que ella haga vida maridable con su marido, así mismo se ha dispuesto que Isabel sea desterrada y que ello no ha ocurrido y debido a ello, Tomás ha aprovechado para “raptar” a Isabel del depósito en el que se encontraba en la casa del alférez Domingo de Arrieta y por ello éste ha ido preso y luego han vuelto a coger a Tomás e Isabel “juntos en casa de sierta persona con animo diabólico de hacer fuga de esta ciudad a diferente parte sin temor de dios y de la rreal justicia”.<sup>101</sup>

Hasta este punto, el expediente nos presenta a los actores de este conflicto: dos mujeres y un hombre que podemos suponer de igual status, aunque el hecho de que Isabel sea identificada como “española” no necesariamente hace alusión a su nivel socioeconómico y menos aún a su lugar en la escala social de la ciudad de Cuenca, pues como se verá más adelante, será llamada forastera. Sin embargo, también será tratada como doña, una forma de identificación de cierto status para este siglo.

El tono de la petición de María Martínez y la forma en cómo ella se presenta no utilizan la imagen de debilidad, fragilidad y pobreza que se ha leído en el expediente anterior; por el contrario, el modo es de reclamo y protesta a la Real Audiencia por no haber cumplido o hacer cumplir con lo dispuesto en la real provisión, “provision obedesida pero no executada”, lo cual ha permitido el intento de fuga de los acusados y, “de la omisión protesto contra Vtra. Majestad y sus vienes todos los daños que se me rrecresieren”, y así mismo pide se le dé testimonio de las notificaciones hechas a Tomás e Isabel de que no tuvieran trato alguno y se “apartasen de amistad tan escandalosa” y pide al escribano que se le entregue todo lo actuado “con las instancias del derecho me lo dé de oficio”.

Si bien en un primer momento, María utiliza la noción de padecimiento porque su marido la tiene repudiada y porque la ha despojado de sus tierras, luego más adelante en su escrito, no

---

<sup>101</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

se encuentra más rastros de la construcción de una imagen de desprotección o debilidad, por el contrario, se dirige a las instancias judiciales para reclamar y protestar, aún con cierta amenaza a la real instancia por los daños que esta dilación le ocasione, además de apelar al derecho.

En efecto, se cumple la provisión de destierro de Isabel de Montalbán con todas las precauciones, y se le previene que no puede volver y que si lo hiciese “será llevada a su costa al rrecogimiento de Santa Marta de la ciudad de Quito y despues procederá a maiores demostraciones”.<sup>102</sup>

Durante los meses siguientes, la protagonista de la querrela es Isabel de Montalbán. A los dos meses de haberse cumplido el destierro, por medio de su apoderado Francisco de Rueda Salazar, pide que cese el destierro en el que se encuentra, primero porque se le ha condenado a éste por una carta “supuesta y fingida” de María Martínez de Sigüenza, esposa de Tomás Pacheco; que la provisión emitida no tenía “limite ni termino de tiempo por rreferirse la dha carta supuesta tenia mi parte amistad ylicita”, y que esto no es verdad y que el mandato del destierro se hizo en base de una “carta simple sinque presediera justificasion ninguna”; por tanto, pide volver a Cuenca donde tiene su casa, sus bienes e hijos que están desamparados sin nadie que cuide de ellos porque el intempestivo destierro no le permitió “dar noticia a sus deudos ni sacar que comer” y que además está muy enferma, “se le aumentado el achaque de sangre lubia”<sup>103</sup> y que por tanto, se dé fin a su destierro y afirma que aun siendo cierta la carta, como en la provisión no se señala el tiempo, de acuerdo “a derecho”, ya ha cumplido con el destierro ordenado.<sup>104</sup> Por otra parte, su apoderado solicita que todos los trámites referidos a este caso no se lo hagan por medio del alcalde de la ciudad de Cuenca, porque es “juez apasionado contra mi parte y tenerla mala voluntad”. Finalmente, la real audiencia de Quito decreta que se levante el destierro y que Isabel vuelva a Cuenca y que viva “onesta y rrecogidamente”.

Varios años pasan y en 1685, Isabel es nuevamente desterrada: el alcalde de Cuenca, informado por “personas selosas de la honra de Dios”, afirma que debido a “la notoriedad de dicho amansebamiento prendio a la susodicha y la mando poner en la carsel publica de esta dha ciudad” y el alcalde mandó que Isabel salga desterrada a Loja por ocho años y que los

---

<sup>102</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

<sup>103</sup> “Enfermedad de las mujeres” se refiere al sangrado vaginal que podría estar asociado a la menstruación (Cobarruvias 1611).

<sup>104</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

cumpla precisos y que si no lo hiciese, cumplirá el doble en el recogimiento de Santa Marta en Quito. Días después el mismo alcalde “por causas que le mueben a su mer<sup>ced</sup> devia de mandar y mando” que se traslade a Isabel de la cárcel pública a la casa de María de Seballos en calidad de depósito, con la advertencia de que si rompe éste, volverá a la cárcel; y días después, el mismo alcalde levanta el depósito y deja libre a Isabel para que prepare libremente su “avío” y “disponga de sus dependencias”, las que tiene en la ciudad de Cuenca, antes de salir en un mes al destierro ordenado para Loja.

Isabel apela a este auto de destierro, “para alegar en mi derecho lo que mas me convenga” ante la real audiencia de Quito, sin embargo, el alcalde de Cuenca decreta que no se acepta la apelación y que debe cumplir con el destierro ordenado.<sup>105</sup>

Mientras tanto, María, apelando ahora sí a la construcción de fragilidad, de abandono cuando ocho años antes se había dirigido a la justicia a apelar, a demandar sin este discurso. Y en oposición a esta imagen, María sí construye la imagen de Tomás como un actor poderoso, que ha utilizado a “personas que se tienen por poderosos y de malas yntenciones”, a autoridades civiles y también a personas eclesiásticas y religiosas, para conseguir no solamente el cese del destierro de años atrás, sino también en esta ocasión “... quiere tener la mesma negociacion por medio de algunos de mala y dañada conciencia que no tienen temor de Dios...” y dando a entender que para lograr estas peticiones, Tomás ha utilizado resquicios legales, presentando solamente ciertos autos en la real audiencia de Quito, y no todos los autos que se referían al caso y que se presentaban o se realizaban en Cuenca, por tanto, María pide que se reúnan todos en un solo expediente para dar cuenta de todo a la real audiencia.<sup>106</sup>

Frente a una nueva apelación de Isabel, el alcalde de Cuenca debe enviar los autos a la real audiencia en Quito para lo cual adjunta una carta en la que solicita que se remedie el escándalo de este amancebamiento que ya lleva ocho años y que ha sido tan grave y abogando por la esposa de Tomás, a quien se refiere como “una señora principal y de mucha virtud”.<sup>107</sup>

En diciembre de 1685, Juan de Morales Melgarejo, en nombre de Isabel de Montalbán, vuelve a dirigirse a la real audiencia para alegar en contra de las acciones del alcalde ordinario de Cuenca, Benito de Monroy y afirmar que todas las acciones de este alcalde en contra de Isabel son producto de “...aberse apacionado contra ella por aver usado de su derecho y pedido

---

<sup>105</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

<sup>106</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

<sup>107</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

execución contra los bienes de Don Joseph de Ortega por quatrocientos pesos para que se rredimiese un censo impuesto sobre una casa de que le hizo donación en expresa obligación de rredimirlos y patrosinando el dho alcalde a los herederos del dho Don Joseph de Ortega por fines particulares intimidando a mi parte para que deje el dho pleito”. Es decir, los herederos de Joseph de Ortega se niegan a aceptar redimir el censo que su padre habría dejado a Isabel y el alcalde, ante la demanda de Isabel de su cumplimiento, se niega también y más aún no ha dado cumplimiento a una real provisión expedida por la corte porque quien la recibió fue un cuñado del alcalde. Todo este proceso y alegatos del apoderado de Isabel van dibujando que la causa de amancebamiento está entretejida con una red de relaciones de parentesco, de disputas, amistades y enemistades de los actores.<sup>108</sup>

El mismo representante de Isabel, solicita se le permita volver a Cuenca tanto por su salud, como por el cuidado de los hijos, pues a la fecha Isabel tiene ya un hijo más. Uno de los principales argumentos del apoderado es preguntarse por qué el alcalde Benito de Monroy, en su calidad de alcalde por alrededor de diez años, no había presentado la causa anteriormente y que si el amancebamiento era tan público y notorio no necesitaba de noticia alguna de él para el inicio de la causa.

Finalmente, la real audiencia sentencia sobre el caso y al no constar en los autos del proceso que Isabel y Tomás hayan sido encontrados juntos, revoca la orden de destierro a Isabel, la que se le había hecho para que fuera a Loja por ocho años y se “alza” también la orden de destierro que tenía Isabel para Cañar y aún más se concede licencia a Tomás para que pueda volver a Cuenca; se les previene “de que no se junten ni comuniquen en público ni en secreto ni en otra manera alguna” y que en el caso de que se comprobaran las causas iniciadas por Monroy entonces sean castigados con las penas más convenientes.<sup>109</sup>

Este largo expediente permite obtener pistas sobre el amancebamiento ciertamente, pero sobre todo sobre éste como una práctica en la que se entrecruzan varios elementos que nos permiten preguntarnos sobre procesos y sobre las relaciones mismas: se trata de una práctica social tolerada –si no, ¿cómo entender que deban pasar ocho años como en este caso para que sea una causa judicial?- pero esta práctica tiene un equilibrio que algún momento se rompe por las relaciones de los involucrados con el medio social que la tolera.<sup>110</sup> En este caso,

---

<sup>108</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

<sup>109</sup> ANE, Criminales, Caja 6, Expediente 12.

<sup>110</sup> Herzog propone que en el “Quito de la modernidad temprana no hubo una clara distinción entre los funcionarios y los no-funcionarios y que los funcionarios no hacían distinción alguna entre la conducta pública y

seguramente –es una hipótesis- fue el reclamo de Isabel de Montalbán sobre la herencia de la casa la que generó la persecución del amancebamiento por parte del alcalde. El alcalde pierde porque no cumple con la demostración fehaciente, no presenta “el cuerpo del delito”, es decir, no basta con que sea público y notorio, la real audiencia le pide “pruebas”, las cuales no puede presentar por haber aprehendido a Isabel cuando estaba sola en su casa. Sin embargo, como se ha visto en otros casos, las pruebas no han tenido el peso que aquí se les brinda; por tanto, y como lo sostiene Herzog, existió una relación entre la información judicial y la social. “La manipulación de las categorías de prueba tales como la reputación y el rumor permitió a la gente de Quito influir en el trabajo de las instituciones judiciales” (2004, 220).

Durante el largo proceso de esta causa, tanto Isabel como Tomás son sentenciados a distintas penas, al destierro a Isabel y a multas a Tomás y a ambos a la cárcel. Es decir, tanto hombres como mujeres son sentenciados y penalizados, sin que las acciones demuestren tolerancia frente a los hombres e intolerancia con las mujeres. Nuevamente, más que perseguir el delito mismo del amancebamiento, parecería ser que son las condiciones de equilibrio de las relaciones de los involucrados en el amancebamiento las que permiten o no la persecución de la causa.

Por otra parte, las dos mujeres involucradas en esta causa dan muestras permanentes de saber cómo y de usar el “derecho” para lograr sus demandas, ya sea impedir el destierro o lograrlo, dependiendo de quien lo solicite. Es decir, en este juicio, si bien es cierto que las mujeres aluden a su condición de desvalidas, tal y como lo argumenta McKinley (2014), es porque conocen que al interior de ese juego discursivo es donde podrán obtener respuesta a sus demandas. Sea la esposa o sea la amancebada, las mujeres comparecen ante las autoridades por sí mismas, sin intermediación masculina y demandan al marido y a las autoridades civiles. Más aún en este caso en el que tanto la esposa como la amancebada parecería ser que comparten el mismo status, mujeres españolas, aunque una de ellas fuera forastera.

### ***2.3. Hombres acusan a mujeres...***

En 1743, en Quito, se presenta querrela de Manuel de Troya contra Ignacio Cayo Ponce, alias Berrincho y su legítima mujer, Manuela Ponce de Inoxosa a quienes acusa de adulterio. Según su testimonio, luego de catorce años de llevar vida maridable con su esposa, llevo a vivir a su

---

la privada o entre fines públicos y privados. El sistema penal operaba a través de medios de un cumplimiento local de la ley que estaba abierto a la influencia de las redes sociales, el rumor y la reputación” (2004, 8).

casa a Ignacio, un pardo, a quien dio de comer y vestir por ser un “pobre desdichado”<sup>111</sup> y resultado de esta convivencia, ha sido el adulterio, sin embargo, de que él no lo había creído “por la baja esfera del querellado” y siguió haciendo vida con su mujer, hasta que una noche descubrió a su mujer con Ignacio en la casa de un vecino.

Los testimonios de los testigos y de Ignacio y Manuela describen una cotidianidad en la que Ignacio vive en el mismo cuarto de la pareja, lo que permite una cercanía personal y de trato que se evidencia en el uso de la ropa y aún en el préstamo que se hace de ella. Por ejemplo, un episodio importante en los testimonios de Ignacio y Manuela está referido al préstamo que hace Ignacio de una camisa a Manuela, la cual no había sido devuelta y que una noche de navidad, ella lo lleva a casa de Antonia para devolverle y es en este momento que llega el marido y los acusa de estar juntos en “amistad ilícita”.

El marido pide la sanción de Ignacio y de su mujer: para él, el destierro y para ella “... servido de imponerle no reinsida en dho adulterio y que haga vida maridable conmigo como Dios Ntro. Señor lo manda...” y explica que pide esto y no la aplicación de las sentencias que en estos casos previene la ley porque es pobre e insolvente y “lo otro, por el amor y buena voluntad que le profeso a la dha mi mujer” y que solo se contenta con que se sentencie el destierro de Ignacio.

Sin embargo, parecería ser que el amor y buena voluntad no fueron suficientes y al mes siguiente, Manuel de Troya vuelve a presentar querrela en contra de Ignacio y su mujer por haberlos encontrado nuevamente juntos en el cuarto y porque ha sido maltratado. Los testigos, señalados, uno como negro esclavo, otras como indias relatan lo sucedido en la casa y en el cuarto, y como Manuel de Troya es insultado y agredido por Ignacio.

En 1745, dos años después de presentada la primera querrela, nuevamente se presenta una nueva querrela por parte de Manuel de Troya y el auto dictado fija que Ignacio sea asignado al maestro sombrerero y que Manuela vuelva a hacer vida maridable con su marido. Una historia que se repite en 1746 porque los dos amantes han huido hacia Otavalo, y que no tiene resolución final.

En este caso, en que es el marido quien presenta querrela contra la esposa tampoco se pone en evidencia que la justicia tenga especial inclinación a sancionar de forma más contundente a la

---

<sup>111</sup> ANE, Criminales, Caja 31, Expediente 22. Todas las referencias siguientes son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

mujer, como tampoco a quien es acusado del amancebamiento, un personaje de color pardo. Ciertamente, hay alusión a que debido a su “color” pertenece a la baja esfera, pero ello no significa que hubiese una sentencia especialmente condenatoria por pertenecer a esa “calidad”. Nuevamente, en este caso, se percibe cierta tolerancia ante el amancebamiento tanto de las autoridades como del mismo esposo. No solicita el depósito de su esposa, es más está dispuesto a volver con ella; es ella quien huye finalmente con el amante pardo.

Como vemos en este caso, donde es el hombre quien acusa a la mujer, el hecho de que el concubino sea pardo no genera reacciones que aludan al honor, éste no hace parte del argumento del esposo. En este caso, la raza no genera conflicto de honor para el marido.

### **3. Conclusiones**

El recorrido por las relaciones de estos hombres y mujeres permite dibujar un escenario en el que el amancebamiento era una práctica cotidiana, una práctica de hombres y de mujeres de distintos status, de distintos estratos socioeconómicos, de distintas razas. Y si bien, se puede decir que es una práctica más tolerada, o aún más, admitida para los hombres, las mujeres que viven en amancebamiento no son socialmente condenadas. El análisis de los expedientes más bien permite afirmar que el amancebamiento se convierte en causa judicial, es decir, en causa que llega a las cortes y por ende a los archivos, porque se rompe algún tipo de equilibrio social, económico, político o, porque se fracciona algún tipo de acuerdo en las redes de relaciones. Ahora bien, este desequilibrio o fraccionamiento constituye a los hombres tanto en sujetos de castigo como en los acusadores porque están situados de manera más clara en el espacio de lo público. Son comerciantes, son alcaldes, son justicias mayores... es decir, ocupan un lugar dentro de la esfera de lo público que permite que rencillas en ese nivel sean resueltas en otra esfera, en la persecución de los delitos de amancebamiento.

Otro elemento que resalta de este análisis es cómo hombres y mujeres acuden a las cortes y, al hacerlo, no solamente son agentes, actores y actoras en el espacio legal, sino que saben manejar lo que podríamos llamar la “cultura legal” imperante en este siglo. La superposición de leyes, fueros, decretos reales, pragmáticas, característica de la cultura legal hispana se complementa con aquello que ya propone Herzog, que es que la aplicación de la ley tenía que ver con el hacer justicia que era un concepto que iba más allá de la estricta sujeción al texto escrito de la ley; se trataba de guardar la armonía de la comunidad. Esta forma de práctica real de la justicia implicó, como hemos visto, que el amancebamiento sirva para la resolución

de conflictos entre hombres enfrentados en campos de intereses políticos y económicos. Estas contiendas son especialmente visibles en el juicio entre Ugarte y Otoyá.

El conflicto, el enfrentamiento, el fraccionamiento y el desequilibrio que generan que se rompa esa cierta tolerancia hacia el amancebamiento se combinan con las formas de aplicación de las normas que son manejadas por hombres y por mujeres para conseguir sus fines. Estos dos elementos crean un escenario en el cual se pueden descifrar las relaciones conyugales, por supuesto, pero también cómo estas están relacionadas con el entorno más amplio: el de la política, el de los intereses económicos y, por supuesto, el de las redes sociales y de parentela. Y, claro, con las relaciones de clase, de raza y de género entre hombres y mujeres y entre hombres y hombres.

El amancebamiento es una práctica que la hemos visto en hombres y mujeres de status alto, los don y las doñas, en mujeres con apodos, mujeres de “maltrato”, mestizas, indígenas y negras esclavas. Sin embargo, solamente hacia finales del siglo, el nombre de una mujer de clase alta no es registrado debido a su “calidad”; en todos los juicios anteriores, se registran todos los nombres de hombres, mujeres, mancebas y mujeres legítimas. ¿Qué nos dice esta práctica de no registrar el nombre de una mujer de elite a fines de siglo? Se podría leer que hacia finales de siglo, la fijación de los límites de clase y de raza se fue construyendo de manera más rígida en comparación con aquellos del temprano siglo, pero también se puede leer que el amancebamiento se fue constituyendo en una práctica más secreta y más atribuida a las clases populares.

Las mujeres mestizas, indígenas y negras a quienes se les acusó de ser amancebadas no sufrieron más ni menos sentencias que sus pares de mayor status. Sin embargo, sus voces han sido menos oídas pues no litigan de la misma manera que doña Isabel de Montalbán, por ejemplo.

Esposas y amancebadas no son actoras silenciosas de un orden patriarcal: las mujeres de los expedientes aquí expuestos litigan, hablan, defienden a sus esposos, se defienden a sí mismas, alegan y usan el aparato legal, usan su status, usan sus redes de relaciones para condenar y para quebrar la permisividad social hacia el amancebamiento.

Finalmente, se puede afirmar que el gran ausente de este recorrido es el honor. A más de las señaladas referencias a este concepto básico -de acuerdo con la literatura sobre el tema- el honor no es un principio que esté presente en las voces de protagonistas de estas historias. Al

contrario, se puede encontrar que los esposos “traicionados” pueden y quieren mantener sus relaciones con sus esposas. ¿Se trata, como lo señala Bird, de una forma distinta de construir su masculinidad? Una pregunta que ha abierto esta investigación y que requiere de un análisis distinto y posterior.

### Capítulo 3

#### Malos tratos y alimentos, entre el sentimiento y la economía

En 1636, Juana Requejo, mujer del Capitán Andrés de Sevilla presenta querrela contra el esposo porque no hace vida maridable con ella, que la tiene “aborrecida”, le tiene odio y mala voluntad y porque vive permanentes malos tratos físicos de parte de su marido. Juana describe las agresiones físicas y verbales que recibe de su marido, quien, además, a lo largo de los veinte años de matrimonio, ha vivido varios amancebamientos con mujeres viudas y casadas y finalmente con la sobrina de Juana. A todas estas mujeres, el capitán ha sostenido económicamente con alimentación, ropa y joyas, algunas de ellas sustraídas a la propia Juana. Frente a ello, Juana acude a la corte de la Real Audiencia para pedir que su marido le provea de lo necesario para su sustento pues la tiene en abandono y sin recursos con los cuales vivir, a no ser por las “ollas” de comida que le envía su madre al mediodía.<sup>112</sup> El expediente no permite saber cuál fue la resolución final de la querrela. Y así, a lo largo del siglo XVII, pero especialmente a lo largo del XVIII se encuentra a varias mujeres disputando por el abandono del marido, por los malos tratos y por el descuido a los que son sometidas. Y, podemos saber de ellas porque acuden a las cortes, tanto civiles como eclesiásticas, para demandar por separaciones, divorcios, litis expensas, alimentos; es decir, son mujeres que, si bien pueden pasar años intentando vivir en situaciones de abandono y maltrato, llega un momento en que deciden que no quieren esa vida. En muchos casos, encontrarán respuestas a su favor, en otros no, pero intentan salir de una situación que las maltrata y para ello utilizarán distintos mecanismos destinados a obtener su objetivo. Van a usar redes de parientes, de relaciones con las autoridades, redes de vecinos, van a construir imágenes de fragilidad y al mismo tiempo las van a combinar con una de fortaleza y contestación y van a usar las cortes tanto civiles como eclesiásticas. Estas mujeres no quieren ser despojadas de sus bienes, sin importar si estos son una hacienda o la ropa de cama y por ello van a enfrentar a sus parejas, suegras, parientes y jueces y escribanos.

Este capítulo analiza las disputas, las querellas, los enfrentamientos que se presentan ante las autoridades por hechos violentos y por los efectos que éstos causan. Al separarse por la “sevicia”, las mujeres quieren salir de relaciones violentas, pero al mismo tiempo van a alegar que es obligación de sus maridos mantenerlas mientras presentan el pleito y, además, van a lidiar por no perder sus bienes y propiedades. Seguramente, muchas de ellas no formaron

---

<sup>112</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 1.

parte de su dote; sin embargo, reclamarán por ellas como parte de su contención a relaciones de “mal vivir”. Es decir, se analiza las causas que se refieren a malos tratos, en las cuales se puede ver cómo se viven las distintas relaciones entre hombres y mujeres. Estas causas permiten un acercamiento para comprender de mejor manera el matrimonio y la familia (Uribe-Uran 2016, 3).

El argumento de este capítulo es que las causas de mala vida, de malos tratos iniciadas por mujeres tienen un contenido económico. Es decir, las disputas por la mala vida ciertamente tienen como objetivo principal salir de relaciones violentas y, al hacerlo, las mujeres contienden también por ser actoras económicas al reclamar por las dotes, por los alimentos, por litis expensas. No se trata solamente de ser protegidas de sus esposos y mantenidas por ellos, sino que buscan disponer de sus propios bienes, de sus propios recursos, de lograr defender su patrimonio, ya sea que este se componga de haciendas, o de vestidos y ropa de cama, o como veremos en uno de los casos, de defender su capacidad de trabajo para poder mantenerse. Reclamar por la sevicia es también reclamar por el caudal. Si bien estos reclamos estaban respaldados por las disposiciones legales que contemplaban que el esposo demandado cubriese los costos del pleito y los alimentos mientras duraba éste, así como las disposiciones relacionadas con la integridad de la dote y su propiedad, la actividad de las mujeres en los casos analizados se despliega sobre la base de ese cuerpo legal que procuradores y abogados conocían, pero va más allá en el sentido de generar actoras económicas y no solamente protegidas esposas por la Corona y la Iglesia.

Los casos que se analizan provienen del Archivo Nacional del Ecuador, tanto de las series clasificadas como Matrimoniales y Criminales y son casos, principalmente del siglo XVIII.

### **1. La sevicia y el caudal**

Este capítulo analiza fuentes judiciales del siglo XVIII especialmente, las cuales son útiles para entender cómo se concebía la aplicación de justicia y la ley en Quito en el momento en que las distintas querellas son presentadas. De acuerdo con Herzog, “la ley encarnaba un sistema de pensamiento que se expresaba en decretos reales y locales, una doctrina (sobre todo *ius commune*-una reactualización medieval de la ley romana), costumbres, usos y valores sociales. Esta ley no era una creación voluntaria o arbitraria. Imitaba un orden revelado al hombre antes que decidida por él. Hasta cierto punto, todas las doctrinas legales eran teológicas. Éstas hacían referencia tanto a lo religioso como a los deberes humanos sin necesariamente distinguir lo uno y lo otro” (2004, 20).

Por tanto, si bien los miembros de las cortes conocían los textos legales tanto seculares como eclesiásticos, las decisiones humanas no creaban la ley en sí misma, sino que la aplicaban de acuerdo con circunstancias específicas, momento en el cual se requería su implementación, dando lugar a que lo legal y lo jurídico no sean necesariamente campos diferenciados; lo que se buscaba no era la aplicación jurídica de la ley, sino básicamente la resolución de los conflictos y ésta debía ser justa pues replicaba un orden natural divino. “Las decisiones de los jueces tenían que ser justas, de lo contrario no serían decisiones”. Es decir, las resoluciones de los jueces no necesariamente eran legales, pero sí debían ser justas. Esta concepción de la administración de la justicia no permitía, en consecuencia, que se apelara a la legalidad de la sentencia, se apelaba a la justicia o a la injusticia de tal o cual resolución y ello implicaba la apelación y a la revisión del contenido justo de la sentencia (Herzog 2004, 20-21).

Herzog sostiene que la administración de justicia no estuvo reservada a hombres formados en leyes, pero sí se nombraba a personas entrenadas en filosofía, teología y retórica y no necesariamente en la ley secular, pues no se trataba de conocer la ley sino de que para implementar justicia se debía saber regular las relaciones de los hombres con Dios y con la sociedad. Por ello, para hacer una carrera judicial no se nombraba necesariamente a abogados; cualquier hombre que estuviera bien informado podía ser nombrado juez y muchos de los jueces municipales y gobernadores no tenían entrenamiento legal, a pesar de que sus actividades no eran marginales al sistema judicial pues estaban a cargo de muchos procedimientos legales. Para cumplir con ellos, recibían consejos legales de asistentes, pero quienes eran responsables de hacer justicia eran los jueces, sobre la base de un conocimiento formado conjuntamente por ir a la iglesia y vivir en sociedad. La experticia legal podía ser adquirida en la práctica, pero impartir justicia era algo que suponía saber distinguir entre el bien y el mal, la tarea real de cualquier juez (2004, 22-23).

Estos conceptos básicos sobre la justicia y la ley también eran el fundamento de cómo operaba el sistema judicial. Un sistema en el cual los encargados de formar la causa, la querrela eran los empleados de las diferentes cortes (para el caso de Quito, Real Audiencia, la corte municipal y la Santa Hermandad), no los oidores ni los jueces (Herzog 2004, 25-52). “La habilidad moderna temprana para comprender la importancia del personal auxiliar, sin embargo, atribuir el resultado a los jueces, fue una conclusión racional en un sistema donde el proceso real de toma de decisiones era menos importante que el resultado”; la justicia y no la legalidad era lo importante, la autoridad y no el proceso de las decisiones (Herzog 2004, 53).

Este contexto acerca de las concepciones acerca de la justicia y la legalidad y de cómo estas eran implementadas en la práctica, es útil para comprender en que terreno se dan los conflictos, las querellas, las causas y los veredictos que afectaron de manera distintas a las mujeres litigantes.

Como ya se ha señalado anteriormente, la tradición en los estudios historiográficos sobre las relaciones de género en tiempos coloniales en los distintos virreinos de la América imperial ha dibujado una escena en la que las mujeres eran las víctimas de un orden patriarcal, violento, en el que se ejercía abuso sexual, psicológico y físico. Ciertamente, esta es la escena general de las relaciones de género. Sin embargo, y como lo señala Uribe-Uran, las mujeres también fueron actoras de infringir actos de violencia contra sus pares masculinos, incluso el asesinato de sus esposos, el cual no fue una conducta al azar o arranques de agresión sino “disputas sistemáticas de género por la autonomía y la obediencia, el sexo, el dinero, el trabajo doméstico, las relaciones con los hijos, y los parientes, la bebida, y en general sobre los enfrentamientos sobre cómo hombres y mujeres entendían sus deberes y derechos recíprocos” (2016, 5).<sup>113</sup>

El autor encuentra que para el caso de la Nueva España y Nueva Granada,<sup>114</sup> las mujeres son más proclives al asesinato del esposo, y que en España las mujeres cometen más asesinatos que los hombres a causa de relaciones extramaritales. Estos actos violentos no son necesariamente en defensa propia. Esta evidencia le permite afirmar al autor que el asesinato del esposo “no puede ser explicado por el supuesto confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica (dentro de la cual supuestamente se vieron obligadas a elegir a sus víctimas). ... por el contrario, si muchas mujeres mataron a sus esposos fue precisamente debido a una conducta extra-doméstica y a encuentros públicos” (Uribe-Uran 2016, 5).<sup>115</sup> Es decir, las mujeres no estuvieron confinadas al espacio de lo doméstico y más bien fueron actoras comerciales, económicas, sociales, culturales, religiosas, es decir, su espacio de acción no fue únicamente la casa y la iglesia, sino la calle, el mercado, la hacienda, el obraje, las ventas callejeras, las pulperías, etc.<sup>116</sup>

El análisis de los casos de violencia y de asesinato de la pareja en la Nueva Granada, especialmente de las mujeres a sus esposos, revelan, según Uribe-Uran, altos niveles de

---

<sup>113</sup> Traducción propia.

<sup>114</sup> Para una versión previa de su argumento, ver Uribe-Uran (2001).

<sup>115</sup> Traducción propia.

<sup>116</sup> Ver Gauderman (2003) y Black (2010) para el caso de Quito.

agresión y de violencia entre esposos y aunque ciertamente las mujeres fueron víctimas predilectas de esa violencia, tampoco fueron actoras silenciosas y abnegadas. Por el contrario, fueron desafiantes y estaban dispuestas a contrarrestar la violencia de sus parejas; lo hacían huyendo del hogar, respondiendo a las ofensas, resistiendo a las restricciones de movilidad, teniendo relaciones extramaritales e incluso utilizando cuchillos, palos para atacar a sus esposos maltratantes y, en casos no tan extraños, asesinarlos (2016, 206-207).

Por otra parte, este análisis cuestiona el carácter doméstico atribuido a las mujeres de la América española, según el cual el mundo de las mujeres habría estado caracterizado por el recogimiento y la dedicación a los cuidados del hogar, de la familia, del esposo, padres, hermanos/as. La violencia y los crímenes analizados más bien demuestran que la casa estuvo conectada con la calle, implicando ésta no solo la iglesia y el mercado, sino también un espacio más amplio que incluía las pulperías, las chicherías, las fiestas, los festivales populares, las casas de los vecinos, lo cual permitía la interacción de las mujeres con un mundo social más amplio (2016, 208-09) y el establecimiento de relaciones que podían ser utilizadas para enfrentar las agresiones maritales.

Como se señaló en el capítulo sobre el concubinato, las casas, los hogares no necesariamente estaban constituidos, al menos en Quito, por residencias unifamiliares, sino que ellas albergaban a distintas familias, incluidas las de las personas dedicadas al servicio. Esta proximidad vecinal podía permitir ya sea la intervención favorable o la contraria de los vecinos hacia las mujeres en las disputas maritales. En todo caso, los vecinos de la casa y el barrio se convertían en testigos cercanos de las incidencias familiares.

En la misma línea, Von Germeten (2013) analiza casos de violencia en Cartagena de Indias durante desde 1600 hasta 1800 aproximadamente, a partir de considerar que, ciertamente, tanto la legislación eclesiástica como la secular, basadas en una moralidad religiosa, fueron el modelo para las jerarquías sociales y de género; sin embargo, estos discursos modelo acerca del comportamiento sexual y la práctica diaria concreta tenían una gran diferencia (2013, 10). Es decir, se cuestiona la tradición historiográfica que ha enfatizado el análisis de las regulaciones legales incontables vigentes para llegar a conclusiones sobre el carácter patriarcal y sobre el control sexual de las mujeres, ejercido por las autoridades eclesiásticas y seculares. Como se ha analizado en el capítulo anterior, en el caso de la Real Audiencia de Quito, el concubinato de hombres y de mujeres no responde a ese patrón.

Su propuesta critica la perspectiva antes mencionada para situar a las mujeres como actoras, como personas no únicamente sujetas a relaciones coercitivas, sino dispuestas a litigar, a defenderse, y sobre todo a vivir la sexualidad: “El énfasis en los códigos judiciales masculinos o en la retórica literaria masculinizada con respecto a la sexualidad femenina puede borrar la existencia del deseo femenino” (Von Germeten, 2013, 11).

Un elemento unido al análisis de las prácticas sexuales de hombres y mujeres en las ciudades americanas del imperio español, según la autora, es el concepto de honor. Como ya se ha analizado, este elemento central en la construcción de las relaciones sociales, económicas y políticas, más allá de la prescripción, fue construido en relación con otras variables y de acuerdo con los distintos niveles sociales, de status, de raza. Según la autora, los códigos de honor recibían atención ligera por parte de los hombres. Por el contrario, basaban más su sentido de honor en el linaje, en la apariencia personal y en la reputación. “Una faceta crítica para entender el honor de España y de la América española es el concepto de “público y notorio... Este mundo público contrasta con un dominio privado habitado solo por la familia, los amigos más íntimos, y el servicio doméstico. Si cualquier lado de un caso quería armar un argumento sobre el honor individual, tanto la defensa como el demandante tenía que acudir a los juicios del mundo de lo público y notorio fuera del hogar porque era la reputación comúnmente conocida y no sus obras privadas, lo que determinaba su honor” (Von Germeten 2013,12). Así, si los parientes, amigos íntimos y el servicio doméstico conocían de algún acto ilícito, éste no tenía relevancia para la reputación y el honor. Por ello, todos los testigos llamados a declarar proclamarán que sus testimonios son verdaderos y que el acto perseguido es público y notorio.

Por tanto, el honor y las ofensas en contra de éste provocaban reacciones violentas por parte de los hombres, ya sea contra hombres, así como contra las mujeres y tenían relación con la conducta sexual, la reputación sexual de las esposas, hijas y de las esclavas y con el cuestionamiento acerca de quién mantenía el control sobre las opciones sexuales. Este tipo de disputas que podían reducirse a asuntos triviales sobre el honor se conectaron “con temas políticos imperiales, la jurisdicción competente, amenazas de poderes externos e importantes opciones sobre cómo España quería regir su imperio” (Von Germeten 2013, 55). Por otra parte, la reacción violenta a actos relacionados con el honor, es decir, la expresión del enojo y de la ira tanto en la calle como en las cortes, expresiones que muchas veces llevaron al homicidio, se consideraba como un despliegue para mantener o confirmar su status o

reputación perdida; “emociones que se veían como una respuesta emocional masculina apropiada en situaciones particulares. Y más bien, no responder con rabia o ira a los insultos tocantes al honor eran vistos como bizarros, inmorales y de descrédito personal” (Von Germeten 2013, 55). Además, estos despliegues de rabia tenían también que ver con el establecimiento de “límites de las relaciones entre iguales y las clasificaciones y el trato esperado por parte de los inferiores, es decir se trataba de una importante demostración de jerarquía social” (Von Germeten 2013, 55).

Ahora bien, en los casos que la autora presenta sobre reacciones violentas a acciones o expresiones referidas al honor de un hombre, lo que queda claro es que, en muchas ocasiones, la supuesta afrenta al honor de un hombre y su procesamiento ya sea en las cortes locales o en las de Bogotá, sirvieron de excusa para fines políticos. Así, por ejemplo, un mercader de ascendencia portuguesa fue acusado de ofender el honor de su prima casada, y el marido busco venganza, conflicto que se resolvió con una pequeña multa al esposo y el destierro definitivo de los territorios del reino del supuesto ofensor. El momento de la disputa coincidió con las ásperas relaciones entre Portugal y España (Von Germeten 2013, 55).

En otro caso que presenta la autora sobre el abuso y la tortura ejercidos por un amo en contra de una esclava, se pone en evidencia que el caso pone en competencia a las distintas jurisdicciones, el gobernador y el Santo Oficio de la Inquisición. Mientras el gobernador protege a la esclava de los abusos de su amo, los funcionarios del Santo Oficio protegen a un empleado de baja escala, quien, por celos de las relaciones sexuales de su esclava, llega a cometer abusos de tortura. Sin embargo, los celos de un empleado de la inquisición no podían aparecer como el motivo para el maltrato pues el honor de un hombre hispano se vería rebajado y, por tanto, se alega que la esclava miente sobre los abusos. En todo caso, el argumento es que, si bien la ira y la rabia eran reacciones aceptables en defensa del honor, éste tenía códigos de actuación y la excesiva tortura no cabía -menos aún por celos de una esclava (Von Germeten 2013, 60-69). Por tanto, el honor fue un concepto maleable, ajustable y directamente relacionado con la política local y con las circunstancias sociales del momento.

La reacción de rabia e ira como excusa para el homicidio de la esposa es el caso que Villa Flores y Lipsett-Rivera utilizan para ilustrar el inicio de su argumento sobre cómo las emociones son una construcción cultural que tiene un tiempo y un lugar. Para el caso de la Nueva España, estas emociones reflejaban un particular contexto que reflejaba la herencia

hispanica y la influencia de instituciones tales como la Iglesia católica, el sistema legal y la monarquía (2014, 2). La justificación de la ira, como hemos visto en Von Germeten, como excusa para el asesinato y como elemento para la defensa se inscribe en un contexto social y cultural específico que al mismo tiempo entiende y justifica esas emociones. Más aún, estas emociones no son parte de la agencia personal, no son sentimientos personales, sino que son conceptualizados como algo que sucede por fuera de la voluntad personal: “Frente a un juez, los acusados [...] a menudo explicaban sus acciones aduciendo haber sido ‘consumidos por los celos’, ‘preso de la ira’, o ‘paralizado de miedo’; de esta manera, las emociones consideradas como algo externo sirvieron para la justificación de las conductas y para mitigar las penas o sentencias (Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 2).

Sin embargo, no se trata únicamente de analizar cómo los acusados o los litigantes entendían y manejaban las emociones frente a los jueces para su provecho; se trata más bien de situar las emociones en un contexto más amplio que permita conectar las emociones con las instituciones y comprender las relaciones sociales, económicas y culturales de un determinado momento histórico. Esta conexión permitiría además explicar “la dinámica de la dominación colonial, al relacionar las relaciones de poder con las maneras en que las emociones fueron canalizadas de forma aceptable, fueron usadas para marcar las diferencias y para crear un sentido de comunidad o para acentuar las divisiones sociales” (Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 3). Para los autores estas formas fueron particularmente mexicanas, a pesar de las similitudes que puedan presentar con otros lugares y con otros tiempos.

La perspectiva central que guía el argumento de estos autores es analizar el rol de las instituciones y de las autoridades coloniales en canalizar la aceptabilidad de las emociones; es decir, se remarca el rol de la Iglesia, de las enseñanzas eclesiásticas, las leyes, las autoridades coloniales en la forma en que las emociones podían ser expresadas para distintos fines, tanto personales, como sociales. A pesar de este énfasis, se reconoce también la agencia emocional de los actores a partir del concepto de “comunidades emocionales, esto es, grupos sociales que se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran -o devalúan- las mismas emociones o las relacionadas” (Rosenwein 2002, citado en Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 7). Es decir, la misma persona forma parte de comunidades emocionales tales como la familia, el monasterio, las iglesias, las cortes, la comunidad, simultáneamente. Por lo tanto, si bien puede haber un código emocional principal, los sujetos coloniales se mueven en

ambientes diversos con distintas claves de expresión emocional que se superponen, coexisten, chocan o conviven (Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 8).

En esta línea de argumentación se inscribe el trabajo de Lipsett-Rivera sobre cómo actúan los hombres y mujeres de México entre 1750 – 1850 cuando sienten celos. Ahora bien, el sentir celos o ser celoso no son emociones o un sentimiento que esté claramente identificado en el lenguaje utilizado en la documentación analizada por la autora. Por tanto, propone analizar las maneras como los celos están subsumidos en el discurso en un determinado tiempo y lugar y cómo los celos son vistos por quienes los sienten y por quienes los enfrentan, es decir, jueces, abogados, víctimas y testigos. Los casos que utiliza son aquellos que mencionan los celos como el motivo para crímenes violentos,<sup>117</sup> además de literatura prescriptiva (libros de etiqueta y moralidad (Lipsett-Rivera 2014, 68).

Ahora bien, el análisis de los casos analizados le permite a Lipsett-Rivera asegurar que la emoción y la reacción ante la certeza o posibilidad de la presencia de otro/a en la relación de una persona es neutral en cuanto al género, es decir, tanto hombres como mujeres sienten celos y reaccionan ante estos de manera similar; pero lo que no es neutral, según la autora, es el precio que se paga por los celos, pues son las mujeres las que sufren la violencia de los hombres, ya que cuando las mujeres reaccionan no atacan a los hombres sino a las mujeres. En el caso de homicidios, las mujeres asesinaron a mujeres, mientras que los hombres asesinaron a mujeres en la mayoría de los casos y en pocos casos a otros hombres (Lipsett-Rivera 2014, 68).

Los celos de los hombres no solo se dirigieron hacia sus esposas sino también hacia sus “amasias”, es decir hacia las mujeres en relaciones extramaritales. Más aún, la autora sostiene que la amenaza de abandono o el abandono mismo de la amante, provocaba mayor reacción en los hombres, atribuyendo esta conducta masculina a la necesidad de acceso exclusivo a las mujeres. Es decir, no solo se veían movidos por los celos sino por la inseguridad de la pérdida de poder y control. El “derecho” que supuestamente poseen los hombres sobre las “amasias” se deriva del hecho de que las sustentan económicamente, proveyéndolas de dinero, comida, a veces joyas y vestido; por tanto, se traslada el “deber” marital a las relaciones extramaritales

---

<sup>117</sup> La infidelidad de la mujer podía ser castigada por el esposo traicionado con el asesinato de la esposa y de su amante de acuerdo con las Leyes de Toro; sin embargo, varios canonistas recomendaban no usar la violencia para resolver las infidelidades maritales.

y, en consecuencia, se espera la conducta apropiada de las mujeres, es decir, fidelidad, en este caso (Lipsett-Rivera 2014, 77).

En el caso de las mujeres, los celos provienen de la infidelidad de los esposos o de los prometidos. Por tanto, para la autora hay una diferencia importante con los hombres pues mientras ellos protegen tanto las relaciones formales como las informales, las mujeres solo protegen las formales. Los canales que utilizan las mujeres para enfrentar los celos son más amplios: no únicamente la violencia sino el recurrir a sacerdotes, padres, consejeros legales para que los novios y/o esposos mantengan su palabra de casamiento o renuncien a las relaciones extramaritales, respectivamente. Por otra parte, la autora afirma que son los hombres los que tienen más posibilidades de enterarse de las conductas sospechosas de esposas y amantes porque “las calles eran su ambiente natural”, mientras que para las mujeres era la casa, ese “lugar natural”, por tanto, no tenían acceso a la información sobre la vida de los hombres sino aquella que se limitaba a las redes construidas al interior de la casa (Lipsett-Rivera 2014, 80).

La ausencia de las mujeres de la calle y su reclusión al ámbito de la casa y del hogar es una propuesta ampliamente debatida a lo largo de los estudios historiográficos; la separación tajante entre espacio público – espacio privado para ubicar a hombres y mujeres ha sido ampliamente cuestionada.<sup>118</sup> Una posición opuesta a la de Uribe-Uran, recién revisada.

Finalmente, la autora concluye que, si bien hombres y mujeres sienten celos, las formas de reaccionar y de actuación frente a ellos son diferentes. Pero que, en todo caso, son las mujeres las víctimas de esas reacciones tanto cuando son agredidas por hombres, como por mujeres. Los hombres atacan a las mujeres por celos de otro hombre, no atacan al hombre y las mujeres atacan a las mujeres y no a los hombres, ya sean sus esposos o novios o aún amantes (Lipsett-Rivera 2014, 80).

Si bien el artículo de Lipsett-Rivera intenta analizar cómo una emoción provoca una respuesta violenta, los celos, su texto se preocupa más en encontrar las diferencias entre hombres y mujeres antes que permitir hablar a los actores y actrices de esas emociones. A lo largo del texto, a pesar de que se propone analizar las emociones, no es posible percibir esas emociones por parte de quienes las sintieron en su momento. Por otra parte, parecería ser que la autora

---

<sup>118</sup> Solo para el caso de Quito, ver Gauderman (2003), Black (2010). Sin embargo, hay una amplia bibliografía al respecto.

confunde o entrelaza dos instancias distintas: la infidelidad y los celos. Es decir, mientras la primera es un acto punible, los segundos son sentimientos, dos campos que analíticamente no pueden ser confundidos. Con certeza, la infidelidad provoca celos o podría provocarlos, pero no necesariamente; y las parejas traicionadas no reaccionaban solamente en base a ellos con violencia, sino más bien adoptaban decisiones que podían ser acudir a las cortes, el abandono, la reclusión, etc.<sup>119</sup>

Bird, en su análisis sobre las demandas de divorcio y anulación presentadas en la Nueva España, demuestra cómo la violencia fue una causa importante en las querellas que presentaron las mujeres con miras a obtener el divorcio o la anulación de sus matrimonios. El entorno violento, los malos tratos físicos, las amenazas de muerte, a más de no prestar los medios para la alimentación, la vivienda y demás medios de subsistencia es calificado por las mujeres como “mala vida”. Esta mala vida, este permanente maltrato no necesariamente estaba fundamentado en los celos, o en la sospecha de infidelidad de las esposas (Bird 2013, 288).

Los malos tratos podían iniciar por causas domésticas, por supuestas malas conductas de las esposas, o por algo tan simple como el “carácter” violento de los hombres, pero también los hombres justificaban sus abusos basados en su “derecho” a “corregir” a las mujeres, derecho que los jueces eclesiásticos defendían hasta un cierto nivel, pero que sancionaban los abusos (Bird 2013, 238).

Otro elemento que despertaba la violencia era el incumplimiento del “deber” marital, es decir, la resistencia al acto sexual por parte de las mujeres. Este deber estaba asociado con el apoyo económico y el buen trato. Las mujeres podían negarse a mantener relaciones sexuales con sus esposos, justamente debido a los malos tratos y en ocasiones, debido a las diferencias de edad entre esposo y esposa (Bird 2013, 241).

En todo caso, la violencia enfrentada por las mujeres no era pasivamente vivida. Las demandas de divorcio y anulación son una prueba de ello, aunque éstas fueran solo algunas de las estrategias que usaron las mujeres para dejar esos entornos violentos. Las demandas podían estar precedidas o sucedidas por otros alegatos hechos ante distintas autoridades tanto

---

<sup>119</sup> Guiomar Dueñas-Vargas analiza cómo para el siglo XIX en la Nueva Granada se pone en evidencia en las relaciones sentimentales entre hombres y mujeres, lo que ella denomina “amor romántico”. En todo caso, su trabajo hace referencia al análisis de las emociones como elemento de la vida privada y subjetiva, pero también en conexión con las construcciones culturales, políticas y económicas del momento (2015).

seculares como eclesiásticas, en las cuales se buscaba solución a la violencia. Si esos intentos fallaban, se acudía a otro, incluyendo el abandono del marido violento. A estas estrategias variadas, Bird las denomina “fórum-shopping”: es decir, acudir a distintas instancias hasta hallar una solución (2013, 268).

La anulación y el divorcio es una opción para salir de malas condiciones de vida, pero es, al mismo tiempo, un riesgo. Si el dictamen judicial era a favor del esposo, entonces, la demandante se vería condenada a regresar a hacer vida con su marido, quien sabe si en condiciones aún peores que las anteriores, pues, como lo sostiene Bird, muchos hombres demandados por divorcio o anulación asumían como un reto a su masculinidad. Sin embargo, algunas mujeres aceptaban este riesgo y demandaban (2013, 270-271).

Los juicios de divorcio o anulación que analiza el autor son iniciados por mujeres y “todos ellos están repletos de ejemplos de intensa, salvaje violencia” (Bird 2013, 288); una violencia que implicaba altos índices de maltrato físico, golpes con objetos contundentes, atadura a palos, azotes, etc., los cuales estaban considerados dentro de una conducta violenta, supuestamente permitida y actuada por los hombres como “natural”. Otro nivel de violencia es aquel que contempla las amenazas con cuchillos, navajas, espadas y la misma lesión con estos instrumentos. Y, un nivel mayor, que implica la muerte de la esposa o pareja. Según un caso que analiza Bird, el testimonio del esposo demandado defiende que nunca llegó a agredir a su esposa hasta la muerte (2013, 287).<sup>120</sup>

De todas maneras, la sospecha de la infidelidad de las mujeres, los celos, generan respuestas altamente violentas en los hombres de la Nueva España. Esta violencia, además, se expresaba en distintas partes del cuerpo de las mujeres; algunos lo hacían en la cara, otros en el estómago y vientre y otros en el busto, como formas de demostrar su control sobre el cuerpo femenino. Pero, los celos provocan también la violencia femenina, tal como lo establece Lipsett-Rivera, aunque no llega a los niveles masculinos (Bird 2013, 290-296).

Ahora bien, Bird argumenta que las amenazas de muerte por parte de los hombres, las cuales se quedan en eso, amenazas, son una clase de actos rituales pues en la mayoría de los casos siempre está la intervención de un tercero que entra en escena e impide el asesinato. “Esto significa que los esposos que hacen el show de intentar asesinar a sus esposas, sin realmente

---

<sup>120</sup> Para un análisis sobre los casos de divorcio y nulidad en Lima entre 1650 – 1700, ver Lavallé (1986).

llevar a cabo la amenaza, estaban involucrándose en una especie de postura machista que no tenía consecuencias permanentes” (2013, 299).

Por otra parte, las mujeres aprovechaban la sobreposición de jurisdicciones entre las diferentes autoridades legales para lograr éxito en sus demandas; en México, como en otras ciudades coloniales, el confuso sistema legal y el sistema de fueros, permitió a las mujeres acceder ya sea a las autoridades seculares como a las eclesiásticas en este juego llamado *forum-shopping*, es decir, acudir a varias instancias con el fin de conseguir sus objetivos (Bird 2013, 302).

Otra forma de violencia ejercida sobre las mujeres fue la verbal, la cual era tomada en serio en las cortes eclesiásticas pues era una ofensa al bienestar social, emocional y espiritual de las mujeres. Generalmente, los insultos se referían a la pureza sexual y a la castidad de las esposas y parejas y cuando éstos eran expresados en forma pública, podían generar respuestas de las autoridades pues creaban escándalos públicos y entonces se justificaba la acción legal (Bird 2013, 311).<sup>121</sup>

En resumen, Bird propone que acudir a las cortes seculares o eclesiásticas podía ser un riesgo para las mujeres que buscaban salir de entornos violentos, de matrimonios en los que recibían “mala vida”; sin embargo, muchas de ellas corrieron ese riesgo y aprovecharon la superposición de jurisdicciones y los fueros para su beneficio. La violencia era tolerada hasta un cierto punto; cuando las mujeres percibían que el maltrato físico, emocional, económico superaba ciertos niveles, agenciaban su forma de salir de esos maltratos.

Bianca Premo propone buscar en las cortes de España e Hispanoamérica la producción de la Ilustración. Su argumento nace del objetivo de descentralizar la Ilustración como un producto noreuropeo que excluía tanto a España como a sus virreinos y audiencias en la América española. Para ello, argumenta que el “movimiento de la Ilustración de hecho ocurrió en las colonias españolas, vivificado en los enredos y discordias cotidianas que los sujetos coloniales presentaban de manera creciente ante los jueces reales... argumenta que los litigantes ordinarios, y muchas veces iletrados, de la América hispana, y no sus representantes legales, estuvieron entre los más sorprendentes y habilidosos practicantes legales” (Premo 2017, 2-3). La ascendente cantidad de juicios que estos actores llevaron a las cortes contra los

---

<sup>121</sup> Sobre el caso del divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México durante el siglo XVIII, ver Dávila Mendoza (2005)

esposos, los amos y los señores étnicos durante el siglo XVIII ante las cortes demuestra que se estaba poniendo en práctica una nueva cultura legal basada en nociones de la ley desafiando la cultura legal tradicional basada más en nociones de justicia.

Estos litigantes estaban poniendo en práctica la Ilustración solo con el hecho de ir a la corte porque al hacerlo estaban desafiando un orden establecido y estaban apelando a un sistema de derechos y de reglas, es decir, la ley, que suponía subvertir el orden jerárquico colonial. En estos juicios que los subordinados presentan a las cortes están presentes nociones abstractas tales como derecho natural, libertad, mérito; sin embargo, “Más que una filosofía, la cultura orientada hacia la ley fue una práctica, un set de acciones repetitivas empíricamente observables alrededor de la decisión de usar los tribunales civiles imperiales para resolver las disputas”. Las personas litigantes de estratos inferiores al entrar en las cortes y litigar estaban asumiendo un rol que solamente estaba destinado a los letrados, a las personas de elite y hombres blancos noreuropeos (Premo 2017, 3) y en esta medida ponían en práctica la Ilustración. El objetivo de Premo son justamente estas personas, aquellas que practicaban, que vivían la Ilustración.

Las dicotomías fundantes de la Ilustración habrían sido la literacidad frente a la oralidad, la materialidad frente a la abstracción, lo español frente a lo nativo, de Occidente y el resto, dicotomías ampliamente formuladas y discutidas para el caso de América Latina por Ángel Rama.<sup>122</sup> Frente a esta postura, Premo propone mirar el contenido de los juicios, pero además preguntarse cómo llegó el contenido a esas páginas y cómo estas páginas se constituyeron en un archivo. Es decir, los sujetos coloniales iletrados y otros letrados, habitan estos archivos

---

<sup>122</sup> En relación con la discusión sobre la preeminencia de la oralidad frente a prácticas escriturales entre los pueblos andinos contemporáneos, Salomon y Niño-Murcia (2011) plantean que se trata de una supra generalización y su objetivo es demostrar, a través de un estudio de caso, cómo las formas escritas han estado presentes desde épocas muy tempranas. Para ello, cuestionan los conceptos tradicionales de alfabetismo y analfabetismo (literacy – non literacy) y más bien, dirigen su mirada etnográfica, histórica y lingüística hacia las formas *menores* de esas prácticas escriturales. Proponen la adopción de una “etnografía del grafismo” o de la escritura (2011, 407) y asumen que alguna forma de literacidad existe cuando la gente usa un conjunto de signos más o menos estandarizados para codificar información, es decir, para formar prácticas de literacidad. La producción escrita de una “constancia”, de un récord escrito es la culminación de una función colectiva. La función no se considera realizada sin ella: el documento no es sobre lo hecho, es el hecho. “Cuando un acto performativo es escrito y no solamente hablado, se convierte en un hecho antes que en un acto: no más un evento en un contexto, pero sí una cosa intemporal cuya existencia es independiente del discurso humano” (2011, 1724). Pero, ¿qué sentido tendría guardar celosamente archivos sobre reuniones, sobre reparto de trabajo comunitario, actas y constancias que no siquiera son requeridas por el Estado? Este sentido es, para los autores, la relación con el Estado. La emulación de prácticas escriturales del estado tiene el sentido de establecer esa inclusión, de formar parte de una comunidad, ciertamente, pero también de un proceso de ciudadanía de esa comunidad y de sus miembros. “Un proceso visible a lo largo de los libros de los ayllus es una larga y lenta auto redefinición como ciudadanos” (Salomon y Niño-Murcia 2011, 779). Véase también Rappaport y Cummins (2012).

porque su palabra fue escrita, porque sus reclamos orales fueron impresos por otros lo que les permitió interactuar con la ley, es decir, establecer una interacción social entre litigantes, escribanos legales, representantes y jueces (Premo 2017, 10).

En este contexto, Premo se pregunta también sobre quien escribe los litigios que luego constituyen un archivo, es decir, los agentes, los conocidos amanuenses, quienes son los redactores y transcritores invisibles de las palabras; también se pregunta para quién escriben estos agentes, estos amanuenses y este cuestionamiento la lleva a afirmar que su historia es desde abajo hacia arriba, y en esa medida ver la Ilustración como un movimiento de doble construcción: desde el gobierno de los Borbón con sus medidas de control social pero también como una práctica popular (Premo 2017, 12).

El análisis de los juicios civiles que se presentan en las cortes y constatar su incremento durante el siglo XVIII, en cinco ciudades entre España, México y Perú, son, para Premo una comprobación de “la particular y creciente importancia del mundo secular para los litigantes ordinarios y de las formas en que los mismos actores muchas veces establecían la jurisdicción real en contra de las tradiciones de la Iglesia” (Premo 2017, 12).

Estos puntos de partida, por tanto, se constituyen en los núcleos argumentativos de la autora: la Ilustración fue un proceso gradual y variable visible en cómo, dónde y por quién este evento, la Ilustración, fue vivido y no recibido por la América española, sino producido en ella (Premo 2017, 13). Y este proceso va tomando forma porque los sujetos imperiales “empezaron a imaginar la ley como un dominio separado de las relaciones sociales heredadas y más bien como un ámbito de acción centrado de manera creciente en la Corona”, a través de apelaciones que hacían referencia a derechos naturales antes que a la ley natural, apelaciones en contra de las autoridades de un mundo jerárquico y a través de la invocación de nociones como la libertad y de una tradición legal, todo lo cual fue creando una cultura orientada hacia la ley en contraposición con una cultura legal centrada en la justicia (Premo 2017, 15).

En este contexto, Premo analiza el uso que las mujeres hacen de las cortes durante el siglo XVIII. Las mujeres enjuician por mal trato, alimentos, divorcio y anulación de matrimonios y si bien, al inicio del siglo hubo cierta tendencia a mantener una cultura orientada hacia la justicia, desde mediados del siglo, las mujeres dejan de acudir a las cortes eclesiásticas o a la mediación de los curas y empiezan a ir a las cortes civiles y criminales, sin que esto signifique que haya una ruptura en la práctica legal de las mujeres entre una y otra jurisdicción. Por el

contrario, como hemos visto ya en Bird, las mujeres juegan entre distintas jurisdicciones, entre la secular y la eclesiástica. Tampoco se trata de que las mujeres abruptamente adoptaran una cultura orientada hacia la ley (law-oriented culture), en reemplazo de una cultura orientada hacia la justicia (justice-oriented culture), sino que sus apelaciones combinaban las dos subjetividades, como sujetos civiles y como sujetos católicos (Premo 2017, 121-122).

Sin embargo, la presencia de las mujeres en las cortes apela a la naturaleza contractual del matrimonio y ya no la debida subyugación hacia el marido y, en esta medida, los alegatos hacen referencia cada vez más a nociones de derechos naturales, derechos que las posicionan como agentes legales, “cuya subjetividad descansa más allá del matrimonio, con el rey”. Es decir, la idea de la autopreservación, del bienestar individual, sitúa a estas mujeres como individuos sujetos de derechos y, por tanto, ninguna ley las podía obligar a someterse a la autoridad tiránica en el hogar (Premo 2017, 122).

Como se ha revisado antes, varios autores/as señalan la actividad judicial de las mujeres. El argumento a destacar de Premo es que esta agencia, esta actividad femenina de las mujeres urbanas de las ciudades en España y en Hispanoamérica producen Ilustración, desde abajo y desde las colonias pues lo que alimenta el ejercicio legal no es solamente un cambio en la política real o en la difusión de nuevas filosofías legales, sino la argumentación de la autopreservación, salir de la “mala vida”, la libertad, el uso de las cortes, de los procedimientos legales sobre la representación legal (Premo 2017, 123).

Ahora bien, Premo constata que la actividad legal de las mujeres en las causas civiles es más limitada en las áreas rurales que en las áreas urbanas, sin embargo, su presencia es más significativa en las causas criminales. La diferencia importante entre las causas civiles y las criminales es que en las primeras el litigio se inicia a partir de la acción de un/a acusador, mientras que, en las causas criminales, muchas eran iniciadas “de oficio”, es decir, eran las autoridades quienes podían perseguir delitos relacionados con las mujeres, con la familia, con el matrimonio, acciones que estuvieron a merced de la discreción de los jueces y de las nociones de orden público. Por tanto, estas acciones iniciadas “de oficio” no necesariamente incluían a las mujeres como litigantes o acusadoras, sino más bien como víctimas y en este sentido, no como sujetos civiles, y dada la discrecionalidad de los jueces y estas nociones de orden y moral públicos, la cultura legal detrás de estas causas sería la de la justicia, antes que la de la ley (Premo 2017, 128-29).

Esta cultura legal significó, por otra parte, que muchas mujeres iniciaran “pleitos”, lo cual no necesariamente implicaba el inicio de una causa; las mujeres dirigían peticiones y declaraciones a las autoridades en contra de sus maridos como una forma de presionarlos hacia un cambio de conducta, la restitución de propiedades, para finalizar un amancebamiento, pero no para enjuiciarlos civil, penal o eclesiásticamente. Estas prácticas implican que las mujeres acudían a una gama diversa de jueces y autoridades con el fin último de arreglar sus disputas de acuerdo con nociones de armonía, de justicia, de honor, y “como corresponde a “derecho”. Pero, para la autora, este derecho no tiene la misma connotación que derechos y más bien, las frases tales “como mas conviene a mi derecho”, “como mas ha lugar en derecho” -presentes en la mayoría de las quejas presentadas en las cortes- “transmiten que la justicia podría residir en muchos lugares y producirse a partir de las interacciones fluidas entre mujeres, hombres y una gama de figuras de autoridad” (Premo 2017, 136).

Esta cultura legal cambia para mediados del siglo XVIII. A medida que las litigantes entran en las cortes seculares, una cultura legal más formal empieza a presionar sobre las prácticas anteriores. Esta forma de vivir y actuar la ley implicó, por ejemplo, concebir el matrimonio como un acto contractual entre civiles a más de su carácter sacramental, lo cual involucró ciertos deberes y derechos y, al mismo tiempo, un duelo permanente entre la Corona y la Iglesia, pero que, además, forjó una “subjetividad jurídica civil específica, una que comenzaron a ejercer sin profundas prehistorias y apelaciones previas a las autoridades comunitarias o jurisdicciones múltiples” (Premo 2017, 138).

En este sentido, las mujeres buscaron formalizar los pleitos, mantener las querellas a pesar de los intentos de arreglos “extrajudiciales”, que hubiese sentencias y al hacerlo, también cambiaron los términos de las demandas: las relaciones de autoridad se tornaron en potenciales lazos de opresión (Premo 2017, 146) y las palabras empiezan a cambiar de sentido y antes que ser solo expresiones formularias, desafían un orden jerárquico y patriarcal: así, despotismo, tiranía, sedición, barbarie, entre otras, son palabras que empiezan a poblar los folios de los enjuiciamientos, especialmente hacia finales del siglo XVIII. Por otra parte, estas palabras empiezan a dar cuenta de nociones apegadas a los derechos y a la ley, especialmente, al derecho de autoprotección y al derecho a la libertad frente al despotismo y maltrato de los maridos (Premo 2017, 147).

Por otra parte, las mujeres buscaron imponer obligaciones contractuales a los esposos y, por tanto, descolocar la jurisdicción de la iglesia sobre los temas maritales; así, por ejemplo, se

secularizó las peticiones de alimentos y la obligación de los esposos de cubrir los costos legales de las querellas que las mujeres presentaban contra ellos. Esta tendencia a la demanda por alimentos se reforzó cuando se promulgó una Real Cédula de 1787 que determinaba que estas causas serían jurisdicción real y no eclesiástica para el caso de las Indias. De esta manera, se desvincula la protección de las mujeres del ámbito eclesiástico y de la opción de presentar o no juicios de divorcio o anulación y, en consecuencia, las mujeres disponen de la opción de escoger no solamente al abogado o consejero legal sino también ante que jueces presentar sus denuncias. Esta opción permite que las mujeres opten por la jurisdicción civil, bajo el entendido de que ésta impartirá justicia de manera imparcial, aún impersonalmente, negando de hecho, las formas extrajudiciales que en muchos casos les habían sido perjudiciales debido a las redes de relaciones de los esposos (Premo 2017, 146-154).

Finalmente, entonces, “¿cómo se conectan estas prácticas vividas por las mujeres con la Ilustración como un movimiento histórico específico?” Para la autora, este proceso se da, “Entre las muchas características en estas discordias y enredos que los marcan como Ilustración, algunas sobresalen, en particular su ordenación de nuevas nociones de derechos naturales, la confianza en nuevas epistemologías del derecho y su participación en procesos más amplios de secularización (Premo 2017, 154). En concreto, se produce porque la apelación a los derechos naturales está conectada cuando nuevas formas de conocer y argumentar sobre la ley; se produce por el proceso de secularización lo cual no tiene relación con dejar la religión sino con que el matrimonio se va trasladando hacia el ámbito secular; no quiere decir tampoco que se deja de lado el ser sacramental pero sí que se abre la posibilidad a la construcción de otra forma de identidad, una más categórica antes que relacional; la primera más atada al mundo moderno y la segunda a la modernidad temprana. La preeminencia de la autoridad real sobre la Iglesia dotó a las mujeres de una nueva fuente para la construcción de una individualidad legal constituida por derechos y no en la autoridad moral de la fe (Premo 2017, 155-157).

Ciertamente, las políticas reales tienen que ver con este proceso, pero no deben ser vistas como la causa; las mujeres de la América hispana fueron las que impulsaron este proceso invocando los derechos y la necesidad de defender estos derechos en las cortes (Premo 2017, 158).

En resumen, el análisis de los juicios de mujeres presentados ya sea en cortes civiles como eclesiásticas han llevado a la producción de una serie de interpretaciones sobre cómo se

vivían las relaciones entre hombres y mujeres, especialmente, pero estas relaciones están siempre conectadas con las formas de gobierno imperantes en cada uno de los períodos históricos analizados. Así vemos como desde Herzog hasta Premo, las mujeres no son solo víctimas de la violencia o de un orden patriarcal, sino que supieron moverse entre las distintas jurisdicciones y buscaron salir del maltrato y de las relaciones de opresión.

## **2. Las mujeres litigan...**

En 1718, Domingo Fernández Gudiño, en nombre de Agustina Velez de Aguilera litiga en contra de su marido, Diego Suárez de Figueroa, contador oficial de la Real Casa de Quito, por alimentos y por litis expensas mientras dura el litigio que se ha presentado sobre la posesión de unas casas y una hacienda. Agustina pide 1000 pesos por “corresponder a su calidad... además de casa donde vivir durante el litigio; y así mismo las litis expensas para esta causa”. Agustina ha sido repudiada por su marido. Posteriormente, Agustina habla sin intermediación y relata que su marido la ha repudiado y la tiene “separada del consorcio matrimonial” sin otro motivo que “conforme a derecho defendiese los bienes conocidos míos”,<sup>123</sup> pues en una visita de la Real Casa hecha por un juez visitador, estos bienes fueron embargados por error “por ser estos bienes propios míos” y luego su esposo ha querido vender estos bienes para pagar la sucesión en el oficio de contador de uno de los hijos del marido y como Agustina ha continuado con “sus legítimas defensas han concebido odio e indignación contra mí”.<sup>124</sup>

Este odio e indignación se tradujo en una carta de repudio que el marido escribe a Joan Suarez de Figueroa en la que advierte a su esposa que no llegue a su casa, pero ella por “hallarme sin culpa y aconsejada por personas religiosas y por obviar tan grave escándalo”, llegó a la casa de su marido y el hijo de su esposo, Don Miguel, con el consentimiento de su padre, armó una gavilla de gente armada para “expelerme de dicha su casa y executar el divorcio a fuerza de armas”, quienes tenían espadas, dagas, rodela y demás, pero no pudieron hacer efectivo el desalojo porque Agustina había sido prevenida de este y contó con el apoyo de su yerno y de otras personas que la estaban visitando. Agustina no sale de la casa matrimonial y su marido no llega a ella, así que luego de varios días, ella decide dejar la casa e irse a la suya propia, ante lo cual querrela tanto a su marido como a la gavilla que intento desalojarla, y a su esposo

---

<sup>123</sup> “Las Siete Partidas, basadas en la ley Romana y la canónica, también fueron compiladas en el siglo trece y formularon los lineamientos referentes a la dote nupcial. Tanto el Fuero Juzgo como las Partidas se convirtieron en las bases de las Leyes de Toro, promulgadas en 1505. Las Leyes de Toro pusieron especial atención al status de la mujer en la sociedad española. Este cuerpo legal delinea las capacidades legales de las mujeres; las dimensiones de la autoridad de los maridos; y las reglas sobre la propiedad en común, la herencia, la dote y la contribución del novio al matrimonio (arras)” (Gauderman 2003, 33).

<sup>124</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 1, Expediente 11.

le litiga por alimentos. Además, pide que se reciba información de su marido para que explique el porqué del repudio “tan escandaloso y libre” y ya que el repudio no se debe a su conducta, “no me inquiete ni a mi ni a mis bienes dejándome usar de mi derecho en la defensa de ellos, sin perturbarme en mi posesión durante el litigio”.<sup>125</sup>

La provisión emitida es que el marido vuelva a hacer vida maridable con su mujer en el término de tres días o que, al cabo del mismo tiempo, explique las razones del repudio. Esta provisión está expedida por la autoridad eclesiástica. A continuación, Agustina solicita que se le provea de testimonio de la querrela que tiene presentada, así como del papel (carta) para presentarlos ante la Real Audiencia donde tiene un litigio sobre defender sus bienes.

Las testigos que presenta Agustina confirman la versión presentada desde un inicio por ella sobre la forma violenta en que se trató de sacarla de la casa de su marido. Pero, Diego argumenta que no hay lugar para que se le demande el pago de alimentos y de litis expensas. Uno de sus argumentos es que, ya que tiene presentada acción y demanda de nulidad del matrimonio, por tanto, ya no hay matrimonio y tampoco obligación. Lastimosamente, la otra razón es ilegible. Efectivamente, en los siguientes folios se puede leer la demanda de nulidad “del llamado matrimonio que al parecer contraje con Doña Agustina... para que se sirva de declararlo por nulo por ningún valor y efecto y a mi por persona libre para elegir el estado que me pareciese”. La causa que alega para pedir la nulidad es que Agustina es comadre de su hija natural, es decir, que hay un grado de parentesco espiritual, lo cual anula, de acuerdo con Concilio de Trento, el matrimonio. Así mismo, pide que se le dé copia de esta demanda para presentarla en otra causa. El expediente termina con la notificación a Agustina de la demanda de nulidad.

En 1737, Vicente Suarez de Bolaños, alcalde provincial de la Santa Hermandad de Ibarra presenta una querrela contra Gaspar de Benavides, principalmente, pero también contra Bartola de Santa Cruz por haber sido despojado de cientos de cabezas de ganado vacuno, de caballos, yeguas y ovejas y de algunos otros bienes de su hacienda Santa Rosa y que se llevaron todo esto a la hacienda del mencionado Gaspar. Tras revisar folio tras folio, sin entender cuál era la relación de este expediente, clasificado en matrimoniales según el Archivo Nacional del Ecuador, con asuntos relacionados a disputas maritales, se encuentra

---

<sup>125</sup> La dote, como lo señala Gauderman (2003, 33), “era la base del patrimonio de la esposa, y aunque fuese administrada por el esposo, permanecía siendo su propiedad... La esposa era libre de retener para su propia administración cualquier porción de su patrimonio que no estuviese incorporada en la dote o en las arras. La autoridad legal del marido sobre el patrimonio su esposa no era absoluto”.

que doña Bartola es la segunda esposa de Vicente y, en una primera declaración de Gaspar de Benavides, su yerno, afirma que la hacienda supuestamente despojada es de doña Bartola, recibida en dote cuando contrajo matrimonio por segunda ocasión.<sup>126</sup> Ordenado Gaspar nuevamente de restituir los ganados, aperos y demás, argumenta que no lo puede hacer porque todo lo que se llevó Bartola le pertenece y que lo ha hecho en vista de que necesita con que alimentarse pues su marido la tiene negada “y aun cuasi repudiada”. Sin embargo, Bartola no está presente y, solamente su yerno habla por ella. Cuando Vicente presenta una nueva demanda de devolución, se presenta el apoderado de Bartola y habla en su nombre para pedir la restitución de sus bienes dotales que fueron de más de cinco mil pesos puesto que la tiene repudiada y sin prestarle los alimentos para su manutención y que además, su marido está “disipando” esos bienes en “pasatiempos e ilícitas amistades a que se ha entregado tan desordenadamente que en breve tiempo se teme los consumirá en el todo quedando de este modo descubierta mi parte de sus bienes dotales y parafernales” y, por tanto, el apoderado argumenta que es expresa la determinación de derecho que si la mujer “está constituida en edad provecta y es de sano entendimiento tal que pueda administrarlos sin dispendio alguno se le compela al marido a la restitución de ellos para que manejados por la mujer se puedan alimentar ella y sus hijos”.

Bartola enumera los bienes que llevó al matrimonio, que van desde esclavos, joyas de esmeraldas, oro y diamantes, hasta telas, ganado y enseres de cocina. Así mismo, son enumerados y tasados los bienes que mediante escritura pública son entregados a Vicente, como dote. Y, a más de la dote, ella reclama la propiedad de la hacienda, de la cual se ha apropiado su marido acudiendo a engaños y a la elaboración de una escritura falsa, la cual ella no quiso firmar por serle perjudicial y que debido a que en el sitio de Tulcán no había autoridad competente, no pudo presentar objeción escrita y que solo lo hizo verbalmente frente al escribano de cabildo y muchos testigos, a quienes presentará en los “tribunales divino y humano”. Además, Bartola relata cómo su marido “muchas veces me a maltratado acometiendo con puñal y espada con el animo de quitarme la vida porque diga que no sea mi hacienda esta que compre” y en otra ocasión fue agredida nuevamente con la ayuda de seis criados y que con todas estas agresiones se ha visto “oprimida y atemorizada” y tener solo ánimo para buscar refugio, más aún luego de haber “sido herida y otros muchos maltratos”.

---

<sup>126</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 2, Expediente 1.

Su marido, Vicente, solo pide que se haga liquidación de los bienes y que una vez hecho esto, le devolverá la dote y que todo lo señalado en la memoria de bienes parafernales son comprados por Bartola con su dinero. Acusa a Bartola de “mala mujer porque después de caprichosos y desordenados gastos por fin le quitó todos sus muebles de la hacienda...”.

La argumentación de Bartola, por medio de su procurador, para recuperar su dote, se fundamenta “por lo general de derecho” y pide que se ponga en depósito la hacienda en disputa para garantizar la restitución: “pues compitiéndole a la mujer el derecho de recuperar su dote y todos los bienes que lleve al matrimonio aun durante este cuando el marido por sus desperdicios y desbaratos va empobreciendo porque no fuera justo que este desorden recayese en la calamitosa condición de la mujer, solo por la sujeción que en derecho reconoce al marido” y, además, expone que Bartola al ser viuda, fue a este matrimonio con “crecidos bienes”, muchos de los cuales no constaron en la carta de dote porque ésta la elaboró solo el marido sin la intervención de Bartola y que para ello usó el parentesco que le unía al escribano de Popayán.

De acuerdo con la historia que relata Bartola, Vicente era un hombre sin ningún caudal, que iba de ciudad en ciudad buscando cómo ganarse la vida y que una vez que contrajo matrimonio con ella, se dedicó a malgastar su dinero en amancebamientos y juegos y que, ella, viendo que sus haberes se diluían compró la hacienda para prevenir su futuro y el de su familia. Sin embargo, la escritura de propiedad de esta fue hecha en cabeza de Vicente y que ella al leerla la rompió, no aceptando que no estuviese a su nombre y muchos días después, el mencionado Vicente las hizo sin conocimiento de Bartola. En todo caso, el alegato esgrimido a continuación es que la hacienda fue comprada con el dinero de Bartola de los bienes dejados por su marido para ella y su hija y que, por tanto, este dinero forma parte de la herencia de la hija y “por particular privilegio que por derecho la compete adquiere dominio en todo aquello que se compra con bienes o plata suya”. El alegato va definiendo que todo lo que reclama Vicente, ganado, aperos, instrumentos, además de las supuestas pérdidas que ha sufrido por el despojo que se hizo, no tiene motivo para ser restituido porque todo fue comprado con el dinero de Bartola y de su hija y que, por tanto, aún las pérdidas de la hacienda son de la madre y su hija. Así mismo, el documento insiste en resaltar que Vicente ha dilapidado los bienes y que él no podía comprar nada porque nunca poseyó dinero para hacerlo y, en consecuencia, los bienes de la mujer deben ser protegidos del marido que lo gasta en mancebas y en juegos.

Por otro lado, este testimonio dibuja como las relaciones de Vicente y sus manejos consiguen adulterar los documentos oficiales que certificarían tanto la carta de la dote como la escritura de la hacienda; así mismo, como con las mismas astucias logra que la mayoría de los testigos declaren a su favor, dándoles aguardiente.

Por supuesto, Vicente responde aseverando que Bartola llegó al matrimonio sin bienes porque su marido había muerto siendo deudor y que ha sido ella quien más bien ha malgastado su dinero; que su dote solo estuvo compuesta de “baratijas mujeriles” y, por tanto, disputa la propiedad de la hacienda y la restitución de la dote. Defiende su calidad, afirmando que de la restitución de la dote que deberá hacer, se debe descontar lo que gastó en el matrimonio de la hija de Bartola y en el entierro de su madre y que la declaración de pobre de solemnidad la ha hecho solo para evitar los costos que suponían los trámites judiciales.<sup>127</sup> Decenas de folios hacen las cuentas de los gastos de sepelio y matrimonio. Se hace evidente entonces que luego a Vicente le es necesario justificar porqué pidió la declaración de pobre de solemnidad,<sup>128</sup> entonces solicita “se ha dervir VM de mandar que Francisco de Arostigui escribano publico certifique en publica forma y manera que haga fe, de como cuando me declare por pobre de solemnidad en esta dicha Real Audiencia que abra tiempo de doce años poco mas o menos en cuya ocasión saque Real Provision del Fuero por el caso de corte para todos los jueces de la ciudad de San Juan de Pasto para que ninguno conociese de mis causas y que ocurriesen las personas que tuviesen que pedir a esta Real Audiencia” argumentando que “esto fue por la enemiga que tenía conmigo Don Juan Burbano de Lara teniente que fue en la ocasión de dicha ciudad y los demás sus hermanos de jueces” sino “pasar libremente a la ciudad de Popayan con mis cargos por no haberme prevenido en tiempo de haber sacado inhibitoria para los susodichos por haber experimentado antecedentemente muchos agravios en mis bienes...”<sup>129</sup> Este episodio pone en claro cómo Vicente utiliza los recursos legales para sus intereses en cada ocasión: se declara pobre, lo cual le exime de pagar costas pero luego afirmar que en todas las causas ha pagado como ha debido y que solo lo hizo para evitar a unos jueces y luego pide certificación de ello para demostrar ante su esposa que no era pobre. Sin embargo, no queda claro cómo por un lado pide que se certifique que se declaró pobre de solemnidad y solicitó Real Provisión de Fuero, aunque afirma que al momento de pedirla no tenía pleito

---

<sup>127</sup> “Y los pobres de solemnidad, declarados por tales, no deben pagar costas algunas en los pleytos que siguieren, y han de ser despachados con brevedad, y castigados los que les llevaren derechos. Ley 28,t.5. y la 7. T.20. Recop.” (Juan y Colom 1827, 220).

<sup>128</sup> Sobre las peticiones de declaración de pobreza de solemnidad, véase Milton (2005).

<sup>129</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 2, Expediente 1.

alguno. Y, efectivamente, el escribano Francisco de Arostigui certifica como se dio la declaratoria de pobre de solemnidad: cuenta que Vicente le comunico que no había sacado inhibitoria para los jueces y justicias de se Magestad de la ciudad de Sn Juan de Pasto porque en otro viaje que antecedentemente había hecho había padecido el quebranto de mas de mil pesos en sus bienes por el Maestre de Campo Don Juan Burbano de Lara Teniente General que fue en la ocasión de dicha ciudad, y la de sus hermanos por la enemiga que tenían y se hallaba pronto a hacer otro viaje... y que se tardaría en conseguir la inhibitoria... y preguntándome que si podía haber otra forma para inhibirse a que le respondí que por la prisa en que se hallaba... se podía declararse pobre de solemnidad en esta Real Audiencia costeando algunos reales, y hablando a los interesados para que sacase la Real Provisión del Fuero y valerse de ella como se executó y en la ocasión que así se declaro por pobre de solemnidad no tuvo pleito alguno por si el dicho don Vicente Suares de Bolaños en esta Real Audiencia...”. Es decir, lo que hace es declararse pobre de solemnidad para los jueces y justicias Burbano de Lara no le pudieran cobrar y, por otra, pide que sus causas solo se conozcan en la real Audiencia.

No ser pobre se convierte en el urgente empeño de Vicente, busca testigos que den cuenta de que su caudal se formó gracias a su dedicación al comercio entre Quito, Ibarra, Popayán y Barbacoas y que ello le permitió llegar a tener “hasta diez y nueve libras de oro fundido... y así mismo tuvo el ajuar de su persona muy decente y correspondiente al crédito y caudal que manejaba y los atavíos de caminar, como son mulas, sillas y lo demás necesario”.

La Real Audiencia decreta que se realice una información de acuerdo con un pliego de preguntas que presenta Vicente, la mayoría de las cuales están dirigidas a asegurar que él no era pobre, que Bartola llegó sin dote al matrimonio, que él la mantuvo con “decencia” durante el tiempo del matrimonio, que fue él quien compró la hacienda y, además, que atestigüen sobre el despojo ejecutado por Bartola. Por estos testimonios se puede saber que Bartola es calificada de “criolla de Popayán” y según uno de los testigos vivía muy pobre. Y la mayoría de los testigos presentados reafirman estas “verdades”. Alguno siembra cierta sospecha sobre la relación entre Bartola y el notario de Popayán, otro es más explícito y dice que oyó “vulgarmente” en la ciudad de Popayán que el escribano tenía “relación de afinidad” con una hermana de Bartola.

Posteriormente, Vicente presenta una certificación de haber sido excomulgada por deber setenta y seis pesos y tres reales de costas y salir de la ciudad de Quito cuando expresamente

había sido ordenada de permanecer en ella hasta que cubriera esas costas. Sin embargo, la certificación la pide Vicente para constancia de que fue él quien pagó esas costas a nombre de Bartola. Estas costas correspondían al proceso seguido por nulidad del primer matrimonio de la hija de Bartola.

Y así continúa la querrela, Vicente aduciendo todo lo que ha gastado y refutando cada uno de los bienes que recibió como dote. La lista es muy detallada y en ella constan desde colchones, medias, ropa, telas, hasta joyas, alhajas, pailas e inclusive esclavos. Bartola responde sobre la falsedad o verdad de cada uno de los elementos descritos en la lista y cuenta como varios de ellos fueron apropiados por Vicente quien los vendió.

En 1740, es decir tres años después del inicio del expediente, el procurador de Bartola, luego de todas las probanzas presentadas por Vicente, alega el derecho a presentar las suyas y para ello se presentan testimonios de testigos que declaran, nuevamente, sobre la falta de recursos de Vicente, pero además éste es acusado de haberle robado unas libras de oro a su hermano, encomendero en Sucumbíos, y que luego de este robo se escondió en Pasto. Una porción de oro le dio el hermano voluntariamente con el fin de que ayudara a sus hermanas de padre. Varios testigos reiteran la historia del robo de oro y de que Vicente sí era mercader, pero de poca monta, dedicado al juego de dados. Y tan pobre era que además no ha podido “remediar” a sus hermanas que son muy pobres como es “público y notorio”. Pero, además, estos testimonios están dirigidos también a rehabilitar la imagen de los hermanos Burbano de Lara, aquellos jueces a quienes Vicente quiso evitar conocieran sus causas y por quienes se declaró pobre de solemnidad. Por tanto, la historia de un despojo y de una restitución de dote va tejiendo un mapa de relaciones entre distintos actores. Los jueces Burbano de Lara fueron los encargados de perseguir a Vicente a causa del robo de las libras de oro a su hermano. Estos sucesos traídos a testimonio ocurrieron en 1725.

Bartola parece no tener gana alguna de perder sus bienes y puesto que su marido es el alcalde de Ibarra y varios testigos residen en ella, alega que ellos se sienten atemorizados de declarar por temor a la autoridad del alcalde, su marido. Frente a ello, acude a las autoridades eclesiásticas para solicitar se expidan censuras generales, es decir, que los testigos deben declarar porque de lo contrario serían excomulgados. La curia acepta el pedido e instruye a todos los curas, capellanes y vicarios que el día de misa se promulgue que si hay personas que conocen de la causa y no han querido declarar, así lo deben hacer y que si no apareciesen luego sean excomulgados públicamente y no se les permita la entrada a las iglesias, y que si

persistieran en su rebeldía, “a Vos las dichas personas que con los dichos rebeldes no habléis, ni comunicéis, ni les deis salva ni palabra, pan, vino, carne, sal, agua, pescado ni otras cosas que sean de mantenimiento”, y que también las personas salgan contra estos rebeldes “con cruz alta cubierta de velo negro... diciendo maldito sea el pan, vino, carne, sal, agua, pescado que comieren y bebieren todas sus obras sean hechas en pecado mortal y el Diablo Padre de toda maldad sea a su diestra parte...” y sigue la instrucción, firmada por el obispo de Quito, para maldecir a las mujeres y a los hijos de los rebeldes. Este auto es publicado en las iglesias y pueblos.

Entonces, a continuación, se recogen las declaraciones de todos los testigos que presenta Bartola quienes afirmarán que el “caudal” que ha mostrado Vicente se debe al matrimonio con ella; que, con anterioridad a este, era comerciante de poco monto, y que la hacienda en disputa había sido comprada con dinero de Bartola pero que las escrituras las hizo Vicente a su nombre, en un inicio con la inconformidad de su mujer, pero que luego de algunos días, ella había accedido.

La disputa por la dote y la hacienda expone el juego de relaciones que cada uno de los querellantes activa para su causa y da muestras de cómo se va construyendo un lugar social y su legitimidad. Vicente intenta construir su status demostrando la antigüedad de su caudal como fruto de su trabajo y no como producto de la dote y de los bienes de su esposa. Para ello, activará toda su red de relaciones cercana al ejercicio de su cargo como alcalde de Ibarra, la cual también será el centro de disputa de Bartola quien, al mismo tiempo, utilizará el vaivén de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas para lograr la restitución de sus bienes. Ella no busca la legitimación de sus bienes, ni la antigüedad de ellos, su alegato es que fueron herencia de su marido a ella y su hija. No es su interés demostrar que antes de ello fuera pobre o de caudal. Solo defiende lo que “por derecho” le corresponde. En todo caso, este expediente da muestras de que los bienes, las propiedades, las dotes, el “caudal”, también son elementos de las relaciones que se construyen. Es decir, hasta el momento, y sin adelantar el desenlace de la querella, es importante destacar cómo los dos actores principales, ciertamente están disputando recursos económicos, bienes, pero la construcción de estos son sujetos de negociación, prestigio, redes, engaños e intereses que hacen de la “carta de dote”, no solo un escrito real y objetivo, sino un objeto destinado a ser construido.

¿Cómo descalificar las pruebas y los testimonios de los testigos de Bartola? Vicente encuentra la forma de hacerlo acudiendo a una estrategia que cuestiona la “calidad” de los testigos:

como algunos de los que presentan testimonios a favor de Bartola suponemos son indígenas porque afirma Vicente “siendo de la calidad expresada y los testigos contrarios padecen los vicios y defectos... por notorios por que son reprobados por derecho... no debían hacer fe sus derechos por ser incapaces de la religión del Juramento y haber declarado a contemplación de dicha Dña Bartola”, es decir, está cuestionando la cristiandad de los testigos y su juramento de decir la verdad: “con que se prueba que quien... con poco temor de Dios, quien no observa la religión del Juramento, faltando temerariamente a la verdad de lo que fuese preguntada, se hace increíble por disposición legal...”, y de esta manera acusar a Bartola de proceder de manera maliciosa.

En 1741, Vicente muere. Sin embargo, el pleito continúa. Bartola quiere que sus bienes le sean devueltos y a pesar de las apelaciones de los apoderados y albaceas de Vicente, finalmente la causa es resuelta a su favor en 1742: la hacienda queda en su poder porque se reconoce que la compró con sus propios bienes y además se le deben restituir cuatro mil pesos correspondientes a su dote: “en paga y satisfacción de todos los derechos que tiene deducidos, a cuya integra satisfacción condenamos a todos los bienes del dicho don Vicente Suarez de Bolaños sin otro descuento ni mas rebaja” y, además se la absuelve de cualquier cargo. Se adjudican los demás bienes a los herederos, pero se señala que no queda ningún recurso en contra de Bartola y que además las costas las pagan los dichos herederos. Sin embargo, Bartola no está satisfecha y si bien acepta en lo favorable la sentencia, interpone un nuevo alegato “en fuerza”, porque no se ha cumplido con el reconocimiento de la cantidad total de su dote, que de acuerdo con sus cuentas son de 5259 pesos.

Por supuesto, hay dilaciones, demoras y argumentos del procurador y albacea de Vicente y también, los herederos de Vicente, quienes protestan porque la sentencia pronunciada, así como la súplica y alegato en fuerza no se les había hecho conocer y que ellos, como herederos, forman parte de la causa y que por tanto tienen derecho al conocimiento de ella y a su defensa. En tal virtud, piden que se suspenda la causa hasta que ellos puedan hacer uso de su derecho. Firman la petición doña Rita de Bolaños, Bernardino Barona y Vicente Gonzalez, instituidos como herederos de acuerdo con el testamento de Vicente. No están de acuerdo con la sentencia y peor aún con el aumento que suplica Bartola, es más, la acusan de ambición y de pretender el perjuicio de los herederos, “fue el caso que como el dicho Don Vicente Suarez de Bolaños casó con una mujer astuta, viuda y de grandes presunciones y a dicho don Vicente lo cogió mozo y sin aquellas presunciones maliciosas y lo redujo después de dos meses

casado a que otorgase el instrumento dotal a dirección del escribano a quien tenía dicha doña Bartola captada la voluntad antes...”. Sin embargo, ninguna de estas apelaciones tiene eco en la Real Audiencia y ésta se ratifica en la sentencia original. Ni rebaja ni aumento en la cantidad de la dote reclamada por Bartola.

¿Tuvo o no dote Bartola? ¿Fue de caudal o pobre? ¿Fue Vicente pobre o de caudal? ¿Adquirió su caudal luego del matrimonio con Bartola? No es posible ni pertinente intentar responder estas preguntas, y más bien lo que ellas permiten es esbozar cómo las relaciones matrimoniales están en estrecha relación con la constitución de un status, de un lugar social atado fuertemente a la disponibilidad de recursos económicos. Vicente y Bartola son dos personajes que deben disputar por el prestigio, por los bienes, por recursos y para ello hacen uso de una serie de herramientas, de redes, de relaciones y del uso de las cortes tanto eclesiásticas como civiles. Es decir, Bartola está disputando la creación de una identidad económica, conseguida antes o después de su matrimonio con Vicente, no importa; lo que busca es recuperar su dote y sus bienes.

En 1736, María Suárez inicia causa criminal contra Eugenio Alvarez porque “en todo el tiempo que a durado e padecido intolerablemente los rigores de su naturaleza... me han tenido en un continuado martirio de golpes, azotes, amenazándome con ellos cada día de que a resultado que cinco veces me a puesto en estado de morir demás de muchas veces en que ha roto la cabeza, a lastimado los brazos y todo el cuerpo...”, pero, además, ha lastimado fuertemente a su madre y a su hermana. Según María, Eugenio no solo vive amancebado con otra mujer, sino que se dedica al juego y todas las deudas que contrae se las hace pagar a ella y cuando no lo hace, la “tira a matar a palos y pedradas, de modo que he padecido en todas estas operaciones la mas intolerable sevicia sin quedarme otro remedio que acudir a la justificación de V.A...<sup>130</sup>

María es una mujer “pobre”. Al hacer la información de lo que tuvo antes del matrimonio y lo que ha conseguido durante este trabajando ya sea en el obraje de Monteserrín o vendiendo comidas, se hace evidente que no tiene ni dote, ni bienes en posesión. En esta relación llama la atención el detalle prolijo de las cosas que está cobrando a su marido; especifica cada cosa que él se ha llevado, desde aquello que conseguía en sus trabajos, cosas regaladas por sus parientes, ropa, imágenes; la suma de todo lo cual llega a 1209 pesos.

---

<sup>130</sup> ANE, Criminales, Caja 28, Expediente 20.

Los testimonios de los testigos dan cuenta de cómo María era maltratada aún en público, siendo arrastrada por la calle y sin que los vecinos pudieran detenerlo pues argumentaba que era su marido legítimo, hasta cuando intervenía el alguacil o alguna autoridad. Los testigos son explícitos en señalar que María no daba motivo alguno para este comportamiento y que mas bien vivía honrosamente. Eugenio es, de acuerdo con los declarantes, jugador, ebrio y está amancebado y no provee de nada a María, “por ser jugador y antes la obligaba lo desempeñara de sus drogas con gran crueldad” y por esto daba “esta mala vida a su mujer”, malos tratos que no se deben al comportamiento de María, a quien la tiene repudiada, y que cuando este llegaba a su casa lo “recibía con cariño”.

La crueldad de Eugenio es reiterada testimonio tras testimonio: la violencia no solo se dirigía a su esposa, a la madre la golpeaba a palazos y a la hermana de María la dejó sin una mano por habérsela cortado con una daga. Otro testigo cuenta como Eugenio llegaba a la casa de María en harapos reclamando comida y bebida. Doña María es identificada como española por uno de los testigos y una buena parte de los testigos son mujeres, también identificadas como españolas. Pero, además de estas testigos, María Suarez pide expresamente que se llame a declarar a un conde, al maestro de campo Don Juan Ponce de León Castillejo, conde de Selva Florida, quien efectivamente relata que conoce a María y Eugenio cerca de diecisiete años y que sabe que durante este tiempo “dicho Eugenio ha dado malísima vida a dicha su mujer porque esta enterado de estos malos tratos por el vulgo, por dicha doña María y por Eugenio quienes le han comunicado toda la trajería en que se incluye haberle dado muchos golpes y descalabraduras” y que también que Eugenio se ha llevado muchas de las cosas que constan en la memoria que presentó María. Este conde sabe por voz propia de Eugenio como maltrataba a su mujer y que un día estuvo a punto de matarla pero que no encontró su puñal, que, si lo hacía, la mataba. Las causas de esta violencia, según este y otros testigos, es el amancebamiento. Pero además este testigo da fe de quien es doña María: “sin que esta diese motivo alguno al dicho su marido, pues esta movida de semejantes malos tratos, falta de manutención, vestuario y crueldades de su marido, se obligaba a servir en casas de respeto donde la ha visto mantenerse del horror que a tenido a su marido, con mucha honrosidad, siendo muchacha y de buena casa y de ordinario se a mantenido fuera de las casas donde a estado se ha mantenido con el oficio que exerse dicha doña María de hacer albayalde en cantidad”.

Eugenio está preso y desde la cárcel cuenta una historia distinta. Según él, quien ha llevado una vida disipada es María fugándose en tres ocasiones con distintos hombres, cometiendo adulterios y cada vez, él la perdonaba y la recogía: “solicitando la recogí y aunque con ruegos, cariños y representándole el temor de Dios y su castigo severo he procurado contenerla, ha sido lo más imposible porque abusando de mi bondad y paciencia, ha vivido sumergida en sus ilícitos tratos y por vivir en sus anchuras con toda libertad me ha deseado un total mal ... y ahora por haberla aprehendido en este último adulterio con un hombre casado que se llama Juan Campos... y haberla reprendido, ha sido motivo para que formase injustas quejas ante V.S. y lo que es más por darse a sus vicios y deshonestidades ... ha puesto demanda de separación el juzgado eclesiástico...”. Sin embargo, cuando se le toma declaración afirma que no ha dado mala vida a su esposa pero que sí la ha golpeado en varias ocasiones. Una cuando la cogió en “fandango público de concurso de gente donde se hallaba un Juan de Zapata, con quien tuvo indicios de amistad ilícita”, la segunda vez por otros indicios de amistad ilícita con un Juan Campos con quien la vio en los toros por celebración de los alcaldes, que es cuando los testigos de María cuentan que la arrastró por las calles. Para Eugenio, el relato de las veces que se acuerda haber “descalabrado” a su mujer, suegra y cuñada tiene un tono de “así fue”, de haber hecho lo que se esperaba pues había encontrado a su esposa “danzando” en medio de mucha gente; cuenta cómo rompió la cabeza de su suegra y cuñada porque según él, le hicieron una encerrona y luego aclara que solo arrastró a su mujer una cuadra y no tres como consta en la información presentada por María. Reconoce su amancebamiento, aunque solo de tres años, pero que en ese periodo no se ha apartado de su vida maridable “por entretenimientos que el confesante hubiese tenido con dicha manceba y sus hijos sino es yendo el confesante a buscar su vida fuera de esta ciudad y otras partes”. Al ser repreguntado qué como niega su largo amancebamiento y haber repudiado a su mujer, él lo niega.

También confiesa haber robado artículos de su mujer, algunos para empeñarlos y que luego hacía que María los fuera a desempeñar; así mismo, testifica que en algunas ocasiones se emborrachaba pero que nunca llegó con sus compañeros de juerga al cuarto de María, solo hasta la puerta de entrada y que también alguna vez se dedicaba al juego y, que nunca ha estado ebrio en “calles públicas”. De acuerdo con las preguntas que se le hacen a Eugenio, se dibuja una imagen de un personaje dedicado al juego, al licor, a estar en pulperías y a endeudarse a costa de su esposa, quien debía pagar sus deudas ya sea en dinero en efectivo o aportando con sus joyas o con sus bienes muebles; él se llevaba ropa, camas, sábanas, etc. con el fin de pagar sus deudas o empeñarlas, a tal punto que María llegó a dormir en el suelo. Y, a

más de esto, es un personaje que maltrata permanentemente a María, amenazándola y, en muchas ocasiones, agrediéndola físicamente. Y sí, sobre la escena en que la maltrató y no encontró su puñal para herirla “respondió el confesante que no fueron las heridas con puñal sino con un palo y que si hubiera sido puñal pudiera haberla muerto”.

Eugenio permanece en la cárcel, ha sido declarado pobre de solemnidad, y reclama su padecimiento pues está en ella más de dos meses y no se ha dado curso a la causa, lo que no le permite hacer uso de su derecho a defenderse y “justificar en contrario de lo que me tiene calumniado, cuya omisión es con prevenida malicia así porque no pruebe su malevolencia, y que antes ha estado de su parte la poca fidelidad con que ha causado y motivado mi total perdición, como porque teniéndome oprimido en esta prisión está gozando en toda libertad su escandalosa vida...”.

María cuenta una historia distinta con respecto a sus fugas y sus supuestos amoríos: ninguno de ellos es cierto y su marido los está fingiendo para poder justificar sus agresiones y malos tratos. María, al explicar cada uno de los episodios, es clara en enumerar con quienes ha estado en cada uno de ellos. Siempre son mujeres casadas, con sus esposos y nunca ha estado con hombres solos, además de siempre estar acompañada de sus parientes. Todas las personas, esto se recalca, son todas de honrosa y respetable vida, todas son don y doña.

Las supuestas fugas atribuidas a María por su marido son aclaradas una a una por ella: la primera, se fue con la madrastra de su padre a un lugar cerca del Quinche, quien la rescató de los malos tratos de su marido y allí permaneció nueve meses hasta que su marido consiguió una carta que la ejecutó el cura del Quinche para que volviera con Eugenio, “como vino con autoridad del dicho señor don Pedro, quedamos reconciliados”. La segunda se debió a que “teniendo en la casa de su madre a su amiga, trato un día a vista suya maltratarme, desnudándome para esto y teniendo prevenido azote y sogas, y atrancada la puerta, le avisaron al cura de San Roque que mi marido me mataba y ocurrió luego, y hallándome en aquel estado, me sacó del poder de dicho mi marido, púsome en lugar seguro, de donde ocurrí al juzgado eclesiástico donde el señor Provisor me mando depositar en casa de Doña Lorenza de Olmos, cuya honestidad y virtud asegura mi inocencia... en casa de dicha doña Lorenza viví por espacio de un año por huir el rigor de dicho mi marido y con autoridad del señor Provisor después pase a casa del señor don Joseph Bermudez sujetándome a servir para poderme mantener por no caer en las facilidades que el dicho mi marido me atribuye”. Y, finalmente, la tercera supuesta fuga se da cuando ella acude a cuidar a su marido en la casa de su madre

donde vivía también su amiga, siendo ella más atendida que María, “era preferida en las atenciones y disposiciones porque lo que esta ordenaba y disponía había de prevalecer y no pudiendo yo sufrir esta villanía me retiré luego a casa de mi padre... y antes de salir de ella solicito el dicho mi marido que nos reconciliemos y por su disposición quede en casa de doña Josepha Suarez mi tía”. Por tanto, desvirtuando la versión de Eugenio, ella teme que si sale de la cárcel su vida corra peligro pues está “sentido de que yo haya hecho uso de mi derecho” y ha manifestado públicamente que se vengaría de ella pues no tiene nada que perder.

La causa pasa a prueba y todos los testigos que había presentado María para hacer la sumaria se ratifican en sus declaraciones sobre los malos tratos, los golpes y los despojos de los que había sido objeto María, así como de su amancebamiento. Nuevos testimonios aclaran la “entrada” de uno de los acusados como amistad ilícita de María, Juan de Campos, quien era dorador y encarnador, y como María vendía albayalde, este era el motivo de que frecuentara las casas donde ella vivía. Y así, declarante tras declarante van informando las otras versiones de las supuestas amistades sospechosas de María.

Eugenio, por su parte, pide postergaciones para poder presentar su defensa, arguyendo su pobreza, encontrarse preso y desposeído. Argumenta que si no puede presentar su defensa, se le está negando su derecho a ella. Sabe que tiene dos causas iniciadas, en la real corte por los malos tratos y en el fuero eclesiástico pidiendo divorcio, las cuales no tienen razón alguna en su comportamiento sino en la satisfacción de los vicios de María. Su respuesta a la acusación de María es la creación de un personaje que ha caído en el juego, en el licor debido a las penas que le ha causado la forma de vida de María, sus infidelidades, sus fugas. Él ha sido un hombre que le ha profesado un “casto amor”, “la he andado solicitando de lugar en lugar procurando ajustarla unas veces con suaves ruegos y otras veces con el castigo, no ha sido posible conseguir si solamente tantas ingratitudes y ofensas tan continuas y repetidas que hoy ya por divertir el pesar y no acabar a manos de la desesperación buscaba la diversión de juegos...”; es un hombre que lo único que ha buscado es que María correspondiera a su amor “viviendo honesta y recogida y con los cuidados solamente del adelantamiento de bienes y de las necesidades corporales me parece que ayudados de Dios nuestro Señor”. Es decir, Eugenio se construye como un hombre cuidador, como un hombre que ha perdonado las infidelidades de su mujer, como un hombre católico que lo que ha buscado ha sido un matrimonio casto y armónico; al mismo tiempo, se construye como un hombre que ha usado ruegos y buenos modos para “ajustar” a su mujer, pero al mismo tiempo, que ha debido usar los castigos. En

todo caso, en esta construcción, destinada a defenderse, no se hace uso de argumentos relacionados con el “derecho” que podía tener como marido para ejercer cierta violencia en contra de su mujer; no, él acude a justificar su comportamiento por la mala conducta de su mujer; porque ella no le correspondía a su casto amor. Ciertamente, usa la violencia como castigo, pero su argumento es el supuesto amor no correspondido.

La presentación de los testigos de parte de Eugenio no es contundente en defenderlo. Alguno que otro reitera su versión, pero ninguno corrobora aquellas supuestas amistades ilícitas, solo las han oído de Eugenio; algunos comentan sobre un depósito que se habría ejecutado sobre María y del que habría salido luego de rogarle a su marido que volvieran a la amistad. Alguna que otra declarante cuenta que recién casados vivían en su casa y que los dos eran pobres y que nunca vieron “maltrato violento sino una cosa leve que ordinariamente pasan los casados”; “... y que el dicho Eugenio la amaba a su mujer y en algunas ocasiones que tenían algún disgusto o enfado entre el dicho marido y la mujer no se vio maltrato de consideración que pudiera seguirse a la dicha doña María quebranto en la salud, porque solo eran de guantadas y algunos empujones y asimismo la encerraba en su aposento por algunas huidas que hacía. Así mismo, hay voces que afirman que vivían bien, de su trabajo y que se amaban. En estos testimonios también se revela la propiedad de una tienda de “sombreduría” perteneciente a Eugenio, y que según él se la dejó a su mujer cuando él se fue a Cuenca y que cuando volvió, esta tienda se había perdido. Sin embargo, muchos testigos no hacen referencia alguna a ella. Historias y versiones van y vienen. Mientras en las declaraciones de los testigos de María no se hace alusión alguna a los sentimientos de la pareja, en las de los testigos de Eugenio hay varias voces que hablan del amor, de los sentimientos que Eugenio guardaba hacia su esposa. ¿Se trata de una estrategia para demostrar que Eugenio cumplía con aquello que se esperaba de un buen esposo cuando en realidad lo que sentía Eugenio eran celos de una mujer que parece ser no cumplía con el papel esperado por él?

Como se ha visto en otros casos, en este también Eugenio acude a argucias legales para demorar la causa y sobre todo porque en el término prescrito no ha podido conseguir suficientes testigos que defiendan su versión de los hechos; es más, por testimonio de un escribano recusado, se pone en evidencia que quien manejaba y comprometía los testimonios era la madre de Eugenio, quien “parlaba” con las mujeres de cierta casa para pedirles que declaren, unas se negaban, otras se contradecían en sus versiones, otras declaraban un relato una vez y la contraria una segunda. Ante ello, María alega por la judicialidad del proceso y

reclama por las actuaciones de los escribanos; alega en contra de la forma de proceder en la consecución de las declaraciones, alega sobre la forma en qué se construye la defensa del agresor sobre la base de la acusación de su amancebamiento, acusación que según María no es prueba de delito; es decir, ciertamente se inició una averiguación por parte de su marido ante la acusación de amancebamiento de María con Ermenegildo Bastidas, pero esta causa nunca fue probada y peor sentenciada; sin embargo, los testigos presentados por Eugenio dan como testimonio que ella vivió ese amancebamiento cuando no fue un delito comprobado. Ante esto, María protesta y alega y defiende su inocencia, “era preciso refugiarme y retirarme y para contener mis quejas se me atribuían estas culpas y así en el testimonio presentado no resulta verificado lo que se me atribuye, fuera de que cuando yo hubiera cometido alguna de estas culpas (que niego) la misma parte contraria confiesa que me solicitaba y reconciliaba a su amistad”. Y, finalmente, María cierra su alegato acudiendo a lo que “es constante en derecho” y que se refiere a que una vez que una pareja se reconcilia “quedan remitidas las ofensas hasta entonces hechas, pero no las subsecuentes y así porque el delito futuro no se puede remitir...”, por tanto, ella está encausando a su marido no por los delitos anteriores, sino por lo que han seguido hasta el presente, después de las varias veces que volvió a su lado.

Se emite sentencia, María es condenada a pasar cuatro años en depósito y Eugenio es desterrado por seis años. Cerca de un año después, María nuevamente se presenta para protestar porque ella sí ha sido depositada en el monasterio mientras que su marido no ha sido desterrado, por tanto, pide que se provea que su marido le de los alimentos necesarios para su sostenimiento o, de lo contrario, se le permita dejar la clausura y poder trabajar y así mantenerse. Y, su petición es concedida. María sale de la clausura y se ordena que Eugenio sea apresado para que cumpla su condena.

En 1778, doña Juana Abeldebeas, mujer legítima de Don Xavier Arselus, depositario general de Quito, conforme sea a derecho, pone demanda de divorcio perpetuo... la cual dirige al provisor y vicario general, y describe como en sus largos años de matrimonio ha sido golpeada de manera permanente por su marido, “y todo este espacio ha sido una pura disensión y discordia proviniendo de su genio totalmente áspero, riguroso tratándome con total sevicia y amargo trato que solo siendo una mujer totalmente humilde quieta obediente y bien educada le pude haver tolerado el... tratamiento”. Este permanente maltrato llevó a que Juana abortara en dos ocasiones y le rompiera costillas y el brazo, y mientras se encontraba en recuperación, nuevamente la golpeó rompiéndole la cabeza, además de negarle alimentos y el

vestuario necesario. Por tanto, pide se reciba la información “sobre la sevicia, aspereza y defecto de alimentos”, pero, además, y en vista de que está depositada en el monasterio y su marido le ha quitado todos sus bienes, pide que le asista con los alimentos, medicamentos, botica y las expensas para seguir la causa.<sup>131</sup>

El abogado de la Real Audiencia Provisor y Vicario General del obispado, señor doctor don Josef Cuero y Caysedo, decreta que se inicie la información y para seguir la causa nombra como “defensor del matrimonio” al doctor don Juan Francisco de Aguilar, cura propio de la parroquia de Santa Bárbara y decreta que el marido cubra la alimentación, medicinas y expensas de Juana. Xavier no cumple ni con la primera ni segunda notificación de la resolución, provocando que Juana deba acudir al provisor por segunda y aún hasta una tercera ocasión, acusándolo de rebeldía. Solamente entonces Xavier se hace presente para negarse a cubrir con los costos requeridos por su esposa, argumentando, primero, que Juana se ha ido voluntariamente al monasterio “sin causa alguna, ni culpa mía, y antes bien era culpable como lo es con su voluntario retiro” y, además, que ha pedido los autos de la materia y que a pesar de sus diligencias no le han sido entregados, hasta que “Finalmente repeti la misma diligencia casi diariamente unas veces solo, y otras con el provisor hasta que este me dijo que no había necesidad de que yo me desvelase con tanta ansiedad, supuesto que no se me había hecho saber todavía el decreto de la concesión de autos y que no me podía pasar perjuicio hasta su notificación, según se había practicado en esta superior Curia”. Por tanto, arguye que no puede ser declarado en rebeldía porque no estaba en conocimiento y suplica que tomando en cuenta estos “justos motivos expresados y a que yo defiendo el Matrimonio”, se suspenda la providencia antes expedida sobre pagar 100 pesos y 8 por semana a Juana. Pero el notario mayor desmiente esta versión de Xavier y certifica que le hizo saber de los autos, pero que nunca los requirió, ni él ni su procurador.

Xavier sigue sin pagar lo ordenado, Juana insiste y el provisor ordena que se recoja información. A continuación, entonces se presentan testigos de la parte de Juana. Uno de ellos es el mayordomo al servicio de Xavier quien testifica que “sabe y le consta el áspero genio de Don Francisco Xavier quien continuamente le ha tratado mal de palabras... y por una ocasión que el testigo se halló presente en la casa oyendo las voces que daba la susodicha subió para el cuarto de su habitación y vio que estaba tendida en el suelo y dándole de golpes recios, y aunque pudo el testigo suplicar a que sexara de los tales maltratos, no lo hizo por conocer lo

---

<sup>131</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 3, Expediente 4.

violento que es el mencionado...”. Asimismo, confirma que no solo la pegaba, sino que se apropió de sus joyas y de su “plata labrada” y que le retiró su ropa y los alimentos. Y, que sobre que haya perdido dos hijos a causa de los maltratos, lo sabe por haberlo oído a las criadas de la misma casa.

Una testigo, vecina de Juana, afirma que por vivir en la misma casa, “sabe y le consta” que abortó un niño de seis meses por haberla acogido en su casa como depositada y que después tuvo un segundo aborto de dos meses de gestación por los golpes del marido y que lo sabe por haber ido a la casa y haber visto a Juana y que en una ocasión estando presente la testigo la maltrató con “recios golpes”, y así mismo reafirma que le ha quitado alimentación y vestido y sus joyas.

Un tercer testigo que presenta Juana es el padre fray Gabriel de San Josef, “religioso converso del Orden Seráfico”, quien dijo: “que como profesor de medicina en junta de Luis Espejo cirujano ya difunto asistió a curar” a Juana y que vio como tenía una cicatriz en la cabeza desde la corona hasta la frente y muchos edemas que eran producto de los golpes recibidos de su marido; que la curó y administró muchas medicinas “bastantemente costosas” y que de algunas de ellas aún le debían.

Cada nuevo testigo que presenta Juana describe con detalles los malos tratos infringidos por el marido, de cómo veían su cuerpo lleno de “cardenales” y aún de destrozos hechos en las habitaciones; amigas, vecinas y criadas son las testigos de cómo por años y debido a su “carácter”, Xavier maltrataba a su esposa. Luego de la información que presenta, nuevamente pide se ordene, bajo amenaza de excomunión, que su marido cumpla con los “alimentos” demandados.

Pasan dos años sin que se de atención a la demanda de Juana, quien ahora se encuentra depositada en la casa de su tío, don Bernardo Lagos, cura rector de la iglesia catedral, y quien ha sido nombrado para intervenir en el matrimonio, parecería ser para que se deseche el pedido de Juana de divorcio. Sin embargo, Juana vuelve a apelar al provisor porque su tío no quiere proseguir “a interlocutoria alguna con un hombre arrebatado como el dicho mi marido” y, por tanto, él mismo le ha dicho que use de su derecho como le convenga, “en cuya conformidad, hallándome hoy como me hallo resuelta con incontrolable constancia, a seguir esta demanda hasta su ultima determinación, se ha de servir... a consecuencia tener tan presentes no el solo el dilatado campo de la jurisprudencia mas también todas las fórmulas de

la práctica y últimamente que el Juez... está obligado a providenciar in scriptis lo que le pareciese conveniente”.

Al parecer, luego de esta insistente solicitud, existió la intervención “extrajudicial”, como lo menciona Premo, aunque según la siguiente presencia de Juana explica que mientras esperaba la resolución de su causa, “parece que el dicho mi marido, convencido ya de mi clara justicia, como también de su misma temeridad, tomo el sagas arbitrio de reducirme a la compañía conyugal, valiéndose para su verificación de personas respetuosas, cristianas y temerosas de Dios, para que aconsejada de ellas, conviniese yo a la pretensión al parecer laudable de el dicho mi marido... pasando en persona al dicho monasterio no con su acostumbrado predominio, sino con cariñosas expresiones a mas de esto con protestas y protestaciones de enmienda me pidió que saliese de dicho monasterio y me recogiese a su casa a conservar en su unión...” y que además se convenció de volver con su marido por las promesas hechas por un “hombre de honor y recomendada cuna” y “sepultando en mi pecho, veneno de la sevicia recibida, me resolví a continuar cargando la pesada cruz de dicho matrimonio”. Pero, poco tiempo duraron las promesas de enmienda de Xavier y, según lo testimonia Juana, volvió a los malos tratos con mayor esfuerzo “y aun con mayor escándalo y admiración de los vecinos inmediatos” y relata como ha sido maltratada con extrema violencia en tres ocasiones, todas ellas por motivos caseros. Y, la razón para explicar toda esta violencia reiterativa es, según Juana, “por haber sido fácil y ligera al volver a su unión” y dejar de lado la causa que ya había promovido con tanta insistencia antes y que su reclamo “no ha sido otro que el silencio y disimulo, solicitando mi consuelo, entre mi mismo desconsuelo, valiéndome solo del auxilio de mi mismo penar, confundiendo todo el rigor entre mi limitada discreción y prudencia por ver si con estas silenciosas y cristianas acciones, provocaba al dicho mi marido a la contención y templanza de su cruel y tirana precipitación”. Pero, esta conducta de Juana no logró el objetivo de parar la violencia de su marido quien cada vez la golpeaba con mayor inquina y aún llegó a agredir a la madre de Juana. Frente a este acto de violencia intervino don Tomás Bustamante, quien la depositó en una casa honorable y luego éste la depositó a cargo de su tío, el cura de la catedral, postrada en cama.

El alegato que a continuación pone Juana alude ya no solamente a la justicia, “no hay disposición legal divina, ni positiva, que me obligue a hacer vida maridable con un hombre tirano, que aparenta cristiandad... siendo tan licito a cada una conservar su vida en la forma que pudiere”; es decir, apela a la necesidad de conservar la vida y si bien no habla de su

derecho, sí precisa que ninguna ley ni secular ni eclesiástica la puede obligar a poner en riesgo su vida. Y para ello, vuelve a demandar el divorcio y se la depositó en la casa de su tío.

El notario visita a Juana para dar fe y comprobar el estado y certifica las señales de los golpes recibidos y sus marcas en el cuerpo de Juana, al menos en aquellos lugares que ella le permite verlos, negándose a mostrar a aquellos en partes “ocultas” de su cuerpo. A continuación, nuevamente se debe presentar información sobre estos nuevos episodios de violencia y para ello, se presentan testigos, quienes dan fe del carácter de Xavier y de sus crueles maltratos a Juana, contra quien usa palos, puñales y espadas. Uno de ellos, por ejemplo, relata como al estar comiendo en la casa de la pareja, y a causa de que no le gustó “el sason” de la comida, le reclamó a Juana porque no había ido a la cocina a vigilar y le dio de golpes en la cabeza y que solo paró por la mediación de este pariente de Xavier, testigo de Juana.

Otra testigo se presenta y relata que fue a casa de Juana en muchas ocasiones por encargo de la abadesa del monasterio de la Limpia Concepción quien había tenido noticias de que había sido nuevamente herida y maltratada por su marido; y que, efectivamente la encontró, las dos veces mal herida y con el cuerpo “acardenalado” de tantos palazos recibidos de su marido. Esta testigo es muy explícita en contar cómo una vez que visitó a Juana, el motivo del maltrato había sido que Juana le pidió a su marido que dejara de azotar a su esclavo a quien ya tenía desollado todo el cuerpo y que lo iba a matar y relata cómo Juana ayudó y curó al negro esclavo maltratado. Un sinfín de detalles de todos los maltratos es relatado por esta testigo, quien además afirma que la abadesa y varias monjas del monasterio le mandaron decir a Juana que se fuese para el convento ya que su vida corría peligro. Hasta que finalmente, luego de una nueva discusión por la compra que había hecho Juana de unos chanchos, Xavier estuvo a punto de matarla con un puñal, ocasión en la que intervino el alguacil mayor y Juana salió a la casa de don Joaquín Graña. Pero, además, esta testigo declara que la furia de Xavier, como hemos visto, no solo se descargaba contra Juana, sino también contra sus esclavos, su suegra y un sobrino de Juana a quien había azotado amarrándolo a un pilar por haber socorrido a Juana con una sábana para que se limpiase la sangre de sus heridas.

Según el testimonio de esta testigo, Michaela de Leon, las monjas y la abadesa del monasterio mantuvieron constante preocupación por la suerte de Juana, incitándola a dejar al marido violento y enviando a personas como Michaela para que pudieran defenderla. Tanto así, que al final de su declaración, Micaela afirma no querer regresar porque le duele el corazón de presenciar tanto maltrato y por tener miedo atroz al susodicho marido.

Juana, entonces, reanuda el juicio de divorcio y separación perpetua, pero además pide litis expensas y alimentos, como ya lo había hecho. Sin embargo, en esta vez, ella afirma que su marido teniendo tan “asentada la plaza de crueldad y tirano, hallándome descarriada y fuera de mi casa, ni por título de equidad, ni por el de la justicia que tengo”, no le ha dado “ni medio real”. Juana hace alusión a un principio de equidad. En su discurso se mezcla la construcción de la mujer débil, “descarriada”, que podría ser interpretada como “desamparada”, pero al mismo tiempo alega por la equidad.

El promotor fiscal del obispado y abogado de la Real Audiencia dispone que Xavier cubra los alimentos de doña Juana con la contribución de ocho pesos por semana.

Las postergaciones y dilaciones judiciales con excusas como el mucho trabajo de su procurador, la salud de su procurador y la necesidad de que se le entreguen unos autos son la forma de proceder del marido demandado, prácticas que son autorizadas por las autoridades. Mientras tanto, Juana sigue perseverando en sus múltiples apelaciones para que se le cubran los alimentos y las litis expensas. Además, es luego de algunos meses y años que Juana hace alusión a la dote que llevó al matrimonio, ocho mil pesos. En vista de ello, apela que “con la decencia correspondiente a mi persona” a que debe ser alimentada por su marido y que él debe cubrir los costos legales del litigio. Y si bien, al dirigirse a las autoridades lo hace de la manera respetuosa y formulaica propia de los escritos legales, se puede leer en las palabras de Juana que protesta por las decisiones dilatorias que protegen a su marido y las demás excusas que pone para no proveerla de los alimentos y así, afirma “debo hacer presente a la imparcial y acreditada justificación de V. S. que cualquiera es tiempo oportuno para que se mande la contribución de litix expensas y alimentos como asi lo imploro...De modo que su tiempo es aquel mismo en que se piden y regularmente suelen pedirse in limine litis como yo lo practique sin necesidad de diferir tan justa petición para otro tiempo, que aquel en que urge la necesidad. Los alimentos por el mismo derecho natural y por la piadosa disposición de las leyes no pueden diferirse, bastando a la mujer casada ... sin otro título ni justificación presente los alimentos y se le manden dar”, sin apelación, sin que recurso alguno suspenda el efecto, porque “vonter nom patitur dilationen”. Igual o mayor demostración de su alegato legal es su voz reclamando las litis expensas, en el que expone “que para la practica de este derecho no ha menester la mujer ni aun sumariamente hacer constar su buena conducta”, y que por el contrario ella tiene demostrada la intolerable sevicia de su marido” y, más aún, que en querellas donde la mujer es acusada por el marido, la auxilia con las litis expensas. Y, para

reforzar su requerimiento, hace mención del “docto canonista español que con dilatada pluma escribió su siempre celebrada obra de matrimonio, fundando en ella por doctrina cierta, y segura en la práctica, que a la mujer que litiga con el marido se la han de proveer inmediatamente por la autoridad judicial no solo los alimentos sino también las litis expensas”. Por tanto, cómo a ella se le estaba negando el recurso que le corresponde por “derecho natural” cuando ha demostrado la sevicia de su marido, quien ha procurado quitarle la vida “a impulso de su furor”.

Petición tras petición de Juana y Francisco Xavier Arzelus no cumple con lo mandado y Juana reclama su derecho natural por “no tener con que sostener la vida humana”. Las dilaciones aducidas por Xavier son respaldadas por las autoridades que aceptan sus plazos y sus excusas para no pagar lo demandado por Juana. Y, como lo señala Premo, Juana invoca a la “Ley Real de Castilla se manda que no se reciba prueba de cosa que probada no ha de aprovechar”, es decir que la única manera de no pagar las litis expensas y los alimentos sería probar que no es el marido y, además, Juana recusa al notario por considerar que su actuación da margen a la “pretensión de la parte contraria” y lo recusa por “odioso y sospechoso sin animo de injurarlo”. El provisor acepta lo referente a las litis expensas y alimentos, pero no la recusación del notario.

Hasta este momento de la querrela, la voz de Xavier no había tenido una presencia comparable con la de Juana pues presentaba escasas peticiones y siempre con el fin de dilatar las demandas de su esposa. Sin embargo, se presenta luego para pedir que su esposa sea interrogada sobre la dote que le entregó su padre y que luego se la quitó, sobre las propiedades que tiene Juana, sobre sus alhajas y sobre la causa por la que dejó la casa de su tío. Las respuestas que da Juana al interrogatorio permiten dibujar, como ya se podía prever, que Juana es una mujer de recursos, una mujer de un status que le permite querellar y que, a pesar de que se puede suponer que tiene ingresos económicos, ello no le impide reclamar que se reconozca su derecho a los alimentos y a litis expensas. Juana posee una estancia en Cumbayá, comprada con su dinero, durante una ausencia de siete años de su marido. A más de ello, de esbozar la figura de Juana, su declaración también explica los riesgos que para ella implicaba quedarse en la casa de su tío cura; afirma que no se quedó por temor a que la reconciliase con su marido, ya que él frecuentaba mucho esa casa, como “también por el terror pánico que le tiene a causa de su furioso jenio”. Es decir, Juana reta la presión que su tío -como representante de la Iglesia, podía ejercer sobre ella y no permanece a su cuidado.

Xavier acusa a Juana de haber mentido sobre la dote y sobre la propiedad de una hacienda en Lloa que según él le pertenece, aunque esté a nombre de la madre de Juana; y sobre la dote que el padre nunca le entregó, a la que por escritura pública se había comprometido, a pesar de que Juana testifica que se le entregaron ocho mil pesos.

La alusión a la entrega o no de la dote conduce a problemas anteriores a la disputa matrimonial. Según la documentación que presenta Francisco Xavier, el suegro lo acusó de haberle robado unos doblones. A causa de esto, fue expulsado de la vivienda sin bien alguno, incluidos los bienes dotales. Ante la demanda que hace Xavier por este desalojo, la Real Audiencia ordena al suegro que se le restituyan los bienes propios y los dotales. Sin embargo, esta causa fue seguida catorce años antes del litigio de divorcio y, por tanto, no se entiende cuál es el objetivo de alegar los problemas de dote sino es el de demorar la demanda de Juana.

Como expresé, en este momento del expediente, el actor es Francisco Xavier quien, finalmente, argumenta por qué no va a pagar los alimentos y litis expensas. Pero, antes debe establecer que el divorcio planteado por Juana se debe a “su natural indómito, soberbia y orgullo” y que solo esperará el dictamen final esperando que se haga justicia y que su silencio al respecto no se debe al “recelo del convencimiento de los figurados cargos sino porque la ingratitud de Doña Juana...”, y que así se probará la “indemnidad de mi conducta, el honor correspondiente a mi persona, con que he manejado a dicha doña Juana y que si uno u otro disgusto a ocurrido, ha sido provocado de su altivez y desenfrenada maledicencia, con que ha propendido a mi desaire y abatimiento”. ¿La altivez, la soberbia y el orgullo eran para Xavier rasgos de carácter de su esposa no tolerados? ¿No correspondían con la inacción de las mujeres de la época? O, ¿estos rasgos debían ser “corregidos” por medio de los golpes, amenazas, insultos y despojos?

Sobre los alimentos y litis expensas, el argumento central de Xavier es que no los pagará porque nunca le fue restituida la dote que recibió y segundo porque Juana tiene los recursos suficientes para vivir y que el único objetivo de la querrela es “disipar (su) sustancia”. Alega, al contrario de Juana, que el principio de equidad solo se aplica cuando ni la mujer ni los hijos tienen de que mantenerse. Para probar que fue despojado de la dote, el marido presenta la certificación del testamento del padre de Juana donde explícitamente se afirma que él resguardó algunos bienes, joyas, ropa, “plata labrada”, de la dote entregada inicialmente por temor a que su yerno despojara a su hija de todo y que a su muerte se le restituyeran esos bienes a ella. La dote inicial había sido de ocho mil pesos más tres mil en “paños de la tierra”.

Por supuesto, Juana responde a esta jugada acusando a su marido de haberse quedado con todos sus bienes, de vivir en la casa de su madre y de haberse enriquecido gracias a ella, pues “cuando el dicho mi marido contrajo matrimonio conmigo era un hombre pobre destituido de todos bienes y desde que percibió este caudal se halla rico”.

El promotor fiscal del obispado se pronuncia y declara nulo el juicio de divorcio por no haberse cumplido con un auto en que se nombraba defensor al cura párroco de Santa Bárbara y que no hay ni juramento, ni citación alguna al cura y que ello anula el juicio. Sin embargo, en relación con el pedido de alimentos y litis expensas, dictamina que estos deben ser provistos por el marido y que la excusa de la dote no justifica el no pago, “porque por la mera razón del matrimonio esta obligado a sustentar y subministrar todos los necesarios a su mujer” y que ello lo establece el señor Covarrubias en su tratado de matrimonio, “que se deben los alimentos y litis expensas a la mujer que litiga contra su marido y sita muchos ejemplos de esta opinión”, así como “Sanchez” establece que en el caso de sevicia el marido debe alimentar a su esposa aún sin haber recibido dote.

Ciertamente, el promotor fiscal hace uso de autores sobre leyes para respaldar su resolución en favor de Juana. Pero, el dictamen no es contundente. No señala ni cantidad, ni tiempo y más aún, el trámite se detiene nuevamente por la necesidad de convocar al defensor. Ante esto, Juana aparece ya cansada de tanta dilación, de tantos trámites, de tantos autos, instrumentos, primas, decretos, notificaciones y demás que ha debido sustentar. Afirma que ya no puede sostener la querrela por “hallarse insolvente, destituida enteramente de bienes y cargada de deudas” y que se ve forzada “a dejarla desierta sin poder hacer constar la clara justicia que me asiste y la malicia e iniquidad de la parte contraria”. De todas maneras, insiste en que se decrete el pago de alimentos y litis expensas, por medio de proyectar una imagen de pobreza y de debilidad que se combina con la tenacidad de apelar a su derecho.

Finalmente, se ordena que Xavier pague los alimentos y litis expensas. Para cumplir con el decreto, el marido pone como condición que Juana “sea puesta en reducción en un monasterio separada de la libertad que goza” y que además, se revea la cantidad que debe ser provista pues “la asignación que se a hecho sea exorbitante y excesiva porque doña Juana es mujer sola, tiene dos haciendas y se halla en país cómodo”, pide, por tanto, solo dar dos pesos, que le entregue las haciendas, que se rebaje la cantidad de litis expensas y “ponerla en un pie equitativa que no redunde en abuso y en que cobre para subsistir en su terquedad y hacer ostentación de que disipa mi sustancia” y que solo pagará cuando se haya recogido al

monasterio. Y, efectivamente, se resuelve que Juana guarde reducción en el monasterio de las monjas Conceptas, que le pague cien pesos de litis expensas, y por alimentos se rebaja de ocho a cuatro pesos semanales. Además, se ordena que si las haciendas forman parte de los bienes comunes adquiridos durante el matrimonio, ¡estos deben pasar a ser administrados por el marido!

En mayo de 1781, Juana entra al monasterio en depósito. Pero, no deja de reclamar lo que considera es su derecho: no acepta los cuatro pesos y afirma que sus demandas las ha hecho con “fundamentos legales”. A pesar de toda su tenacidad en pedir las litis expensas, los alimentos y que se le devuelvan todos sus bienes, entre ellos, vestidos, joyas, ropa de cama, plata labrada, etc., el provisor general sentencia que el marido le entregue los bienes que él a bien tuviere y le cede la administración de la hacienda de Cumbayá, comprada por Juana durante una larga ausencia del marido. Pero, la madre de Juana aparece en escena para describir como se compró la hacienda y oponerse a la posesión de Xavier mandada por las autoridades.

Finalmente, a fines de 1781, el procurador nombrado por Juana logra que Xavier pague las litis expensas y los cuatro pesos semanales por alimentos. Este pago, sin embargo, seguirá siendo motivo de alegato por parte de Xavier quien busca cualquier excusa para no pagar, aludiendo, especialmente, a que Juana puede vivir de los réditos de su herencia. Por su parte, Juana nombra otro procurador, pues al parecer el primero no satisface sus expectativas ya que intenta quedarse con un tanto de los cien pesos entregados por litis expensas; esta cantidad nunca llega a manos de Juana, por disposición explícita del provisor eclesiástico.

En 1782, el expediente sigue más o menos el mismo tono; Juana demandando el pago de alimentos y la devolución de sus bienes personales que nuevamente ha suspendido Xavier y él, justificando con incontables argucias la suspensión de estos pagos y la no entrega de los bienes personales. Las peticiones de Juana son remitidas al cura párroco de Santa Bárbara - designado defensor del matrimonio- quien se pronuncia a favor de Juana y que para evitar nulidades “y que el expediente se siga con método y claridad” pide se reciba la causa a prueba.

Solamente será en marzo de 1783 que Juana emite recibo de los bienes que le entrega su marido. El detalle en la descripción de cada uno de ellos llama la atención sobre cómo estos bienes formaban parte de su caudal y, sobre todo, como estas prendas y joyas, más allá del

valor en sí mismo, remiten a lo que la misma Juana ha repetido incontables veces en sus escritos: su ropa y menaje corresponden a su calidad de persona. Se encuentran sayas de terciopelo con franjas de oro, colchas “rotas”, cajitas, “dechado de bordar”, espejos, dos “escritorios de Gualaceo”, “dos platitos de la China quebrados”, “una tacita”; pero es mucho más lo que no le ha entregado y, por tanto, Juana presenta dos listas nuevas de todo lo que era suyo y que Xavier no le ha entregado: más menaje, más ropa y, sobre todo, los cristales y las alhajas.

Posteriormente, y a través de Juana protestando, sabemos que ha salido del depósito del monasterio pues las necesidades y privaciones que allí sufría se habían vuelto insoportables y, ahora vive en depósito en una casa honorable. Pero, como su marido arguye que no pagará más alimentos si ella no vuelve al monasterio, ella afirma que así lo hará siempre y cuando reciba lo que demanda: sus bienes muebles y sus alimentos, dejando claramente explicitado que no volverá a vivir con él por ser un tirano y “apartado de la caridad cristiana y por esto no solamente incapaz sino moral y físicamente imposible de que yo tenga unión con él”.

Pasa cerca de un año y Juana sigue presente ante las autoridades eclesiásticas a quienes exige dar resolución sobre su causa de divorcio y protesta, una vez más, por la falta de pago de alimentos de su marido y porque en varias ocasiones ha ingresado en su casa a “hora irregular con palabras y modo descompuesto y provocativo hasta el riesgo de que suceda alguna desgracia”. Por otra parte, Xavier ya había amenazado que dejaría de darle los alimentos sino se recluía en el monasterio que él eligiese y además pedía que se conminase a guardar silencio sobre el tema de los alimentos y de los bienes que ella pretendía le sean devueltos.

Para 1784, Juana apela abiertamente al derecho. Uno de sus últimos escritos, o su voz en el expediente, es una combinación de una imagen leve de mujer desvalida y que ha pasado mucho tiempo desprovista de sus condiciones de supervivencia con una figura que reclama su derecho tanto en la causa de divorcio, como en la de litis expensas y de alimentos. Su escrito tiene un orden. Empieza por cuestionar la demora en la resolución de su causa de divorcio cuando ha probado claramente que ha sido objeto de sevicia por parte de su marido y que, por tanto, sin dilación se resuelva la causa. Luego, en vista de que él la ha repudiado, “y abandonando la causa y desistiéndose del dominio y autoridad que tenía en mi persona... se le mande que me deje en paz y libertad” y le devuelva todos sus bienes. Protesta porque el proceso no ha tenido un curso regular, porque los notarios no han procedido en debida forma al no entregar las citaciones y notificaciones que “según derecho debían hacer, de los autos y

providencias de V.S. Este defecto es más irreparable en la substanciación de una causa...” pues se había ordenado seguir la causa hasta su resolución final con los “estrados del juzgado y con el defensor de matrimonios”, quienes no han sido notificados. De forma explícita, Juana afirma: “como para dicho caso lo ejecutó por ser este el [ilegible] y trámite, que según derecho, y práctica de nuestros tribunales les corresponde a la presente para que se cumpla la intención y espíritu de las Leyes en orden de que no sean interminables sino que tengan fin los juicios forenses para evitar los males que de su discordia se originan en las casas, familias y republicas. Y por eso que con derecho tan indisputable yo solicito lo mismo que perpetua la Ley...”.

El siguiente pedido se refiere al requerimiento sin fin de alimentos y litis expensas y la devolución de sus bienes. No es la persona que mendiga por una pensión alimenticia, es una mujer que sabe lo que le corresponde de acuerdo a derecho: “y por lo que mira a los libres dichos del escrito a que respondo nada importan unas producciones voluntariosas, desnudas de razón, Ley y derecho producidas por un hombre que me odia de corazón y me procura mi ultima ruina, contra las determinaciones de ambos derechos, en que yo fundo mis pedimentos, y a los que no por gracia, sino por justicia, es preciso se sujete mi marido”. Es decir, Juana ya no admite el arreglo extrajudicial y pasivo, apela a las leyes.

Y, finalmente, una vez que se ha separado y demostrado que la causa de la separación es la sevicia, ella pide que la deje en paz y vivir en sosiego y que no tenga que pagar ninguna de las costas del juicio pues “La justicia de esta suplica consiste en lo ya alegado, y en que en toda causa el que cometió el delito, ese paga las costas del proceso y es el que sufre las penas provenientes por derecho, y al contrario la parte inocente, y que sufrió la injuria, nunca es condenada a pena alguna, ni se le sujete a gravamen en ninguna manera. Este es punto inconcuso, indisputable, entre los DD Practicos y Teoricos, y ambas jurisprudencias: cuyo beneficio no lo renuncio, ni puedo renunciar”. Con esta apelación, Juana está disputando no volver a estar en depósito pues un proceso tan irregular no justifica que ella se mantenga en tal estado, mientras su marido esté libre y disfrutando de todos los bienes.

Finalmente, en abril de 1785, se provee una resolución final a la causa. “Debido a la discordancia de los genios no puede decretarse reunión y convivencia matrimonial...”. Lastimosamente, el expediente termina así. En todo caso, parecería ser que Juana logra el divorcio.

A lo largo de los cuatro años, se ha podido ver el empeño de Juana en disputar por su persona, es decir, por su vida; por su supervivencia, en un vaivén que la hizo regresar a la casa de un marido maltratante, y de la cual debió salir al corto tiempo atemorizada y golpeada, pero al mismo tiempo resuelta a poner fin a una relación que le hacía daño. La hemos visto en depósito, en casa de curas, en casa de su madre, desde donde no ha dejado de estar presente en los tribunales, disputando su divorcio, sus bienes, su dote, los alimentos y las litis expensas. Al inicio, tal vez, su aparición ante el provisor eclesiástico jugaba a representar a la mujer desvalida y merecedora de compasión; a lo largo del juicio se va consolidando una imagen de una mujer que no renuncia, que apela, litiga, querrela y responde a cada escrito, a cada información o negativa de su marido y de la misma corte. Finalmente, se divorcia, no podemos saber si le son restituidos sus bienes y su dote.

### **3. Conclusiones**

Las mujeres protagonistas de estas causas estuvieron envueltas en un ambiente que se lo puede calificar de violento. Ahora bien ¿cómo enfrentaron ese ambiente violento en los distintos momentos en que estos casos suceden? Obviamente, el primer elemento y por el que se puede hablar de ellas, es porque acudieron a las cortes para enfrentar su situación violenta. Apelaron a las disposiciones eclesiásticas y a las civiles para lidiar con esa violencia. También supieron moverse por medio de redes de relaciones de parientes, vecinos, autoridades para manejar las causas y sus desenlaces. En consecuencia, y al hacerlo, estas mujeres nos están hablando de que la casa no fue el único ámbito en el que se desarrolló su vida. Pueden ser mujeres que hablen y presenten su debilidad y desvalimiento, pero son mujeres que se han movido de una ciudad a otra, son mujeres que han trabajado por fuera de la casa, son mujeres que se han casado por segunda ocasión, son mujeres que buscan refugio en casas “honorables”, es decir, son mujeres que manejan relaciones que les permiten buscar donde tener una vida sin violencia.

Las voces, escritas, de estas mujeres describen el maltrato, ciertamente, y testigos, muchas veces, con gran detalle, lo que nos permite recrear cómo la violencia se ejercía, cómo tomaba forma y cómo algunos de esos actos violentos eran normalizados al interior del hogar y de la vida cotidiana. Como lo señala Bird, el uso de las manos era diferente al uso de instrumentos; una cosa era dar una bofetada y otra “caer a palazos”. Se establecía una diferencia entre la violencia ejercida a “puerta cerrada” y aquella que se realizaba en público y con la intervención y a vista de terceros. Pero, estas mismas mujeres sabían que su condición de

esposas no les negaba el poder de vivir una vida que les fuera mínimamente satisfactoria. Y esa vida se compone de no violencia y de recursos económicos.

Las mujeres de las historias aquí presentadas definitivamente quieren salir de la sevicia, de los malos tratos, de la violencia permanente; quieren salir del “natural genio” de los maridos, de los palazos y las pedradas y quieren salir sin las manos vacías. Quieren alimentos, quieren su dote y quieren litis expensas. Por tanto, están demandando de sus maridos y de las autoridades su construcción como agentes económicas. Ciertamente, la legislación eclesiástica y la civil contemplaban estas disposiciones. El argumento, producto, del análisis de estos casos, es que más allá o, sobre la base de estas disposiciones, las mujeres buscan salir de matrimonios violentos constituidas como sujetos con caudal y sin violencia. ¿Cómo lo hacen? Sí, alegando el pago de litis expensas y de alimentos y, sobre todo, alegando la restitución de la dote. Una dote que se constituyó en muchos casos como parte del acuerdo nupcial a través de escritura pública. No obstante, en varios de los casos aquí analizados no, sino que se constituye posteriormente al matrimonio como una forma de jugar con los caudales que podían servir para constituir a las mujeres como agentes económicas. Por ejemplo, en el caso de Bartola, ella inscribe una carta de dote posterior al matrimonio constituida por los bienes que se supone le dejó su anterior marido. Otros testigos dirán que no, que esa dote se constituyó con los bienes de su marido actual. Sin intentar descubrir la veracidad, lo que expone este caso es que Bartola buscó establecer un “caudal” como dote, es decir, a su nombre, como patrimonio suyo. Juana, de igual manera, buscó defender su patrimonio comprando bienes a nombre de su madre. Y María, ¡quiere vivir en paz y sosiego para trabajar! Por tanto, la demanda de las mujeres es por una vida sin malos tratos y con cierto caudal.

Por otro lado, los hombres protagonistas de estas causas son personajes que van a hacer uso de los medios a su disposición para defenderse de las demandas de sus esposas. Para ello, el elemento principal es acudir a los vericuetos que la administración de justicia les permitía: recusaciones, no respuestas, dilaciones, cambios de procuradores, etc. De esta manera demoraban las causas, activaban sus relaciones con las autoridades o simplemente con el notario y no respondían a las sentencias dictadas, muchas de ellas a favor de las mujeres.

Además de esta práctica en lo procedimental, en los alegatos de estos hombres, a través de esas voces, si bien hay por supuesto la figura del hombre que desprecia e injuria a su mujer y a quien no quiere pagar nada; también se encuentra alguna voz que se refiere a sentimientos, a emociones, al amor, a la dedicación. Ciertamente, muchas de estas alusiones se relacionan con

las ocasiones en que buscaban que sus esposas volvieran al hogar, en muchas ocasiones, para volver a maltratarlas. Y las emociones también se mencionan cuando se refieren a los “celos”, nunca llamados de esta manera, sino a las sospechas de que las mujeres tuviesen amistades ilícitas, momento en el que se activa la imagen de buen esposo y la paciencia supuesta en perdonar y “ajustar” a las mujeres “indómitas”. Y sí, justamente esta característica es lo que también genera la exposición de emociones: que las mujeres protesten, hablen, enjuicien, reclamen.

De acuerdo con Premo, Juana cumple el perfil de la mujer que produce Ilustración. Es ella la que alega por el proceso, por la ley, por las leyes y por su derecho natural. No deja de apelar a la justicia desde la construcción de la preservación de la vida como un derecho y de que no puede haber ley alguna que vaya en contra de ese derecho. Y, parte de ese derecho a la vida se relaciona con la construcción de una agencia económica. Los casos de Agustina, María, Bartola y Juana tal vez nos permiten recorrer el camino de la justicia a la ley.

## Capítulo 4

### La Real Pragmática en la Real Audiencia de Quito: *raza, clase y género* hacia fines de la Colonia

En 1785, se abre un expediente para averiguar si “fue india Margarita Gonzalez, Abuela de don Juan Teodoro Jaramillo vecino de Loxa”.<sup>132</sup> La causa se inicia en contra, justamente, de Teodoro Jaramillo, pues pretende casarse con Baltasara Valdivieso, y su padre, Manuel Valdivieso intenta impedir ese matrimonio sobre la base de la “desigualdad manifiesta” de Jaramillo.

A inicios del año 1802, en la gobernación de Guayaquil, en la Audiencia de Quito, Don Manuel Caichi y Doña Ramona Guale, caciques del pueblo de Colonche presentan una apelación al gobierno de esta ciudad por haber declarado irracional el disenso que éstos habían presentado al matrimonio de su hija Mariana con José Joaquín Villao, alegando que “la repugnancia se funda en la desigualdad por decir que el pretendiente Villao era hijo de india procesada por supersticiosa, y también tener este casta, o rraza de sambo; y por el contrario la presente Doña Mariana ser descendiente de casiques”.<sup>133</sup>

A partir de estos juicios, este capítulo busca analizar cómo se construyen las diferencias de género, de clase y de raza en estas causas matrimoniales, las cuales sirven como un espejo para mirar las relaciones sociales, económicas y políticas de la época, tal y como lo sugiere Gutiérrez (1985, 81) “The ways in which societies organize marriage provide us an important window into how economic and political arrangements are construed. When people marry, they forge affinal alliances, change residence, establish rights to sexual service, and exchange property. Besides being about the reproduction of class and power, however, marriage is about gender”. Y, como lo veremos, tiene que ver con raza y con las categorías construidas en la época para nombrar la diferencia.

Como se podrá ver más adelante, este capítulo se construye sobre los litigios presentados en las cortes de la Audiencia de Quito entre los siglos 18 – e inicios del 19 y se tratan de juicios, al menos la mayoría de ellos, presentados acogiéndose a la aplicación de la Real Pragmática, la cual fue expedida con el objetivo de impedir los matrimonios desiguales. Por tanto, se

---

<sup>132</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

<sup>133</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

consideran estos juicios como los indicados para poner en evidencia esos lenguajes y concepciones de la diferencia.

En este sentido, se trata de indagar sobre la pertinencia de la aplicación de ciertas categorías analíticas para comprender la dinámica de esas relaciones en su contexto; se trata, como lo señala Scott, de “identificar los problemas que hay que estudiar y [como] ellos constituyen los principios o puntos de acceso a procesos complejos. Pero son los procesos complejos los que debemos tener en mente continuamente” (1986, 1067). Para ello, se propone analizar los discursos de quienes intervienen en las distintas causas como componentes de un “campo semántico” que ha sido construido históricamente sobre la base de conceptos claves y de oposiciones binarias (Ziemann y Dobson 2009), propios de ese determinado momento histórico que hace inteligible los testimonios ahí incluidos para quienes intervienen en los juicios. En este sentido, desde una perspectiva que busca encontrar en la forma de construcción del texto su sentido y propiedad histórica, propongo buscar en los juicios esas características.

Por otra parte, el sentido de este capítulo es mirar a través de las causas judiciales que se inician por disenso de los padres a los matrimonios de sus hijos e hijas, cómo el matrimonio va dando cuenta de las condiciones socioculturales en que las uniones y la opción matrimonial va tomando cuerpo hacia finales del siglo XVIII.

En este capítulo, en un primer momento, se revisan algunas discusiones sobre la pertinencia del uso de categorías conceptuales tales como raza – calidad – status para el análisis de las diferencias en la época colonial; en segundo lugar, se analizan algunos juicios en los que se despliegan estos lenguajes de la diferencia y, finalmente, se cierra el capítulo con algunas conclusiones preliminares.

### **1. Raza – casta y género y la creación de las diferencias**

El debate en relación con los términos utilizados para la creación de la diferencia por parte de la Corona y su aplicación en América ha generado varias corrientes. Frente a una corriente historiográfica que utilizó casta/raza casi como sinónimos, o que interpretó la noción de limpieza de sangre como las raíces de las nociones racistas sin explicar cómo un concepto de origen religioso construyó clasificaciones raciales, basadas en conceptos modernos (Martínez 2008, 2), ha surgido una literatura crítica que propone nuevas formas de análisis y conceptualización de lo que se puede llamar los términos utilizados para nombrar la diferencia

y cómo éstos son performados por los actores y, en cierta medida, retados, aceptados, adaptados en la vida cotidiana.

Martínez (2008) propone analizar la conexión entre el concepto de limpieza de sangre y el sistema de castas producido en América; afirma que “El concepto de pureza de sangre y sus supuestos subyacentes sobre las características heredables produjo para fines del siglo XVII, un sistema de clasificación jerárquico en la América hispana que estuvo basado claramente en escalas de ascendencia hispana, indígena y africana: el sistema de castas o el sistema de raza/casta” (2008, 1).<sup>134</sup>

Este concepto de limpieza trasladada desde Castilla y Aragón fue, en primer lugar, desplegada hacia los judíos convertidos al cristianismo, conocidos como conversos o “nuevos cristianos”, y, posteriormente fue aplicado a los descendientes de musulmanes y, en consecuencia, debió ser adaptado para su aplicación en América, o, mejor dicho, las condiciones sociales, políticas, económicas del nuevo entorno ocasionaron que este sea reformulado y tuviera implicaciones diferentes a las de la Península. En la metrópoli, por ejemplo, la noción de limpieza de sangre no generó un sistema clasificatorio tan elaborado y basado en las “proporciones” de sangre como aquel que se produjo para las colonias. Esta noción en América empezó a ser asociada con la de “españolismo”, algo que en la metrópoli no tenía sentido. Sin embargo, cierto sustrato de su origen religioso se mantendría en esta noción aún hasta finales del período colonial (2008, 2). Y, en este sentido, propone analizar el papel que la religión tuvo en la producción de las nociones de pureza e impureza, la especificidad histórica de categorías tales como raza y casta, la naturaleza entretejida de los discursos peninsulares y coloniales sobre pureza y la fluidez y ambigüedad que caracterizó al sistema de clasificación a lo largo del periodo colonial (2008, 3).

La autora se pregunta cuáles fueron las implicaciones de esta dimensión religiosa en las categorías coloniales de identidad, en los discursos raciales y en las ideologías comunales y cómo un concepto de claras connotaciones religiosas construyó clasificaciones que supuestamente se basaban en nociones modernas de raza; se pregunta además qué significaban los conceptos de limpieza de sangre y raza exactamente en la metrópoli, cómo fueron ajustados, desplegados en la América hispana (en México en el caso que analiza la

---

<sup>134</sup> Traducción propia.

autora) y qué prácticas e ideologías el concepto de limpieza de sangre promovió y generó (2008, 4).

Ahora bien, el concepto de limpieza de sangre, cuyos orígenes medievales en los siglos XV y XVI son analizados por la autora, estuvo basado en la concepción de la herencia como vehículo de transmisión de ciertas características culturales y, sobre todo, de tendencias religiosas y, por tanto, fue usado para identificar a los cristianos viejos, sin manchas judías o musulmanas. Pero, este concepto, además tiene fuerte relación con el género y la sexualidad, no solamente –como lo señala la autora- por la importancia de la reproducción (y, por tanto, con la sexualidad femenina) para el mantenimiento de las comunidades y del orden social jerárquico sino porque los discursos hispanos sobre las relaciones sexuales y reproductivas entre las distintas poblaciones neohispanas reflejan e interactúan con otros discursos del poder colonial: políticos, religiosos, genealógicos que se complementan y se refuerzan a través del uso de nociones de fortaleza y debilidad y por medio de ellas se codifican a las poblaciones en términos de género, masculino-femenino y de esta manera se naturalizan las diferencias socialmente construidas (2008, 4).

El siguiente elemento que tiene relación con el discurso de limpieza de sangre y de linaje es la organización colonial en dos repúblicas, la de españoles y la de indios. Si bien esta separación nunca supuso una estricta segregación, este modelo dual tuvo importantes repercusiones tales como: la creación de instituciones legales y religiosas para los pueblos nativos, la permanencia de pueblos de indios con sus propias jerarquías políticas y, especialmente, el reconocimiento de la pureza indígena, hecho que generó que muchos descendientes de las dinastías prehispánicas demandaran el status de limpieza de sangre, alterando sus propias concepciones de linaje y limpieza de sangre. Por otro lado, en la república de españoles también se generó una obsesión por demostrar la pureza de sangre, requisito indispensable para acceder a las instituciones y oficinas coloniales. Este requisito, a su vez, pivotó la creación de registros, de nacimiento, de linaje, de clasificaciones tanto para españoles como para los criollos, quienes no solo desarrollan una identidad con la comunidad hispana sino también hacia su tierra; es decir, la limpieza de sangre ya ha dejado de referirse a los antecedentes judíos o musulmanes, y se concentra en demostrar la hispanidad (Martínez 2008, 5-6). Por tanto, los españoles nacidos en España y residentes en la Nueva España llegaron a ser considerados extranjeros mientras que las poblaciones indígenas y de descendencia africana fueron considerados impuros. Estas exclusiones se apoyaron en la expansión de las

prácticas archivísticas que permitió la creación de un conocimiento genealógico sobre las elites criollas y sobre las castas y enmarcó el surgimiento de un sistema de castas, una construcción novohispana que adaptó el discurso de la limpieza de sangre para consolidar categorías sociales locales.

Martínez debate sobre la pertinencia de usar “raza” y pasa revista a la producción académica que utilizó el concepto para referirse a las formas de construcción de la diferencia desde los inicios coloniales y a aquella que propone que esta noción solo puede ser utilizada hacia finales del siglo XVIII cuando surge la noción biologicista. Frente a estas posiciones, propone: “... uses the word *race* in relation to the discourse of limpieza de sangre but does so with caution, stressing that both concepts were strongly connected to lineage and intersected with religion. Through much of the early modern period, they remained part of a grid of knowledge constituted not by scientific (biologicistic) discourses but by religious ones and operated through an ‘episteme of resemblance’ in which similitude dominated the organization of symbols and representations of the universe” (2008, 13).

Pero ¿cómo una noción de origen religioso da origen a un sistema de castas como el que se puso en vigencia en las colonias ibéricas y, en el caso del virreinato de Nueva España que es el que analiza Martínez? Para la autora, en un inicio, el concepto de limpieza de sangre aplicado en México también tuvo connotaciones religiosas, pero para las décadas finales del siglo XVI, algunas probanzas empezaron a incluir a negros, mulatos y ocasionalmente a mestizos e indios en la categoría de “impureza”. Esta intersección de los discursos de limpieza de sangre y los de raza y casta se produce por un traslado de las “ansiedades” hispanas sobre la conversión religiosa a las poblaciones provenientes de África y a las de origen indígena. En el caso de las poblaciones africanas trasladadas a América, estos temores se relacionaron con el pecado original y las prácticas esclavistas que encontraban justificaciones bíblicas (la maldición de Caan) y, por otra parte, la incapacidad de los descendientes negros de poder probar que fuesen “cristianos viejos” (2008, 267).

Para el caso de la asociación de las poblaciones indígenas con las nociones de impureza, Martínez identifica el despliegue de otros factores: la desilusión del clérigo con el proyecto de conversión, el declive de la nobleza indígena y el arribo de mujeres europeas en mayor cantidad a las Américas, lo que ocasionó que el matrimonio entre hombres hispanos y mujeres nativas fuese cada vez menos frecuente que en décadas anteriores, provocando la pérdida de status de la población mestiza, quienes además de haber sido marcados con la “mancha” de la

ilegitimidad, fueron perdiendo sus enlaces con la nobleza indígena y, en esta medida, asociados con las sospechas de no ser verdaderos cristianos. Esta vinculación de poblaciones negras y de antecedentes de mezcla se aceleró durante el siglo XVII y estuvo acompañada por la generación de otras categorías de castas y simultáneamente con la producción de registros tanto de bautizo, de matrimonio y de muertes en las que se separaba a la población en españoles, indios y castas a lo largo de las parroquias eclesiásticas de la Nueva España. Es decir, la transferencia de este discurso de pureza a América no solo contenía los principios de inclusión/exclusión de fe cristiana, sino que se asoció con “lo blanco” y con la hispanidad y, en esta medida, el color de la piel empezó a funcionar como un índice de las características religiosas, de conducta y biológicas y, en general, el fenotipo tuvo un papel, aunque fuese informal en las formas de medición de la pureza de los linajes de sangre (2008, 268).

Posteriormente, hacia mediados del siglo XVII, el concepto de pureza de sangre se asociaría a categorías socioeconómicas. Por ejemplo, la impureza se aplicaría a los descendientes de aquellos vinculados a oficios “viles o mecánicos”, lo cual estuvo vinculado con la expansión del capitalismo mercantil y el hecho de que se abrieran más posibilidades de movilidad social y cambios en los patrones demográficos y de matrimonio ante lo cual se hizo necesario buscar mecanismos para marcar la exclusividad de ciertos grupos, pero al mismo tiempo, generó un sistema de castas más fluido e “inestable”. Una inestabilidad que la autora asigna a que en América el principio de limpieza de sangre vivió múltiples ambigüedades que nunca lograron ser estrictamente definidas, pues a veces tenían que ver con la “pureza” religiosa, otras con el nacimiento, con la reputación, con el status social o con el fenotipo y que su definición fue más bien atribución de cada institución o corporación (2008, 270).

Desde esta perspectiva que busca analizar las formas de construcción de las identidades y de la diferencia como un proceso fluido e inestable, combinada con una mirada transatlántica de éste y otros procesos de la época colonial, Van Deusen (2015) argumenta que si el término “indio” en un principio distinguía a la gente de las Indias de los castellanos, éste rápidamente se convirtió en un identificador político y social que reflejaba los esfuerzos reales para estandarizar las contradictorias leyes que se aplicaron a las poblaciones con el status de poblaciones indígenas de las Américas (2015, 27) y retomando a Baber, argumenta que antes que identificar una raza, el término fue usado por la Corona para identificar a una de las naciones bajo su autoridad y para definir los derechos, protecciones y obligaciones de esta población (2015, 27).

Este identificador, por otra parte, fue usado de manera diferente entre la misma población india; por ejemplo, señala que algunos miembros de la elite se negaban a ser llamados indios para diferenciarse de los tributarios, mientras otros se identificaban de acuerdo con su lugar de origen, ya sea éste el pueblo, la ciudad o aún más el dominio territorial y político. Es decir, el término indio, en el siglo XVI, no fue usado por los indígenas para aludir a otras formas de identidad cultural y étnica (2015, 28). En este contexto, plantea “argumentar en contra de la similaridad (sameness) de aquellos individuos llamados indios” (2015, 28), tanto por los usos y aplicaciones del término y porque no fue pensada como una categoría específica, sino que, a lo largo de ese siglo, el término se refería a las poblaciones de diferentes continentes y territorios... “From its inception, *indio* was a homogenizing label that constituted difference based on unequal power relations” (2015, 11).

Este argumento, entre otros, lo construye en el contexto de su análisis de los indígenas que fueron llevados como esclavos desde América a Castilla durante el siglo XVI y algunos de los cuales entre los cientos de miles que fueron trasladados decidieron iniciar juicios para obtener de la Casa de Contratación o del Consejo de Indias una declaración de que eran vasallos libres. Utiliza, además, el término de *indioscape*, aludiendo al concepto de Appadurai, *ethnoscape*, el cual se refiere a la intensa movilidad y a la ausencia de un necesario enraizamiento con el lugar de “origen” de los indígenas para discutir que las identidades indias no estaban espacialmente ligadas o eran culturalmente homogéneas, sino “transimperially present in the imaginations of those slaves and masters whose own ‘local’ experiences [...] were mirrored against the experiences of other slaves and masters” (2015, 12). Por tanto, la creación de la indianidad es entendida como un proceso de interacciones globales, en un diálogo entre las dimensiones locales, transatlánticas y globales.

Schwaller (2010) al analizar el desarrollo del “lenguaje de la diferencia” durante el siglo XVI en la Nueva España propone que al interior de éste existía una gran variabilidad desde sus inicios y a lo largo de su implementación en el primer siglo del régimen colonial; más aún, argumenta que categorías tales como “español”, indio, negro, mulato, mestizo, si bien fueron categorías que surgieron rápidamente, la adscripción a ellas también fue muy variada y, por tanto, funcionaron como categorías estereotípicas frente a la diversidad de sujetos coloniales que se pretendía categorizar con estos términos; categorías que además no eran raciales, sino que eran términos que estaban conectados con otras manifestaciones sociales y culturales de la diferencia (2010, 2). “... the language of difference and the ascription of socio-racial

epithets was never based on a single criterion but rather represented a holistic valuation based on multiple facets of an individual's physical traits and culturally significant markers" (2010, 19-20).

Así mismo, Schwaller sostiene que el esquema que está en la base de estas categorías ha sido comúnmente denominado como "sistema y/o sociedad de castas", el cual enfatiza en aquellas que se refieren a las de mixtura, de mezcla; sin embargo, esta categoría no se desarrolló sino hasta el siglo XVII. Por tanto, propone que es necesario rastrear las formas de construcción de este lenguaje de la diferencia y, por tanto, analizar las categorías semánticas de acuerdo con su uso y su tiempo. Para él, durante el siglo XVI para la Nueva España –y para la América ibérica- no es posible hablar de un sistema de castas, o de castas. Otra categoría que ha funcionado como sinónimo de casta ha sido el de "calidad", cuando en realidad, esta categoría se usaba en el siglo 16 para enfatizar las diferencias socioeconómicas y para separar entre las distintas categorías de la diferencia. Para el siglo XVI, de acuerdo al autor, la frase más apropiada para referirse al lenguaje de la diferencia es "géneros de gente" (2010, 3); un concepto que estaría moldeado por nociones preexistentes de la diferencia presentes en la temprana modernidad ibérica y que, por otra parte, permite enfatizar en "the complex ethnic and religious past of Iberia and posits that in the Americas Iberians were preconditioned to seek out and define categories of difference in order to organize and govern a pluralistic society" (2010, 17).

Frederick (2011) analiza los patrones matrimoniales de un pueblo de Oaxaca, México para concluir que la categoría racial de un individuo era un elemento central en la identidad, pero que esta categoría racial no era una representación del parentesco biológico, sino que la casta podía ser una identificación inclusiva o excluyente y que podía ser manipulada de acuerdo con las circunstancias. Más aún, sostiene que la identificación racial no se producía necesariamente al momento de nacer o el momento del bautizo, cuando era registrado el descendiente, sino que podía ocurrir a lo largo de la vida, pero, sobre todo, durante la elección matrimonial y que era una forma de identidad que maduraba con la persona antes que ser el producto de sus ancestros (2011, 496). Este "sistema de castas" flexible es el que se aplica por las diferentes castas para su elección matrimonial y permite cruzar los límites raciales. Sin embargo, este sistema de castas como mecanismo de control social y como forma de evitar el mestizaje fue más efectivo entre quienes provenían de una categoría identificatoria primaria – indios y españoles- y que fue menos efectivo entre los grupos de origen mestizado (2011,

497). Así, las prácticas endogámicas matrimoniales fueron más comunes entre los nativos, españoles y un cierto porcentaje de mestizos, mientras la exogamia fue más frecuente entre españoles no de elite, los pardos, los castizos y ciertos mestizos. Es decir, hubo una fluidez en la estructura del sistema de castas, en la definición de las categorías raciales, especialmente entre aquellos grupos que no estaban obligados a mantener la “pureza de sangre” y, por tanto, las complejidades y demandas del sistema de castas era obviado por estos grupos, especialmente cuando debían escoger pareja (2011, 513). “But apart from the communities of natives and Spaniards, there was a large and ill-defined realm composed of all other casta categories. Excluded legally from the community of natives, many were only loosely attached to the world of Spaniards. For free blacks, mulattos, mestizos, and even non-elite Spaniards, casta purity was simply not a commodity they possessed”. (2011, 514)

O’Toole (2012), analizando las relaciones entre indios y negros en el norte del Pacífico peruano argumenta que las diferencias en las formas de identificación de la corona española y del cuerpo jurídico que las acompañó para nombrar a indios y negros, ocasionó que los esclavos provenientes de África negociaran de manera más directa con sus esclavistas; mientras que los indígenas al ser reconocidos como vasallos del rey tuvieron acceso a ciertos fueros y figuras jurídicas distintas. Y, al mismo tiempo, y a pesar de las distinciones categóricas entre negros e indios, emanadas de las disposiciones jurídicas reales, los indígenas y los afros desarrollaron relaciones de parentesco y de intercambio por fuera de sus lugares asignados de acuerdo con la “casta”. Por tanto, se produjo un proceso a la vez de exclusión e inclusión lo que permite ver cómo estos grupos entendieron su casta en su vida cotidiana. De esta manera, la autora propone unirse a la literatura que desestabiliza las nociones de “sistema de castas” como una estructura rígida e impuesta por el régimen colonial; por el contrario, busca analizar cómo se construye la casta desde abajo y por medio de estudiar las relaciones cotidianas entre “indios” y “negros” identificar las formas distintas de agencia legal, tomando en cuenta las diferencias que la Corona asignaba a estas dos poblaciones. Es decir, al interior del régimen colonial y esclavista, los africanos y los andinos empleaban los términos de las categorías raciales para marcar sus diferencias, pero no para ajustarse a sus lugares asignados en una jerarquía basada en la casta: “The impositions of casta may have been clear, but what people did with them was not. Relations between Africans and Andeans were not static, therefore neither were definitions of casta... When understood from the perspectives of indigenous or enslaved people, casta categories were legal terms that provided or elided

access to royal protections or elite concerns. Casta as practiced was not fixed or a stable marker of identity but could be employed as a powerful marker of distinction (2012, 5-7).<sup>135</sup>

Para el caso de Quito, los juicios de disenso han sido analizados por Lavallé y Büschges. Büschges (1997) analiza las concepciones de honor en la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII hasta la Independencia a través de los juicios de disenso. Argumenta que el honor como forma de distinción social, estamental es la noción que predomina en los juicios de disenso. Sin embargo, el autor encuentra críticas a ese concepto de honor por parte de los “actores” de esos juicios, quienes apelan al honor como virtud, de acuerdo con los cánones eclesiásticos que no impiden el matrimonio por “desigualdad”. El autor no encuentra mayores alusiones al honor de las mujeres, aunque sostiene que éste generalmente estaba asociado al comportamiento sexual. En resumen, el interés de Büschges es afirmar que el concepto de honor estamental está vigente en el siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito y, discutir con Patricia Seed sobre si el concepto de honor como virtud era o no un concepto al mismo tiempo estamental. Refuta además la tesis de Seed que propone que el honor estamental se desarrolla más bien a finales del siglo XVIII como efecto del desarrollo mercantil – capitalista.

Lavallé (1999) analiza los juicios de disenso presentados en la Real Audiencia de Quito, los cuales se dan en el marco de la expedición de la Real Pragmática (1778-1818). Lavallé encuentra que la alusión a desigualdad racial o étnica no es el argumento en la mayoría de estos juicios de disenso, sino más bien una desigualdad económica o social, es decir, de ocupación, de “rango social” (1999, 121) o, finalmente, de acusaciones de conductas no aceptadas, como alcoholismo, concubinato; también se podía aducir como razón para la desigualdad el ser hijo/a expósito/a. En los casos de juicios de disenso en los que sí se alude a una diferencia racial, Lavallé afirma que ésta se refiere, especialmente, a que “la parte adversa tuviera mezcla africana” (1999, 128). El análisis de este conjunto de juicios le lleva a Lavallé a concluir que las fronteras étnicas en la época virreinal eran porosas y que la Real Pragmática, si bien legitimó arraigados prejuicios, no logró imponer límites más impermeables y que lo étnico fue maleable, adaptable a las situaciones y a los consensos locales (1999, 135).

---

<sup>135</sup> Van Deusen (2015) analiza cómo la justificación para esclavizar también tuvo raíces en la diferencia religiosa; el cristianismo no solo fue útil para definir el status sino que también fue la excusa para la esclavización de los no cristianos, vistos como enemigos, como infieles y en esa medida, sujetos de esclavitud, como rehenes de una “guerra justa” (2015, 3-4).

En resumen, el debate antes señalado propone una utilización más flexible de las nociones de raza – casta o, como el caso de Martínez, rastrear la “genealogía” de las formas de generación de una diferencia que va desde aquella relacionada con la adscripción religiosa hacia una que incluye otros elementos económicos, sociales y culturales. En todo caso, este capítulo asume la propuesta de analizar el “lenguaje de la diferencia” propuesto por Schwaller para analizar los discursos de los juicios de disenso y como se van creando las diferencias.

## **2. Raza-casta, clase y género en el discurso de las causas**

Como he indicado anteriormente, estas causas se inician por la supuesta “desigualdad” de los contrayentes de matrimonio. Pero ¿sobre qué base legal se inician los juicios? En el juicio de Guale y Villao, en el Fol. 6 rº, se hace referencia por primera vez a la ley que ampara el juicio: “la Real Pragmática”.<sup>136</sup> Este es uno de los elementos claves de los documentos: todas las personas involucradas en el juicio, demandantes y demandados, testigos, protectores, autoridades de la gobernación, así como los de la Audiencia de Quito, conocen la Real Pragmática,<sup>137</sup> conocen la Real Cédula que legisla cómo proceder en las Indias para aplicar ese decreto real. Es decir, todos los actores involucrados en estos juicios comparten un elemento de ese “campo semántico”: ninguno de ellos requiere de la necesidad de hacer explícita referencia al decreto real, más aún, Ramona Guale presenta la apelación conociendo que puede hacerlo porque de acuerdo con la Real Cédula de 1778:

1.[...] no se entiende dicha Pragmática con los mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes, tenidos y reputados públicamente por tales, exceptuando a los que de ellos me sirvan de oficiales en las Milicias o se distinguen de los demás por su reputación, buenas operaciones y servicios, porque éstos deberán así comprenderse en ella; pero se aconsejará y

---

<sup>136</sup> La Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales fue sancionada por Carlos III el 23 de marzo de 1776 para España. En las posesiones americanas de ultramar su aplicación comenzó luego de la emisión, en El Pardo, el 7 de abril de 1778, de una real cédula "declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios" (Konetzke 1962, III, 1,438-442 citado en Marre 1997, 224).

<sup>137</sup> Cabe señalar que la Real Pragmática establece que con el fin de evitar los “matrimonios desiguales” y sus funestas consecuencias, los hijos e hijas menores de 25 años deben obtener el consentimiento del padre, o de la madre y en su ausencia de tutores, abuelos, etc. para poder contraer matrimonio. Es decir, se trata de dotar a los padres y/o la familia de la responsabilidad de mantener la “igualdad” en los matrimonios. Sin embargo, en la Real Pragmática no se especifica qué se entiende por desiguales. Mientras en la Real Cédula sí se especifica quienes quedan fuera de la disposición: mulatos, negros, coyotes e individuos de castas... No quedan fuera los indios tributarios. Para algunos autores, la Real Pragmática como la Real Cédula significan pasar a manos de lo civil un asunto que hasta entonces había sido un asunto estrictamente manejado por la Iglesia; es decir, el consentimiento o el disenso, como lo veremos en este juicio, pasa a la jurisdicción de la administración estatal; mientras que para otros, significa “la mejor expresión del patriarcado sociopolítico de la corona española” (Lavrin 1991a, 33 citado en Marre 1997, 225) Fuente de la Real Pragmática: <https://es.wikisource.org>. Acceso 19/03/2018

hará entender a aquéllos la obligación natural que tienen de honrar y venerar a sus padres y mayores, pedir su consejo y solicitar su consentimiento y licencia. (...) 3. Que los indios caciques por su nobleza se consideren en la clase de españoles distinguidos para todo lo prevenido en la Real Pragmática.<sup>138</sup>

Así mismo, Manuel Valdivieso, afirma que "... y que por lo mismo hay una notoria desigualdad, y debe observarse la Real Cedula que manda, que la persona noble que asi se casare, incurra en todas las penas civiles, especialmente en la desheredasion, por las fatales consecuencias que traen concigo semejantes matrimonios..."<sup>139</sup>

Pero, además de conocer las disposiciones de la Real Cédula y de la Pragmática, los actores comparten otro elemento clave: las diferencias que en ellas se establecen. Analicemos cómo se construyen los argumentos de cada una de las partes de acuerdo con esas diferencias.

¿Cómo intenta probar Valdivieso la "desigualdad" de Jaramillo? En primer lugar, una característica que recorre los documentos es la inferioridad de una de las partes. Es necesario demostrar la bajeza, "la bajissima naturaleza", una naturaleza que, por un lado, tiene que ser ampliamente conocida y de larga data: "...que en Loxa, han sido siempre conocidos por dela mas ruin pleve, empleada, en los oficios mecánicos".<sup>140</sup> Mientras se demuestra la bajeza del novio pretendiente, es necesario reafirmar la nobleza de la novia: "... y que un plebeyo no se mescle con lo ilustre, ni asienda a los empleos y dignidades que se confieren a estos, ni mucho menos quede manchada con tan feo borron una familia noble..."<sup>141</sup>

En su afán de impedir el matrimonio de su hija Baltasara, Valdivieso utiliza otros mecanismos en el proceso de demostrar la desigualdad: primero, solicita se ordene el depósito de su hija en el Monasterio de la ciudad de Loja "encargando à la Abadesa, que à menos de que sea con sus deudos no la permita tratar con persona alguna, y de ningún modo con don Juan Teodoro Xaramillo".<sup>142</sup> Segundo, cuestiona la imparcialidad del corregidor y del escribano de Loja para conocer la causa y presenta "recusa" y, en consecuencia, solicita que la Real Audiencia

---

<sup>138</sup> Colombia aprende. El portal educativo de Colombia. Mediateca. <http://www.colombiaprende.edu.co/>  
Acceso el 19 de marzo de 2018.

<sup>139</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

<sup>140</sup> "The artisan classes were rigidly divided into those associated in guilds constituting as it were the aristocracy of the working classes, and those who practised the so-called "oficios mecánicos" (mechanical trades) occupying the lowest social rank. In the course of time these "oficios mecánicos" came to be regarded as of little or no prestige, thus sharing in the social evaluation of those practising them" (Stolcke, antes Martínez Alier 1972, 100).

<sup>141</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

<sup>142</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

nombre un “comisionado imparcial”. Según los argumentos de Valdivieso, el corregidor y escribano de Loja “a mas de la intima amistad, y declarado patrosinio con que protexe a Xaramillo, se ha manifestado sumante [sumamente] adberso ami parte en todas las actuaciones de esta causa...”. Además, Valdivieso argumenta que es necesaria la separación de estas autoridades de la causa porque ante ellos “se retraen los testigos y no quieren declarar la verdad”.<sup>143</sup> Efectivamente, el presidente y los oidores de la Real Audiencia acogen la solicitud de Valdivieso y ordenan tanto el depósito de Baltasara, así como nombran a otro funcionario para que recoja la información sobre la causa, al Director General de Rentas Reales.

El procedimiento que el presidente y oidores de la Real Audiencia han dictado para comprobar la supuesta desigualdad de Juan Teodoro Jaramillo es averiguar si Margarita González, abuela del nombrado ha sido india... Esta es la forma que encuentra el querellante para justificar su disenso al matrimonio de su hija: no acusa a Jaramillo de indio, no acusa a los padres de éste de indios, sino a su abuela. El mecanismo para esclarecer el origen de la abuela de Jaramillo, según lo dispuesto, es por medio de las partidas de bautismo: “...esclarecasc la **calidad**<sup>144</sup> de Margarita Gonsales abuela de Don Juan Theodoro Xaramillo, como assi mismo el origen de su nacimiento, Patria, y quienes fueron sus padres, sacándose testimonio comprobado de su partida de baptismo y de las de dichos sus Padres”.<sup>145</sup>

Sin embargo, antes de proceder al pedido de envío de las respectivas partidas de bautismo, el comisionado pide la testificación de algunos testigos, entre ellos, el de Flavio de Valdivieso, padre de Manuel de Valdivieso quien bajo juramento testificó que conocía a Margarita González del pueblo de Saraguro como legítima esposa de don Juan Jaramillo y que “... ella misma, y el otro su marido dijeron al declarante ser hija natural de Don Juan de Valdivieso y de consiguiente hermana Paterna y Natural del que declara” y que en varias ocasiones que este testigo pasó por Saraguro fue tratado como hermano por la pareja. Pero, además, este

---

<sup>143</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

<sup>144</sup> De acuerdo con McCaa (1984, 477-78) “Calidad, typically expressed in racial terms (e.g., indio, mestizo, español), in many instances was an inclusive impression reflecting one's reputation as a whole. Color, occupation, and wealth might influence one's calidad, as did purity of blood, honor, integrity, and even place of origin. Clase, on the other hand, in its classical sense referred to occupational standing but included dimensions of wealth and race”. Por el contrario, Schwaller argumenta que usar el término de calidad para referirse a las diferencias socio-raciales del sistema jerárquico colonial pasa por alto el hecho de que las diferencias en “calidad” podían encontrarse al interior de cualquiera de los términos incluidos dependiendo de la percepción social específica de un individuo; así, por ejemplo, podían encontrarse diferencias de “calidad” al interior de los “españoles” (Schwaller 2010, 53).

<sup>145</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

testigo es preguntado sobre si conoció u oyó sobre la *calidad* de la mencionada señora, a lo cual responde “que estaba reputada en la clase de Mestiza y que tal le pareció por las señas de su persona”. Otro de los testigos llamado a declarar afirma que también conoció a Margarita y sus hermanas Tomasa y Bernarda, y que antes “se decía ser su apellido Montesdeoca y que después se dixo ser Valdivieso... pero que estuvo siempre reputada por mujer de una *clase media...*” además, éste afirma que era estimada en el pueblo “por estar casada con don Juan Xaramillo y que su modo de portarse no lo desmerecía” y que si bien no puede “afirmar la clase y calidad de Margarita”, “... por el trage que usaba que era el de Abito de San Francisco, y por todas las señas de su persona la tubo siempre por una *decente mestiza...*”. Y, un testigo más también afirma que no puede decir quiénes fueron los padres de Margarita González, que no “... oyó decir de su calidad”, pero que en lugar de dar cuenta de ese origen indio sí puede afirmar “que siempre lavió calzada, vestida de Abito de San Francisco con todas las señales de mujer blanca”<sup>146</sup> y este testigo también reafirma que el hecho de su matrimonio con Don Juan Xaramillo, “sugeto de conocida calidad” desestima su consideración como india.<sup>147</sup>

Estos testimonios y otros de habitantes de los pueblos de Saraguro y Gonzanamá ponen en evidencia la porosidad de las categorías de identificación: los y las testigos no pueden dar fe de la *calidad*, pero sí de las señas de su vestido, de sus maneras, de su matrimonio, categorías que la legitiman –nadie pone en duda la *calidad* del esposo- las cuales la ubican como mestiza para unos, como blanca para otro, pero no india como lo pretende Valdivieso.

Ante la imposibilidad de encontrar la partida de bautismo<sup>148</sup> de la abuela de Jaramillo, los tenientes pueblerinos recogen las declaraciones de los vecinos que conocieron no solamente a Margarita, sino a sus hermanas; ellos van relatando con quienes eran casadas, algunos afirman que “saben por notisias que fueron hijas naturales, de Padres no conocidos” y cuando fueron interrogados sobre la *clase* de dichas hermanas, responde que “a oydo decir que no fueron señoras formales, ni tampoco de muy bajo nasimiento”.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> “In the sixteenth century, the application of the term *mestizo* tended to reflect subjective valuations of an individual’s familial connections, occupation, marital partner, dress, and language (Schwaller 2010, 183). Parecería ser que, para la Audiencia de Quito, la forma de vestir todavía era un elemento para definir a una persona.

<sup>147</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

<sup>148</sup> De acuerdo con Martínez (2008), la “ansiedad” por la limpieza de sangre de los peninsulares generó la necesidad del registro de bautismos, matrimonios y muertes.

<sup>149</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

Sin embargo, Valdivieso en su afán de demostrar la desigualdad de Jaramillo, busca combinar origen y labores asociadas a ese origen. Al solicitar se proceda con interrogatorios a ciertos testigos de su parte, las preguntas son de ese tenor: "... si es Publico y Notorio que el citado Juan Teodoro Xaramillo a sido tenido, reputado y conosido... por mestiso plebeyo y de obscuro nacimiento y por esta causa se ha empleado en oficios viles y mecanicos como el de mayordomo, arriero de mulas y platero trabajando en tienda publica..." Pero además, Valdivieso amplía el rango de involucrados en la *desigualdad*: la abuela materna de Jaramillo, de quien afirma "... tubo el oficio de fregar estomagos y echar ayudas y otros oficios despreciables que practicava indistintamente con quantos la llamaban..."; es decir, al origen plebeyo se agrega un oficio, las tareas de curación y curandería, y una más: la mala conducta, pues pide que los testigos declaren que "... esta vivio con poca onestidad y si en sus desembolturas, y por su mucha vileza vino a casarse en segundas nupcias con Bartolomé Galves de oficio publico truquero , y mestiso conocido..."<sup>150</sup>

En este juicio, la voz insistente que se escucha es la de Manuel de Valdivieso en comparación con la de Juan Teodoro Jaramillo quien más bien deja que la causa sea conducida como de oficio, sin interponer demasiados argumentos para desvirtuar las calificaciones de la parte oponente. Es decir, Jaramillo, de acuerdo con lo que consta en el expediente, no alega, no busca comprobar que no es indio, o descendiente de abuela india. En el tiempo que dura el juicio no fue posible encontrar las partidas de bautismo, prueba clave para definir la *calidad* de la abuela y de los padres de Jaramillo. Frente a la falta de esta prueba, la voz cotidiana, el testimonio que da fe de cómo era conocida y "reputada" la abuela en mención por parte de vecinos y conocidos son las pruebas que van tomando cuerpo para la definición de esa *calidad*.

La apelación de Doña Baltazara de Valdivieso está presente a lo largo de los años del juicio para describir su situación durante el proceso de disenso presentado por su padre. En un primer escrito, busca exponer "... las legitimas y justas causas... que me han obligado a la rresolución de matrimoniar...". Entre ellas, menciona que durante nueve años no recibió asistencia de sus padres para su sustento ni vestuario y trató de casarse con Jaramillo "... por libertarme de dar nota de mi Persona y causar ofensas a Dios, aunque estaba expuesta por faltarme la asistencia de mis Padres..."; decisión que fue aprobada por el padre quien consintió el matrimonio. Sin embargo, de acuerdo con Baltazara son la "envidia y

---

<sup>150</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

maledicencia de algunos parientes... por motivos de odio contra mi tratado esposo” lo que frustró todo. Y una vez suspendido el matrimonio, Baltazara es “depositada”. Varias casas se convierten en su alojamiento, de las cuales ella da testimonio como estaciones en las que ha debido padecer insultos, desaires, atropellamientos, sonrojos y vejaciones y solicita expresamente al comisionado especial que se resuelva la causa pues ya ha pasado año y medio en prisión y que no permita que sus parientes sigan dilatando el desarrollo del proceso con “... recusas, dilaciones y caminos separados de esta razón y justicia”. Así mismo, “suplica” que se apruebe que se verifique su matrimonio, “... para que sesen mis incomodidades, disenciones, ofenzas de Dios, y escándalos que... están experimentando”, pero además, haciendo alusión a la Real Pragmática, y conociendo su aplicación en el caso de que los padres pongan impedimento, se da por desheredada: “...Y mi solicitud solo se dirige, a que por decidido se verifique el matrimonio dándome como desde luego me doy por desheredada en todos los bienes, acciones, y derechos de mis padres con la [texto mutilado] de que si los autos no diesen merito por que lo sea, seguiré y defenderé este punto entre los grados e instancias luego de que me vea casada, pues me parece que esto no se me puede negar mediante este allanamiento...”<sup>151</sup> Es decir, Baltazara prefiere ser desheredada a aceptar el impedimento de su familia, además, no renuncia a litigar en el caso de que ese disenso no sea aceptado por la justicia real.

Más adelante, Baltazara vuelve a dirigirse a las autoridades, esta vez al soberano tribunal en Quito para solicitar la resolución de su causa, dar cuenta de las demoras que los parientes introducen y, especialmente, relatar el estado en el que se encuentra: “... sufro una rigurosa presión en este depocito, privada de salir aun a los templos sagrados...”, además de escasez de recursos debido a la inasistencia de sus padres y parientes, los cuales según su declaración solo son provistos por Juan Teodoro Jaramillo: “... el dicho don Teodoro, retirado en sus asiendas, me contribuie sus socorros que muchas veces llegan después de aber sufrido graves necesidades...”. Nótese que en este alegato de Baltazara de Valdivieso se alude a las propiedades de Jaramillo.

Finalmente, el caso se resuelve en octubre de 1786, fecha en la que la real Audiencia dictamina a favor de que se verifique el matrimonio y previniendo a las partes de mantener una “buena armonía”.

---

<sup>151</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 8.

Por otro lado, en el caso de Colonche, el argumento de Ramona Guale, madre de Mariana, y de Manuel Caiche, esposo de la madre, se construye sobre la base de probar que ella y, por tanto, su hija, es descendiente de familia de caciques: “testigos sobre la notoria desigualdad por la superior calidad de los casiques Caichi, y Guale, y la inferioridad de los Villaos conocidos por gente baxa entre los naturales de Colonche...”<sup>152</sup> Su identidad o su posición se construye sobre la oposición: la inferioridad, la gente baja. Pero, esa inferioridad es necesario demostrarla ante los jueces de la Audiencia, y para ello, se acude a categorías que los apelantes seguramente conocen como las que efectivamente demuestran esa inferioridad:

... Pero mucho más por lo que toca a lo segundo; esto és por la notable desigualdad que se encuentra entre Doña Mariana Guale, respecto de José Joaquín Villao: esta está constante; y probada hasta el ultimo termino de la evidencia con los seis documentos que solemnemente presento. Dél señalado con el número 1º resulta que don Manuel Caiche padrastro de Doña Mariana Guale es casique principal, y que actualmente sirve su casicasgo, como quarto nieto de Don Diego Caiche, y que los executoriales que ási lo acreditan son del año de veinte del siglo pasado: Del segundo, consta evidentemente que María Gonzabay abuela materna de José Joaquín Villao fué acusada de brujerías, y lo peor es que las confesó, habiendo tenido para éllo pacto con el Diabolo; hallándose tan autorizado este delinquente procedimiento que no cave duda alguna. No habriamos menester más para probar la notabilísima desigualdad, aún quando Doña Mariana Guale, no proviniese de donde vimos y el expresado Joaquín Villao no fuese de casta sambaygo; por que á la verdad este es un tisne, ó borron que cunde aun más álla de las generaciones que en otro delito cuenta el dicho.<sup>153</sup>

Se pueden identificar dos rasgos a los que acuden los defensores de los “caciques” para argumentar la supuesta desigualdad: que la abuela del pretendiente Villao haya sido acusada de brujería y de tener pacto con el diablo, causa que para el defensor es aún más importante que aquella de que fuese de casta *sambaygo*,<sup>154</sup> aludiendo además a las características fenotípicas de Villao: “este es un tisne”, es decir, de color negro. Cuando el defensor de Guale y Caiche asevera que la acusación de brujería de la abuela de Villao debería ser la única

---

<sup>152</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

<sup>153</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

<sup>154</sup> En el CORDE no hay registro de esta palabra. Según el *Apéndice al Diccionario Universal de Historia y Geografía, Colección de artículos relativos a la República Mexicana*, recogidos y coordinados por Orozco y Berra (1855, 535), se establece que sambaygo es el producto de la unión de “cambujo con india, sale sambaygo”; a su vez, el cambujo es producto de la unión de “albarrazado con negra” y así sucesivamente hasta encontrar un antecedente de mezcla con raza negra. Schwaller (2010) afirma que este fue un término utilizado más en Perú que en México.

causal para declarar como procedente el disenso presentado por sus defendidos está aludiendo al hecho de que la desigualdad se basa en la profesión de fe, es decir, la abuela de Villao no era cristiana, era bruja. Ciertamente en este argumento se fusionan dos fuentes de la desigualdad: la brujería y la categoría de sambaygo: un cierto rasgo de negritud.

Como se hace evidente en los argumentos de los juicios, es necesario apelar a los antecedentes familiares de origen como forma de demostrar la desigualdad. Las desigualdades que se establecen en los documentos reales son los que sirven a los actores de los juicios para construir su argumentación. Sin embargo, parecería ser que más allá de las disposiciones legales, son diferencias e igualdades “cotidianas”, las diferencias/igualdades del sentido común, del día a día, las que sirven para el argumento: el hacer referencia a la calidad de sambaygo en un caso y al de plebeyo, mestizo, ocupado en tareas manuales en otro, sin que medie explicación alguna, quiere decir que esta categoría es compartida por los actores que intervienen en los pleitos; son palabras que encuentran significado y sentido dentro del campo discursivo en el que se inserta la argumentación de los apelantes: saben que quien lee y/o escucha sus alegatos entiende a que se refiere. Pero también aquellas que señalan igualdad: un matrimonio con un sujeto de calidad, el andar calzada, el vestido, las maneras... el que en el pueblo sea “reputada como mestiza” ...

Otro elemento que sirve en el alegato de Guale y Caiche es la de “indio mitayo”: “... resulta la infima naturaleza de yndio mitayo, y valadi, de Vital Villao padre de Joaquín, como que lo hicieron Alcalde menor de yndios ¡y es posible que Doña Mariana Guale descendiente legitima de casiques, como se ha visto, se case con su mitayo!” Parece ser que para los apelantes es necesario encontrar en José Joaquín Villao todos los atributos de la desigualdad; ya ha sido “demostrado” que descende de bruja, que tiene ascendencia negra y es necesario además demostrar la de indio mitayo, no de cacique:

Tampoco se me puede decir, que por ser lá expresada Doña Mariana hija natural de Doña Ramona Guale, puede sér igual a Joaquín Villao; porque los hijos naturales reconocidos por sus padres segun ley de partida, gozan de la misma nobleza, y privilegio que aquellos sin disputa alguna, y siendo Doña Ramona noble, como descendiente de casiques, y habiéndola reconocido por tál hija natural, estamos en el caso de la ley, que de ningun modo criado pueda casarse con su señora, qual lo es Doña Mariana, respecto del expresado Villao, como descendiente de

yndios mitayos, y sambaigo, como que su madre fue María Bustos, conocida, repudiada por samba...<sup>155</sup>

Abuela india y bruja (María Gonzabay), padre indio (Vital Villao), madre samba (María Bustos) ... parece ser que Villao reúne para los caciques de Colonche todos los atributos para interponer el disenso al matrimonio de su hija natural; condición que para los apelantes no puede ser causa de desigualdad.

Ahora bien, ¿cuál es la argumentación de Villao en contra del disenso presentado por la madre de Mariana Guale? El primer elemento que esgrime Villao es que de acuerdo con la disposición de la Real Pragmática, contó con la aprobación de la madre y del abuelo de Mariana Guale para llevar a cabo el matrimonio: “porque el consentimiento de Santiago Guale abuelo materno de Mariana Guale, y el de su madre Ramona que corren á foxa 45 y 46 de los autos no puede sér mas terminante ni preciso con que ambos padres convinieron en que se procediere inmediatamente a verificar el matrimonio pactado con mi parte...”. Sin embargo, de acuerdo con la argumentación de Villao, este primer consentimiento fue dado por el abuelo y la madre de la pretendida Mariana sin consultar con el protector, “por que á mas de no requerirse su anuencia, ellos no ignoraban el empeño, é interés con que se pretendía a frustrar un matrimonio ajustado ritualmente”. Es el protector quien “seduce” a los padres de Mariana y es él quien presenta a nombre de ellos el desistimiento del consentimiento ya otorgado. Para expresar esta seducción, Villao afirma que “sin advertir el protector la monstruosa contradicción en que hacia incurrir á los miserables yndios que por su natural ignorancia no reflexionaban en la inconsecuencia...”; indios que “[al] haberse explicado distintamente en su idioma” son la causa para que el protector no dé valor a su consentimiento.<sup>156</sup>

La disputa de Villao se dirige hacia el protector, hacia la función que él cumple: es este personaje quien contraría un matrimonio “ritualmente pactado”; es él quien “seduce” a los indios ignorantes y es él quien desestima que estos indios hayan aceptado el matrimonio en su propia lengua. Así mismo, hacia el final del alegato, el defensor de Villao insiste en criticar la figura del protector como el causante de la apelación y del engaño a los indios: “pues basta leer aquellos papeles para conocer el caracter de los indios, y la maniobra con que los manejaron”. ¿Estas afirmaciones de Villao no dan cuenta de que él no era tan “desigual”

---

<sup>155</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

<sup>156</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

como lo afirman los testimonios antes expuestos de parte de la madre de Guale? ¿Qué estaba en juego en la disputa del protector con Villao?

El siguiente argumento de Villao se relaciona con la oposición binaria constante en este juicio; ahora se trata de probar que Mariana Guale es india común, no descendiente de caciques y él, mestizo:

[...] Mariana Guale, porque esta segun la prueba producida desde foxa 20 hasta 24, resulta ser hija natural de Ramona Guale, yndia de la doctrina de Colonche sin que en ningun tiempo se le hubiese tenido por desendiente de casiques, ni mucho menos se le hubiese dado tal tratamiento; pues si asi fuese nunca se hubiese sugetado á los oficios que se exersen en aquel pueblo los yndios ordinarios...

[...] Los mismos testigos absolviendo la tercera pregunta de dicho ynterrogatorio contestemente que Joaquín Villao es hijo de Juan Villao, y de María Bustos, que han sido reputados por mestizos; pues aunque aquel ha pagado tributos, se le ha sugetado á esta pension por su madre siguiendo en quanto á la calidad la naturaleza de su padre.<sup>157</sup>

Así mismo, confluye en el afán de demostrar su calidad de mestizo, la necesidad de desvirtuar la imputación de ser “de casta sambaygo”. Al respecto, el principal argumento del defensor de Villao es que este “defecto” no se ha demostrado y que es desestimable que para hacerlo se haya acudido a la acusación de hechicería de la abuela materna de Joaquín Villao pues ningún delito “trasciende ni a los hijos ni a la tercera generación”. Pero aún más, la defensa de Villao cuestiona el por qué en el caso de su defendido se argumenta la supuesta calidad de hechicera de su abuela cuando ha habido ya varios matrimonios entre las dos familias:

Mas presindiendo de todas estas imputaciones, y para que se conozca mas la temeridad contraria basta notar que á pesar de las complicaciones de sortilegio la familia de los Guales nunca ha tenido reparo de unirse con la de Villao, sin duda porque conocían que no se perdían dos casas; pues por la prueba producida por mi parte consta que Juan Pablo Villao hijo de la que suponen bruja se casó con Baleria Guale tia de la Mariana: Simon Lirsiano tio de mi parte se casó con Andrea Guale hermana de la Ramona. No podrá alegarse que los hijos son mejores que los padres; con que si entre estos no hubo embarazo para casarse, por que lo ha de haver respecto de aquellos despues de estar mas distante la nota odiosa de hechiseria en que se hallan complicado indibiduos de ambas familias.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

<sup>158</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

Ciertamente, habría que preguntarse conjuntamente con el defensor de Villao por qué la acusación de brujería tiene sentido en este disenso y no fue causal de desigualdad en los anteriores matrimonios entre las familias Guale y Villao. O, ¿para cuando se produjeron estos matrimonios aún no se había expedido la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales?

Y, finalmente, el siguiente argumento del defensor de Villao se refiere a la calidad de caciques de la familia de Mariana Guale. En primer lugar, desestima esa condición para ella pues quien funge como cacique es el marido de la madre, el padrastro, por tanto, el protector no puede alegar esa condición para quien no tiene vínculos sanguíneos y, en segundo lugar y de manera relevante, da cuenta de un proceso de deterioro del cacicazgo de Colonche:

... Todo esto se entiende quando Caiche y su muger fuesen casiques conosidos, y se hallasen en posecion actual de sus casicazgos: pero la indiferencia con que los miran los yndios del pueblo de Colonche, y el merito que ministran las declaraciones de los testigos citados [...] manifiesta la ninguna distincion, y el abatimiento en que se hallan ambos en el concepto publico, por mas que los ha querido ilustrar el protector para impedir que se efectue un matrimonio bien contratado...<sup>159</sup>

El argumento de Villao va cambiando de énfasis. En un inicio recoge aquellos elementos del campo semántico permanente en la argumentación de la defensa de Guale, es decir, la necesidad de demostrar su igualdad y para ello, desvirtuar los argumentos de la desigualdad utilizando también las categorías que le permitan ubicarse al otro lado de esa diferencia: no es sambaygo, es mestizo, mientras Mariana es india del común. Es decir, se sigue planteando la diferencia, pero esta es ventajosa para él. Así mismo desvirtúa las acusaciones de hechicería, las cuales están amalgamadas con las de ser descendiente de raza negra, pero para ello se esgrimen argumentos que tienen que ver con prácticas y las relaciones de las familias en litigio: los anteriores matrimonios entre miembros de las dos familias; para desembocar en un alegato que más bien da cuenta de la situación que al momento de la disputa está viviendo el cacicazgo de Colonche: “la indiferencia con que los miran los indios del pueblo de Colonche”, afirma el defensor de Villao. ¿Quiere decir que el cacicazgo está perdiendo su capacidad política? ¿El hecho de que haya sido el protector el que intervino para la presentación de la apelación tiene que ver con ese “abatimiento” de los caciques y por ende también de sus funciones como protector?

---

<sup>159</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 7, Expediente 13.

Tal vez, la declaración siguiente pueda ofrecer pistas sobre el proceso que se estaba dando en Colonche y del que este juicio puede ser un indicio: "... la buena conducta de mi parte, su constante adhesión al trabajo, y manejo de bienes le proporciona á Mariana Guale un establecimiento ventajoso y superior á todas las ideas gigantescas de la nobleza que se le atribuye á su familia...". Se pone en evidencia que otros elementos entran en juego: el manejo de bienes, la adhesión al trabajo frente a la supuesta nobleza de Mariana Guale; se desestima la aludida desigualdad, o mejor dicho, ésta puede ser retada con otras categorías por las que empiezan a redefinirse las nociones compartidas de la desigualdad, aquella que ningún documento de los revisados ha definido y que, por tanto, supone por una parte que ésta se va construyendo en la interrelación permanente de los actores, o que, al mismo tiempo, son nociones que se conocen, se aplican, se comparten, se viven cotidianamente.

Finalmente, el juicio se resuelve a favor de José Joaquín Villao y el protector es sancionado a pagar todas las costas judiciales. Sin embargo, en febrero de 1804 es Mariana Guale quien se dirige a los tribunales de la Real Audiencia para solicitar que se le dé noticias sobre las resoluciones del juicio. En esta declaración, denuncia además que ha sido objeto, junto con su novio, de "padecimientos y perjuicios" y de la total inasistencia de parte de sus padres. Una declaración que comparte con el juicio antes examinado en el que también Baltazara de Valdivieso insiste en el desamparo de sus padres. Así mismo, declara que desde que se interpuso la apelación se encuentra en "depósito", sin especificar en dónde. En los dos casos analizados, se utiliza una categoría, "me mantengo en depósito" sin que las declarantes y/o ante quien declaran requieran de especificación: quien habla y quien escucha dan por entendido su significado, comparten su sentido. Como lo señala Van Deusen (2007, 255), el depósito fue una práctica utilizada por los padres cuando desaprobaban la elección del cónyuge por parte de la hija y fue utilizado como un mecanismo estratégico para imponer elecciones de yernos. Sin embargo, como se verá más adelante, el depósito también fue una forma que usaron las hijas mujeres para evitar el maltrato de los padres.

Un personaje que ronda el juicio, nombrado vagamente, sin ser claramente un actor estelar es el cura párroco de Santa Elena. Mariana Guale es quien en este último escrito lo acusa de ser él quien promovió la intervención del protector. Esta declaración y petitorio de Mariana abre más interrogantes: ¿por qué no se comunicó la sentencia a los interesados? ¿Se trata de un problema burocrático? ¿Quién entorpece los trámites? El expediente consultado no nos permite saber si finalmente Mariana y José Joaquín pudieron realizar el matrimonio.

En una causa del año 1784, otro elemento que sirve para probar la limpieza de sangre<sup>160</sup> y la legitimidad de la nobleza de la familia del novio es tener familiares pertenecientes al clero: “... y por parte paterna, hija de don Fernando Villacreses, asimismo persona distinguida en nobleza de los vecinos de dicho Asiento de Ambato, emparentada con todas las familias nobles y por esto tiene parientes inmediatos religiosos sacerdotes en todas las religiones de esta ciudad y el dicho... tienen un hijo religioso sacerdote en el convento magsimo de San Francisco de esta ciudad...”. En este caso, el padre del novio incluye el linaje de su esposa para probar su limpieza de sangre, pero a más de solicitar que se convoquen a testigos para dar cuenta de esa nobleza, afirma que se compruebe que su esposa tiene una pariente monja en el convento de Santa Catalina.

Por otra parte, en este caso, se pone en evidencia cómo las dos jurisdicciones legales sobre el matrimonio se interconectan, la civil y la eclesiástica, pues el padre del novio, quien inicia la causa, en primer lugar acude al juez eclesiástico para impedir el matrimonio de su hijo menor, seguro de que le asiste razones y derecho para hacerlo, pero cómo su alegato es desigualdad, y quiere acogerse a la Real Pragmática es remitido a la justicia civil: “En vista de mi legal representación se sirvió el Juez Eclesiástico mandar, que se ocurriese al Fuero Real sobre el punto de desigualdad en el linaje”.<sup>161</sup>

En todo caso, parece ser que la novia, así como el novio, en un principio prefieren acudir a la jurisdicción eclesiástica para defender su derecho al matrimonio basada en la palabra dada por el novio y por la cual ella había tenido relaciones sexuales y voluntad que también el novio quiere cumplir:<sup>162</sup>

... conparezco por medio de este memorial haciéndole presente la flaqueza y fragilidad de una mujer. Qual lo soi yo vestida de estas malas carnes pues abra el tiempo de un año poco masomenos que Custodio Idalgo Tapia bajo la palabra de contraer matrimonio; me echo a perder... y p<sup>a</sup> esto haver pasado honde mi cura el D<sup>f</sup> D<sup>n</sup>... Abogado de esta Real Audiencia; a

---

<sup>160</sup> Al respecto, véase Martínez (2008) en el que se analiza los cambios en el concepto de limpieza de sangre, la genealogía de este término desde su origen ibérico hasta su aplicación en América y su relación con el concepto de raza.

<sup>161</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 4.

<sup>162</sup> Gutiérrez sostiene que el principio fundamental del pensamiento católico fue el libre albedrío: The autonomy of individual will, responsibility, and conscience in undertaking marriage was central to Catholic thought (1985, 92).

quien le declaro dho Custodio que bajo de esta palabra me havia desflorado y que asi como Christiano quería cumplir con lo prometido...<sup>163</sup>

Pero son los padres, los que lo impiden debido a su pobreza. Con posterioridad, el argumento de los padres se dirigirá a poner en duda la conducta y moralidad de la novia y de su familia entera.

El cumplimiento de esponsales lo establece el sacramento matrimonial, y es a esa normativa a la que alegan los novios.<sup>164</sup> Ella quiere ser *reparada* y él quiere cumplir su palabra. Más aún, él se refiere a ella como su esposa. Sin embargo, los padres encuentran en la Real Pragmática una estrategia para poder sortear la normativa eclesial y aplicar la civil; conocen la reciente expedición de esta disposición (“... y por esto prohibido por Real Cedula de S. M. que pocos días hazen se publico en esta Capital...”) y su discurso pone en claro que si bien la justicia eclesial no puede dirimir en este caso, esta Pragmática, como las demás disposiciones reales velan por cumplir las leyes divinas.

...Digo que nuestros Amabilisimos soberanos han propendido siempre ha beneficiar a sus vasallos a cuyo fin han establecido y promulgado muchísimas leyes, Pragmaticas y cédulas reales llenas de un christiano y ardiente zelo ... de bien. En todas ellas respandese y brilla la religión, sabiduría y piedad paterna. Pero sino me engaño la Pracmatica Sancion de veinte y tres de Marzo, del año de setesientos setenta y seis, es la que mejor que ninguna confirma esta verdad. Ella tiene por objeto evitar los contratos de exponsales y matrimonios que antes se ejecutaban por los menores, e hijos de familias sin consejo, y consentimiento de sus Padres, de lo que resultavan graves ofensas a Dios, discordias en las familias, escándalos y otros gravísimos inconvenientes en lo moral y político.<sup>165</sup>

Es decir, lo que los padres están reivindicando por medio de la Pragmática y de su elogio es que se reconoce la autoridad que tienen para oponerse a las decisiones de los hijos/as; más aún, están desestimando la vigencia de las disposiciones civiles.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 4.

<sup>164</sup> Marré (1997, 222) citando a Socolow (1991, 232), afirma que “Como en otros aspectos de la regulación matrimonial, también en éste se advierte la tensión entre los poderes civil y eclesiástico que se produjo en la segunda parte del siglo XVIII ya que el 8 de marzo de 1787 se emitió una real cédula por la que se prohibía a las cortes eclesiásticas hacerse cargo de los casos del incumplimiento de la palabra de casamiento si ella se había dado sin el consentimiento de los padres”.

<sup>165</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 4.

<sup>166</sup> Para Lavrin, esta Pragmática es una expresión más del patriarcado vigente en la Corona española (1989b).

La retórica usada por los padres en sus escritos llama la atención pues no solo que hace alusión a la Real Pragmática sino que folio tras folio construye un largo fundamento legal, refiriendo leyes, aún el Fuero Juzgo, pero además los litigantes exponen lo que está prohibido para obispos, para los párrocos; hacen alusión a los *deseos* del monarca y aún del Papa: "... Asimismo quiere el Monarcha se ponga en cumplimiento la Enciclica del Santisimo y Doctisimo Padre, el Señor Benedicto Decimo quarto, afin de que se consigan los honestos, y laudables fines que por la insinuada Pracmatica se pretenden".<sup>167</sup>

Como se mencionó, en este largo escrito del padre y de la madre del novio menor de edad, Custodio, hay además varias alusiones a la conducta moral de la madre de Francisca, a la de las hermanas y a la de ella misma y, ésta sería la explicación del *engaño* con que ha seducido a su hijo; por supuesto se duda de la virginidad de Francisca: "... y asegurar haver sido virgen la que acaso estuvo corrompida mucho antes de que tuviera acceso carnal a ella y no hay duda que verocimilmente assi se debe presumir, y creer por el livertinaxe y descarado descoco con que han vivido las hijas de Cathalina Perez, cuya tolerancia en materia de impudicia ha sido que ha consentido en su propia casa la ilícita amistad que una hija suya tiene con un hombre casado... que haya hecho otro tanto con Francisca Trujillo antes de que se enredase mi hijo en su amistad...".

Dos características que se ponen en evidencia en este largo alegato de los padres de Custodio son la alusión a la pasión y al amor del hijo por Francisca. Según ellos, refiriéndose a una carta presentada por el hijo en la que afirma su voluntad y su libre elección y su deseo de llevar a cabo el matrimonio, ésta fue escrita bajo los efectos de sentimientos –el amor y la pasión- propios de un joven menor de edad: "Tampoco merece feé, por ser escrita por un Joven de diesnueve años sin advertencia y reflexión de lo que hace y posehido delaviolentissima y siega pacion del amor que le hace proferir y asegurar haver sido virgen...".

Y, la otra característica es la forma explícita en que los padres están dispuestos a impedir el matrimonio pues piden a las autoridades que tomen preso a su hijo, el cual está viviendo en casa de los padres de su pretendida esposa y lo lleven a la cárcel o a la Tabaquería o a otro lugar para impedir que siga con el amancebamiento.

---

<sup>167</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 4.

Finalmente, para usar la Real Pragmática para impedir el matrimonio, el alegato va cambiando: ya no solo se trata de que la esposa sea pobre y de familia de *mala conducta*, sino que también es necesario encontrar algún indicio de desigualdad *racial*: es la madre del esposo la que se dirige a la autoridad para señalar que la madre de ella es mulata: "... sin traer aconsideracion la desigualdad de personas; porque mi hijo desiendo de padres nobles, y de conosida hidalguía, y la dicha su hija de una mulata, aunque el padre sea español; pero no por eso dexa de ser Zambita..."<sup>168</sup> Sin embargo, la documentación no permite saber cómo se comprueba la "acusación" de zamba hecha a la madre de Francisca. Solamente se encuentra un testimonio de la propia Francisca en la que amenaza con enjuiciar a los padres de Tapia por haber calumniado a la madre, cuando ella es *blanca*.

Un elemento que se repite con frecuencia en los testimonios de los testigos de este juicio, pero también en otros, es una forma lingüística que alude al conocimiento de las personas sobre el linaje, origen, etc. de las personas que dice: le consta y haber oído... ¿A qué alude ese haber oído? ¿El prestigio adquirido se transmite en el habla cotidiana? Es decir, el dar fe de algo no solo se basa en el conocimiento propio y probado, sino también en el *que dirán*, por tanto, se trata de formas de prueba basadas en el contacto cercano de los diferentes grupos y entornos: "... y que esto sabe por voz común..."; "... es que como vecino de dicha ciudad de Guayaquil conoce a la familia de los Campasanos quienes son tenidos y reputados por nobles limpios de toda mala raza... que en esta ciudad a oydo decir..."

En marzo de 1784, el comisario del Santo Oficio y vicario general del obispado en Quito *proveyó* que el matrimonio no puede llevarse a efecto porque las partes pueden hacer uso de su derecho sobre la desigualdad en el Fuero Real y ordena se informe a los curas para que no celebren éste.

La información contenida en el expediente no permite conocer cómo siguió la prueba de la desigualdad, solo se puede saber que para 1788, Custodio había muerto "de soldado en la Provincia de Maynas" y el padre solicita se le dé copia de información que había presentado para justificar la desigualdad de una "persona de baja extracción" con quien su hijo pretendía casarse. Parecería ser, por tanto, que no lograron casarse...

En 1786, Juan Antonio Pabon, vecino de la villa de Ibarra acude a la Real Audiencia de Quito solicitando se declare irracional el disenso presentado por su abuelo para que no contraiga

---

<sup>168</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 4.

matrimonio con Rosa Vitervo, aduciendo desigualdad de las partes. La acusación del abuelo es que la contrayente era hija de Francisca Balenzuela, india. Pero, en este caso, el novio no busca desvirtuar el origen de Rosa, sino que de acuerdo a la información de “mi genealogía como de la citada Rosa Vitervo”, se comprueba que Pabon fue bisnieto de india según unos testigos y mestiza según otros... y por tanto, se comprueba que el impedimento no tiene aplicación.<sup>169</sup> En este caso, el litigante aduce ser igual en la desigualdad, lo cual no le impide el matrimonio. El expediente no contiene información sobre la resolución final de la causa.

En 1790, el padre de doña María Ruiz – Juan Ruiz Ximenez- impedirá el matrimonio de su hija con Matías Mendes y Solar, natural del reino de Galicia, aduciendo desigualdad. A diferencia de otros litigios antes analizados, en este no hay alusión al “origen” del novio, y el alegato del padre se basa en supuestas expulsiones que Matías habría sido objeto de la ciudad de los Reyes y del pueblo de Guaranda conociendo que solo pueden ser desterrados “sino los vagos, y mal entretenidos y ambas clases de gentes son infames...” y por no ser “conocido por su calidad”. Es decir, en este litigio, en los alegatos del padre para presentar el disenso no hace alusión explícita a la necesidad de probar la desigualdad por vía de la reconstrucción genealógica, a los orígenes, menos aún a la limpieza de sangre... ¿Sabe Juan Ruiz que un alegato de este tono no es aplicable para un novio natural de Galicia? ¿Por qué no insiste en las categorías genealógicas? No solicita pruebas. Sin embargo, Matías Mendes, en su afán por revocar el impedimento, alega sobre su origen, aunque tampoco presente “pruebas” de ese origen genealógico. Más bien, presenta testigos, todos “naturales de los reinos de España”, varios funcionarios reales, entre los cuales unos afirman haber conocido a sus padres, otros que de oídas saben que los padres han sido conocidos por nobles y de buena conducta; afirman saber que es hijo legítimo, que es el primogénito y heredero de un mayorazgo: “Ha justificado mi parte cumplidamente ser un hombre de obligaciones, y desente nacimiento, por consiguiente he hecho ver, que de ninguna manera desmerece a Da. María Ruiz para casarse con ella. El mismo Dn. Juan Ruiz nada dice contra mi parte sobre linaje o desigualdad de sangre”.<sup>170</sup>

Parecería ser que frente a la debilidad del argumento de desigualdad del padre de María Ruiz, éste acusa a Matías de haber raptado a la hija y de haber cometido estupro; acusación que es rebatida por el acusado con el argumento de que él no raptó a María sino que fue ella quien

---

<sup>169</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 4, Expediente 7.

<sup>170</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 5, Expediente 7.

escapó de la casa de sus padres para evitar los maltratos e injurias de la que era objeto. El debate legal sobre la acusación de raptó es largo y uno de los argumentos centrales de Matías será que las leyes canónicas y las cédulas reales, incluida la Real Pragmática buscan defender la decisión de los hijos, en suma, que el espíritu de las leyes es el respeto a la libertad. Además, arguye que no puede ser raptó porque ya había esponsales y por tanto se consideraba que María ya era su esposa.<sup>171</sup>

Para el año 1792, fecha de los alegatos antes mencionados, María Ruiz había escapado nuevamente de su casa con Antonio Pastor con quien había huido hacia Barbacoas luego de haber robado joyas y dinero de la casa de sus padres.<sup>172</sup>

En 1793, Doña Josefa de Mesa, vecina de la villa de Ibarra, mujer de Ignacio Zuaires “en su orden y con su licencia”<sup>173</sup> comparece ante la Real Audiencia para presentar su disenso al matrimonio de su hija Catalina con Santiago Lugo, “un zambo atrevido hijo de una esclava barbero de oficio” quien se había dado modos de seducir y engañar a su hija, a tal punto que ella huyó de la casa y se habían presentado ante el cura para que los casase, pero el cura “manejándose con la cautela circunspeccion y prudencia a que es obligado en los tratados matrimoniales de los hijos de familia según las ultimas pragmáticas de S.M. y teniendo presente al mismo tiempo la desente y honesta condición de la muchacha y la muy ruin y abominable del mencionado Santiago”, no procedió y más bien llamó a la madre de Catalina y se la devolvió, mandándole “la castigara moderadamente”. Pero, al mismo tiempo, Santiago se había presentado frente al corregidor, de quien era su barbero, y luego de ello, el corregidor había acudido al cura para persuadirle de que efectuara el casamiento, quien se había negado alegando “la notoria desigualdad con el apoyo de las reales pragmáticas reales y los autos de visita en que los Illmos. Señores obispos han mandado a los curas no presenciar los matrimonios de los hijos de familias sin el consentimiento de sus padres”.<sup>174</sup>

La razón que da el cura para la negativa del matrimonio no tiene sustento en las leyes canónicas; una vez más, se trata de la aplicación de la norma de acuerdo con el entorno y con las relaciones al interior de la localidad.

---

<sup>171</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 5, Expediente 7.

<sup>172</sup> Sloan (2008) analiza casos de raptó en la ciudad de Oaxaca, en el siglo XIX y argumenta qué muchas veces los raptos eran arreglados entre la mujer y el supuesto raptor como una forma de escapar de la autoridad paterna o familiar.

<sup>173</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

<sup>174</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

Ahora bien, las partes debieron presentar los alegatos sobre “su naturaleza y nacimiento”, afirmando que Catalina era doncella, española “en cuja pòsesion se hallavan sus padres tenidos y reputados por tales notoriamente”, mientras que el Santiago era “sambo conocido por tal sin disputa, de oficio barbero que sus asendientes fueron esclavos que la desigualdad hera notable y que no hera regular se permitiese contrajesen matrimonio que solicitavan” y para probar esto se presentó un interrogatorio que fue respondido por cinco testigos que debían dar cuenta sobre las diferencias que permitían el disenso. Todos los cinco testigos afirman que Ignacio Suares y Josefa Mesa eran españoles, tenidos y reputados por tales y de buena conducta como también sus asendientes, así como que la bisabuela de Santiago Lugo, Rosa Oñate fue mulata esclava de Doña Maria Teresa Oñate y que esta tuvo dos hijas ilegítimas, Manuela y Rosa también esclavas de la misma doña Teresa, aunque algún testigo duda si Manuela fue hija de Rosa. En todo caso, Manuela fue liberta para casarse con N. Cifuentes y quienes fueron los padres de Santiago, por tanto, es hijo de mulata y vistos estos testimonios se declara a lugar el disenso presentado por los padres. Catalina es sacada del depósito en el que se encontraba y es entregada a sus padres y así mismo, se comunica al cura para que no celebre el matrimonio.

Pero también Santiago debe presentar su interrogatorio y sus testigos. El interrogatorio, de manera curiosa, va a preguntar a los testigos sobre el origen español de Santiago y, claro, para ello, es necesario reconstruir genológicamente los orígenes. Así, por ejemplo, la primera peregunta es si Santiago Lugo es nieto legítimo de Tomas Cifuentes, tenido por español, y Manuela Oñate. Todos los testigos afirman que así es. También afirman que Barbara Cifuentes, hija de Tomás, se casó con Victorio Lugo, reputado por español. Y, como ya se ha visto a lo largo de las causas anteriores, también es necesario demostrar que no existe tal desigualdad, haciendo descender la “calidad” de quien no accede al matrimonio. Para ello, Santiago pregunta a los testigos si Ignacio Suarez era hijo de padres no conocidos, si ha sido pulpero y nunca ha gozado de reputación de persona distinguida. Y también pregunta sobre la familia de Josefa Mesa: “Si conocen a los padres de Josefa Mesa, si estos han sido reputados por mulatos, asi por parte de los Mesas, como de los Yopez Bedon de que aunque el ha tenido a los padres de Josefa Mesa por españoles pero de voz común an sido tratados los mesas de mulatos”. Cada uno de los testigos responde de manera distinta, aunque la mayoría sostiene

que “se ha oído” que eran mulatos, uno de ellos afirma que el padre de Josefa, “tenía catadura de mulato”.<sup>175</sup>

Sin embargo, Santiago no acata la sentencia y la madre relata cómo se la llevó de su casa. Ella no sabe si este asalto es “por la osadía connatural y propia de los zambos o por la protección que esperaba tener en el Corregidor”. La búsqueda de la hija por parte de la madre y de un hermano de Catalina da con Santiago quien se encontraba borracho y es llevado a la cárcel. Pero, a la mañana siguiente, al conocer del caso el corregidor quien es encarcelado es el hermano y puesto en libertad Santiago. Frente a estas decisiones, la madre acude a la Real Audiencia para solicitar que sea ésta quien conozca la causa y decrete la excarcelación de su hijo e impida el matrimonio de su hija.

El testimonio que presenta el alcalde Olavarri sobre el caso es una fina muestra de la superposición de jurisdicciones y de cómo los corregidores y los alcaldes ejercían su autoridad de acuerdo con factores que no necesariamente tenían que ver con la legalidad y la justicia. El corregidor está a favor de Santiago Lugo y del matrimonio, mientras que el alcalde, según su testimonio, lo que ha hecho es cumplir lo mandado por la Real Audiencia. Sin embargo, el corregidor alega que fue quien conoció en primera instancia la causa y, por tanto, el alcalde no tiene jurisdicción sobre ella. Tanto así que el corregidor puso en libertad a Santiago Lugo y este huyó con Catarina Suarez y, supuestamente, el único que sabía del paradero de Catalina era el corregidor y quien debía responder sobre ella, “siendo digo de reparo, que respecto de no ser juez de apelación de mis determinaciones sea metido en usurpar a V.A. su superior autoridad pues solo V.A. debe aprobar o improbar mis determinaciones, como de los demás súbditos sulalternos y este corregidor quiere abrogarse una potestad y comprimir al vecindario de tal modo que se haia de hacer lo que el quiere...”<sup>176</sup> El alcalde reporta, por tanto, sobre la usurpación de sus decisiones frente a la Real Audiencia. El corregidor también se dirige ante la Real Audiencia para certificar que de acuerdo con lo mandado por la misma Real Audiencia es el indicado a conocer las causas matrimoniales y que fue él quien la conoció en primera instancia.

El corregidor, obviamente, da una versión distinta de los hechos y explica porqué apresó al hermano de Catalina, quien había agredido a Santiago Lugo y se lo había llevado a la cárcel sin tener autoridad alguna para hacerlo, pero sí el respaldo del alcalde. En todo caso, el

---

<sup>175</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

<sup>176</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

corregidor pide que “mande contener a este alcalde que aunque lo tiene declarado por loco, carecí de esta noticia al tiempo de su elección, hasta que después lo supe, por la instancia que promovio contra el Don Juaquin Reyes...”.

La madre de Catalina continúa con su apelación a la Real Audiencia pues su hija se halla huida de su casa y como Santiago ya ha sido liberado de la cárcel “se handa frizando con dicha mi hija” y pide que se lo encarcele a él y que a su hija se le recoja en el Recogimiento de Santa Marta o en el del Beaterio. Y, al mismo tiempo, Santiago alega que la sentencia de no dar licencia para el matrimonio nunca contó con su derecho a comparecer para su defensa de las razones que se expusieron para presentar el disenso; argumenta que la Real Pragmática contempla que las dos partes expongan sus motivos y que, por tanto, la decisión tomada por el alcalde es nula.

Frente a estas peticiones, se dictamina que Lugo sea apresado y que Catalina Suarez sea también llevada al Recogimiento de Santa Marta, decisión esta última que es apelada por Catalina quien afirma que debió salir de la casa de su madre por los constantes ultrajes a los que la sometía y por ello huyó a Quito y se hallaba en la casa de una señora de virtud y que el traslado a Santa Marta le es perjudicial “porque siendo una mujer pobre y forastera voy precisamente a perecer en dicho recogimiento pues no tendre quien me socorra aun con lo preciso para alimentarme” y, por tanto, pide se la mantenga en depósito en la casa de Doña Francisca Sandoval hasta que se dictamine sobre el disenso. Las autoridades de la Audiencia aceptan el pedido de Catalina.

La causa sigue. Santiago Lugo para probar que él no ha raptado o “sacado” a Catalina de su casa, afirma que él había solicitado matrimonio a Catalina y que ella lo había aceptado voluntariamente, “y en esta virtud, pasado algún tiempo, y viendo que me avia olvidado de ejecutarlo, avia dispuesto en mi ausencia retirarse de sus padres, y tomar su camino donde ella pudiere, y después reflexionando mi propuesta, tomo el medio de solisitarme saliéndose de su casa, ya de viaje para que si yo le admitía y cumplía con mi trato, ejecutarlo y sino marchar por donde quiera como es constante, notorio y publico, que yo no la e sacado de su casa por fuerza...”. ¿Cómo explicar que Santiago se había olvidado de contraer el matrimonio? ¿Se arrepintió? ¿Qué significa su afirmación para pensar cómo se daban las relaciones entre quienes querían contraer matrimonio? Y, por otra parte, da a entender que Catalina es quien quiere salir de la casa de sus padres y busca que el cumpla con su petición

de matrimonio. Y aún si no la cumple, según Santiago, Catalina está decidida a salir de su casa.

Santiago además protesta por el impedimento de sus padres y alude a las disposiciones de la Real Pragmática que no contemplan “la desigualdad de mi nacimiento, sin hacerse cargo de que la orden de su magestad previene que esta sea reparada quando tienen heredades de grado o haciendas y no teniendo dichos sus padres nada de esto, me parece regular el que si se verifica el matrimonio, me sacrifique a fin de darle a Catalina el trato correspondiente a su nacimiento...<sup>177</sup> Es decir, Santiago claramente está argumentando que no es un problema de “nacimiento”, sino de clase, de poseer bienes, de contar con haciendas, con heredades importantes.

Esta petición es presentada al corregidor de Ibarra, quien en respuesta dispone que el padre de Catalina, Ignacio Suarez en el plazo de tres días presente sus argumentos para no dar el consentimiento del matrimonio en cuestión y que si se pasara este plazo, la licencia la dara esa Real Justicia, pero además en la misma disposición “se previene al presente escribano no admita escritos a sujetos que no corresponde el Don, cuio tratamiento pertenece a personas de distinción que tienen acreditada nobleza para que no confunda la una con otra”. ¿A quién se refiere el corregidor? ¿Al padre de Catalina? Y si fuese así, está entonces asignándole un tratamiento y, por tanto, un lugar social.

Ignacio Suarez se presenta para argumentar sobre su disenso y quien sabe porqué se refiere a Santiago Lugo como Santiago Xaramillo... y expone nuevamente la osadía de Santiago de querer casarse con su hija, pero también de la firme decisión de ella de hacerlo, según él, bajo las influencias del novio. Osadía pues no toma en cuenta “la honestidad, recato y limpieza de sangre que por Divina Providencia se halla adornada del nacimiento que la naturaleza le ha dado de española limpia... que gozamos públicamente la reputación de tales españoles por nuestros accendientes y desendientes legítimos”.<sup>178</sup>

Mientras afirma la “españolidad” de su familia, debe demostrar la negritud de Santiago y repite aquello de ser bisnieto de una esclava, el “bajísimo nacimiento del sambahigo barbero”, “la vil línea y bajísima cuna del barbero Santiago” y que se opone “por la notoriedad y publicidad de ser sambo” e intenta reconstruir una genealogía de los antepasados esclavos de

---

<sup>177</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1; subrayado en el original.

<sup>178</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

Santiago y como adquirieron el apellido de sus amos con el fin de dejar claramente asentado el origen de Santiago, dando a entender que “sin duda alguna se habrá olvidado la naturaleza de etíope que quiere casarse con mi hija a todo pulso”... Este padre de Catalina se expresa de manera sumamente despectiva de Santiago, a quien pocas veces se refiere por su nombre, sino como el zambo barbero, atrevido, zambaigo y para quien pide castigos ejemplares por el atrevimiento y el delito de pretender casarse con su hija. Tan alevoso es el escrito presentado por Suarez que aún el alcalde que conoce la causa requiere que se proceda con moderación y secreto.

Catalina nuevamente aboga por su deseo de contraer matrimonio y ella explica porque no hay razón para la desigualdad pues sus padres no tienen “algún mayorazgo, título de Castilla o caudales pudiera hacer presente el inconveniente a la desigualdad, y no habiendo nada de esto en mi casa, sino muchas necesidades y vivir mimadre repudiada y separada de mi padre mucho tiempo hace”; es decir, Catalina también interpreta la desigualdad por los caudales, por títulos, por propiedades, una desigualdad socioeconómica. Y puesto que en su casa no cuenta con bienes, ella dice que este ha sido el motivo para que solicite con justa [ilegible] mi remedio tomando el estado de matrimonio con dicho Santiago Lugo, hombre christiano y [ilegible] con los que me a ofrecido servirme y auxiliarme”. Y, entonces, pide ser depositada hasta que la causa se resuelva.

La causa sigue su curso: un curso escabroso, folio tras folio se pide enviar lo actuado por el justicia mayor de la villa de Ibarra, se pide tomar testimonios de cómo fue agredido Santiago por los hermanos de Catalina; se discute sobre la jurisdicción del alcalde de primer voto en contra del corregidor. Se pide copia de los autos, se apela a la nulidad de la sentencia por no haber sido convocada la parte contraria... Es decir, una muestra clara de cómo procedía la administración de justicia: cada una de las personas involucradas encuentra en los procedimientos o en la misma legislación escrita algún resquicio que le permita entorpecer, demorar, alegar, disputar por su interés. Uno de los alegatos del procurador de Josefa Meza, madre de Catalina es un patrón claro de cómo se podía argumentar frente a los jueces: dado que uno de los argumentos de Lugo es que se sentenció la causa sin haber sido notificado y sin habersele dado oportunidad de presentar su alegato o defensa, el procurador de Meza reconoce que en la Real Pragmática se establece que se debe oír a los dos partes, “ella, aunque dice que se le oyga a las partes igualmente previene que solo se puede dar certificación del auto favorable o adverso pero no de las objeciones y excepciones que propusiesen las partes

para evitar difamaciones de personas o familias y sea puramente extrajudicial e informativo semejante proceso... que cada una por si pueda producir lo que le combenga, no lo hizo como mi parte Santiago, imputese a el la culpa de lo que dexó de hacer y no al Juez”.<sup>179</sup> Y también este alegato da cuenta de cómo supuestamente se podían dejar de observar ciertos procedimientos según la Ley Real de Castilla “que manda que aun en los juicios ordinarios faltando algunas solemnidades de sustanciación pueda determinar definitivamente atenta veritate inspecta”. El alegato tiene el fin de que se ratifique la racionalidad del disenso en la Real Audiencia y no en la jurisdicción de Ibarra pues se supone que Santiago Lugo tiene el favor del corregidor por ser su barbero. Además, pide que se sancione a Catalina “por la ligereza y liviandad con que ha procedido, se le encierre en el monasterio de la villa por dos años y a Santiago condenarlo con costas procesales y personales por “la altivez y desvergüenza de haber sugerido a una muchacha doncella...”.

Catalina es vigilada y a pesar de que se encuentra depositada en la casa de un presbítero, se solicita que se la encierre en otro lugar de depósito puesto que donde vive también habita la tía de Santiago y que él permanentemente la sigue seduciendo y teniendo contacto con ella. En consecuencia, se dispone que sea llevada a la casa de una persona designada por su madre, pero allí no es recibida aduciendo que la señora no tiene tiempo de cuidarla y entonces es llevada al recogimiento de Santa Marta. Pero Catalina protesta por este encierro donde, según afirma, padece de malos tratos y de falta de medios con los cuales subsistir y pide sea devuelta a la casa de doña Francisca Sandoval. Pedido que es negado y solo se ordena a su madre que le provea de los medios para su subsistencia. Sin embargo, Catalina no quiere recibir el dinero de su madre, que no necesita de su auxilio y socorro y respondiendo con “producciones irreverentes y llenas de insolencia y soberbia”, ante lo cual la madre pide “se digne proveer lo que convenga para contener la soberbia de la hija de mi parte”. Catalina se dibuja como una mujer de 18 años que desafía la autoridad de su padre, de su madre y de sus hermanos. Ella solo quiere mantenerse fuera del alcance de su influencia y lograr el veredicto a su favor y poder casarse con Santiago.

Pero, vaya sorpresa, al poco tiempo, al mes de esta demostración de soberbia y defensa de su elección, Catalina “se arrepiente” de su matrimonio: ¿cuál es el motivo? Según el escrito presentado, ella declara que “he llegado a entender que en el acto de la relación que ayer se hizo expuso el abogado de Santiago Lugo por escrito y de palabra que por parte de madre

---

<sup>179</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

heramos iguales siendo así que la casta de mulato y esclavo que por naturaleza tiene, nunca se a encontrado desde su origen en mi sangre por esa liña”, y que esto le ha sido muy doloroso y que retira su consentimiento dado al matrimonio debido a las “seducciones, caricias y alagos” pero que también ha sabido que Santiago se jacta de que ella le ha solicitado el matrimonio y hasta le ha rogado y que por todo esto se retracta de su consentimiento. Entonces solicita que se le libre de estar en el recogimiento de Santa Marta y pasar a vivir en la casa de una prima suya mientras a sus padres se les pasa el “justo enojo que confieso desde luego las pesadumbres que por mí han recibido de lo que me arrepiento una y mil veces con mejor acuerdo de lo mal que hice por las seducciones del mulato y otros...” por lo cual pide que Santiago sea sancionado con las costas de la causa y además que esta petición la hace sin presión de nadie. Se manda entonces que se pase al recogimiento de Santa Marta a tomar testimonio a Catalina sobre si su contenido es conforme a su petición y que de ello también se de noticia a Santiago Lugo.

Como se podía suponer, no fue Catalina quien presentó la petición anterior. Cuando fue el escribano a tomar testimonio, ella le dijo que el escrito no era suyo sino de una pariente suya, Micaela Meza, que le pidió desistiese del matrimonio y quería casarla con un soldado, a lo cual ella no accedió, quien la amenazó con poner el escrito anterior. Santiago pide que Micaela Meza sea sancionada por haber tomado el nombre de Catalina y porque este trámite solo impide que se siga la causa como debe ser.

Por otra parte, el procurador de Josefa Meza insiste en que la causa debe ser sentenciada prontamente de acuerdo con lo estipulado en la Real Pragmática y acusando a Santiago de demorarla porque no tiene testigos que puedan afirmar la igualdad entre la pareja y buscando llevar la causa a la jurisdicción del corregidor de Ibarra quien se supone está a su favor y lo defenderá y conseguirá testigos propicios a su causa.

Luego de este tortuoso camino, este ir y venir de alegatos, trámites, apelaciones, peticiones falsas, la causa es remitida a la villa de Ibarra para que allí el alcalde de segundo voto interrogue a los testigos de parte de Santiago Lugo. Las preguntas presentadas por Santiago buscan testimoniar que no tiene orígenes negros ni mulatos, sino más bien españoles. Así, una de las preguntas es si el testigo sabe y conoce que Santiago es nieto de Tomás Cifuentes tenido por español, al igual que su padre Victorio Lugo; así mismo, las preguntas buscan ubicar a la familia de Catalina y dar cuenta de que la familia de la madre también tiene orígenes mulatos y que el padre solo ha sido un pulpero y que nunca ha tenido reputación de

persona distinguida. Uno de los testigos, por ejemplo, afirma que conoció a los padres de Josefa Meza, y “aunque el testigo los ha tenido por españoles, pero de voz común han sido tratados los Mezas de mulatos, ignorando el testigo por cuia parte padezcan de esta nota”.<sup>180</sup>

Esta afirmación permite imaginar que las líneas clasificatorias son borrosas, son maleables y son, por supuesto, objeto de contienda. Es decir, mientras el testigo los ha tenido por españoles, la voz común los ha tratado de mulatos. ¿Qué definía la clasificación? ¿Por qué este testigo los tenía por españoles y la voz común por mulatos? Las mismas personas son españolas y mulatas, y la clasificación dependía de las relaciones, o de que cada uno ocupara su lugar. Quien sabe si Santiago no sería mulato sino se hubiese atrevido a intentar casarse con Catalina. ¿Qué activaba la clasificación para unos y otros?

Otro testigo, en cambio, afirma que no ha oído ni sabido que los padres de Josefa Meza hayan sido tenidos por mulatos, ni los Meza ni los Yepes, es decir, la abuela materna de Catalina. Otro, por su parte, testimonia que ha oído vulgarmente decir que los Meza son mulatos, pero que no tiene prueba de ello y que más bien conoce que Antonio Meza tuvo tres matrimonios y no sabe de cual de ellos “padecen los Meza de esta macula de mulatos”. Y así, testigo a testigo van certificando los antecedentes españoles de Lugo y ser hijo legítimo y la calidad de mulatos de los Meza y de los Yepes. Uno de ellos cuenta que algún tiempo atrás hubo un pleito entre los Meza y los Casar “porque se habían dado el tratamiento de zambas”, pero que no sabe cuál fue el desenlace del pleito. Un testigo más, de alrededor de ochenta años al ser preguntado sobre la familia de los Meza dice que ha oído comúnmente en público y en secreto que los Mezas son mulatos tenidos y reputados por tales, y por lo que hace a los Yepes, los unos son conocidos de nobles distinguidos y otros de españoles limpios, que conocio a Antonio de Meza padre que fue de Josefa Meza y según su catadura hera de mulato”.<sup>181</sup>

La pregunta que genera esta expresión es cómo las formas prácticas de la vida cotidiana estaban acomodadas a ciertas maneras de clasificación. Su catadura hera de mulato se refiere ¿al color?, ¿a la fisonomía? ¿a los rasgos? Preguntas que serían extrañas para quien se expresa con esos términos pues él sabe que quien lo escucha y quien lo leerá comprende qué significa y a qué se refiere con catadura de mulato.

---

<sup>180</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

<sup>181</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

Estos testimonios permiten al procurador de Lugo pedir que se declare irracional el disenso presentado por Josefa Meza alegando que si su parte es acusado de ser barbero, el padre de Catalina ha sido pulpero, es decir oficios de igual clase y con respecto a la genealogía que los Meza han sido mulatos y que no se conoce quien fue el padre de Ignacio Suarez, padre de Catalina, mientras que el abuelo y padre de Lugo han sido tenidos por españoles, por tanto, “sino es mejor que Catalina Suares es igual y no está comprendida en la prohibición de la Real Pragmática, así por la clase de una y otra familia, que no quiere se entienda la prohibición se casarse con desigual en los de la clase de la presente o quando no sean de ella, son iguales, de modo que su matrimonio no ofende gravemente a la familia o perjudica al estado”.

Como se puede notar, el requerimiento del procurador de Lugo combina las clasificaciones de raza y clase. En cuanto a la clase, son iguales. En relación con la raza, el procurador insiste en reconstruir la genealogía de Lugo y para ello argumenta que tanto el abuelo como el padre de Lugo fueron españoles, pero su bisabuela sí fue mulata esclava de doña Teresa Oñate. Sin embargo, arguye el procurador que “los hijos legítimos y aun los que no son de dañado y punible ayuntamiento siguen la naturaleza del padre: con que contando que Tomas Cifuentes su abuelo fue español su madre Barbara Cifuentes fue ya de esta naturaleza y Victorio Lugo, padre de mi parte caso con una que no era de baja esfera que se dice, igual a Ignacio Suares cuya naturaleza se ignora...”. Por tanto, Catalina y Santiago son iguales por la raza y por la clase, ambos con antecedentes mulatos y ambos dedicados a oficios viles, como son el de pulpero y de barbero, de acuerdo a la Ley Real de Castilla. “Son pues todos de ínfima clase. Y no comprende la disposición de la Real Pragmática que exceptua a los mulatos, negros y gente de ínfima clase, quando estuviesen colocados por tales en la estimación pública”.

El procurador usa la Real Pragmática, la pone en acción develando lo que está en juego: ¿quién define la desigualdad? ¿La estimación pública? La vaguedad de las categorías definidas en la Pragmática para sustentar la desigualdad genera que se ponga en juego las categorías de clasificación de la vida cotidiana, de las formas de hacer del día a día, de cómo se van construyendo las diferencias y las desigualdades en el quehacer y en las relaciones cotidianas.

Por su parte, el procurador de Josefa Meza argumentará cómo este matrimonio de realizarse “ofende gravemente al honor de la familia de mi parte, como también perjudica al estado” y tratará de probar estos dos puntos. Sobre el deshonor que representaría para la familia, insiste

en que los padres de Catalina han sido tenidos y reputados por españoles “limpios de toda mala raza y casta como también de buena conducta”, mientras que Lugo es descendiente de esclava, su bisabuela habría sido esclava y también su abuela. Un alegato constante a lo largo de toda la querrela. Sin embargo, en su alegato, primero, señala que Lugo no niega su ascendencia mulata y, segundo, que ante los testimonios de los testigos que afirman que los Meza también son mulatos, él desacreditará esas versiones pero que de todos modos ninguno ha declarado que hayan sido esclavos, “con que aunque fuera cierto aquello, siempre habría desigualdad hablando propiamente por notable diferencia que el derecho civil conforme con el Real pone entre unos y otros”;<sup>182</sup> es decir, está abriendo la posibilidad de que ciertamente hubiese rastros de negritud en la familia de Catalina, la diferencia sería ahora que no fueron esclavos.

A continuación arremete contra los testigos preentados por Santiago, a quienes acusa de dar testimonio sin prueba, y específicamente se refiere a que algunos dicen que no les consta pero que vulgarmente se ha conocido que los Meza eran mulatos, afirmaciones que para este procurador no son válidas según derecho: “... los testimonios de oydas nada prueban porque no prestan al ascenso toda la firmeza, que debe tener una prueba concluyente y jurídica, además de que el testigo que no da razón de un dicho nada prueba según derecho” y más bien adjudica que esto se debe a “que en la Villa ha habido varias malas lenguas que han tirado a denigrar esta familia” y que varios de ellos debido a su “pobreza y mansedumbre” no han reaccionado a estas injurias pero que otros sí y para ello presenta como prueba una querrela seguida por una sobrina de Josefa Meza contra Doña Xaviera Guzmán “por haberse atrevido en una cólera denominar de zamba a mi parte y a sus hermanas” y que de acuerdo a la sentencia definitiva de esta causa se declara “no aver provado aquella la raza de zamba, ni de mulata que imputó a esta sobrina de mi parte, declararandola igualmente libre dicha nota y amparándola en la quasi posesión de su condición libre de la raza de zamba y mulata”. Por tanto, este juicio es la muestra clara de que la familia de los Meza queda “limpia” y desacredita las versiones de los testigos que se han referido a los rumores, al conocimiento vulgar, al “se sabe comúnmente”. Este procurador reclama pruebas concretas y una de ellas es el juicio antes anotado.

El padre de Catalina también debe ser defendido y legitimado su origen y su oficio. Sobre su origen, nuevamente, el procurador afirma que es descendiente de buena familia, tenida por

---

<sup>182</sup> ANE, Matrimoniales, Caja 6, Expediente 1.

española, aunque parecería ser que si fue hijo ilegítimo. Sin embargo, la defensa de haber sido pulpero es llamativa: “el oficio de pulpero que se le supone ejercicio en nada se hace rebajar la buena sangre que eredo de sus padres es evidente; por que aunque el oficio es malo pero no lo es su ejercicio, que este se toma o por pura necesidad o por que la suerte no le brinda otro modo de vivir al sujeto que lo ejerce... pero ya habiéndolo dexado ya en nada le obsta su nacimiento pues aunque este en actual ejercicio estuvo como un espejo empañado pero luego que lo dexó quedó ya terzo”. Se podría pensar que el procurador debe justificar cómo alguien descendiente de españoles es pulpero, como que la raza no cuadra con la clase y, por tanto, es necesario defender al pulpero, aunque no así al oficio; se trataría más o menos de mala suerte de un español no haber encontrado mejor oficio, más aún cuando en líneas anteriores había establecido que la familia de Ignacio Suares había desempeñado cargos de alcaldes ordinarios y regidores.

La misma combinación de clasificaciones de raza y clase destila en los argumentos del procurador para probar la desigualdad de Santiago Lugo: todos mulatos, abuelo y padre, pero además herreros, barbero, zapateros y sastres; todos estos oficios denostados y solamente ejercidos por gente de baja calidad. Pero, como entre esos “oficios viles” puede haber el de pulpero, este procurador insiste en la legitimación del padre de Catalina y para ello, a más de lo que ya se ha analizado, va a insistir en la condición de hidalgo: “Siendo cierto todo esto y mucho mas que el pobre si es de buen linaje no pierde su calidad pues le basta el descender de quien tiene algo; por que la hidalguía no procede del mismo hidalgo sino del primero de su familia escogido para ser tal según una Ley de partida, es consiguiente que siendo heredera esta, aun que el marido de mi parte hubiese exercido de pulpero por su pobreza en nada rebajava de su calidad”. Ignacio, entonces, es español, hidalgo, pobre, pulpero. Por tanto, la desigualdad se debe probar por el linaje, no por el oficio porque siendo así, Lugo no sería un desigual. Y esta es la insistencia en el argumento del procurador, la ascendencia racial de Lugo: la esclavitud de sus antepasadas y, de todas maneras, su oficio de barbero y de herrero de su padre: “Quando es capaz de sacudirse de la casta de mulato, no digo estando tan cerca de ella, pues que no dista tres generaciones, pero aun quando la viese tan distante que no la pudiese alcanzar con la sutileza de un telescopio por ser cierto que dicha mezcla nunca se pierde, sucediendo lo contrario con la calidad de indio; y por tanto aun dice el adagio vulgar, que mas quiero de indio que no de mulato”.

Estas declaraciones del procurador de Josefa Meza parecen estar generadas por un claro temor: es tan sutil la diferencia entre Catalina y Santiago que es necesario probar la profunda desigualdad. Es el temor a la cercanía, a que la desigualdad no sea tan obvia lo que provoca que sea necesario emprender en una campaña hostil y deslegitimadora del otro. La clase no permite la desigualdad, parecería ser que ambas familias son pobres, por tanto, se debe acudir a la clasificación de raza, de casta, de mulato, de zambo para impugnar el matrimonio.

Estos son los argumentos sobre cómo el matrimonio significaría el deshonor de la familia, familia de alcaldes, regidores, procuradores generales, curas, vicarios y prebendados regulares, es decir, de gente de calidad, se mezclaría con mulatos, esclavos, herreros, zapateros y sastres. Pero, también el procurador quiere exponer porqué este matrimonio afecta al estado. Según él, si bien en lo espiritual “toda sangre es de un color, y solo es noble es virtuoso; pero en lo temporal la igualdad de sujetos motiva quietud y evita enemistades entre los parientes y no menos perjudica al estado por que las proles de este matrimonio no podrán obtener, ni en lo secular, ni eclesiástico ningún oficio ni empleo y desde luego seguiran los que han exercido”. ¿Cuál es la relación entre el oficio y el estado? O, se trata más bien de que un matrimonio así genera fricciones al interior del medio social, de las relaciones cotidianas de una villa, remueve las clasificaciones del día a día y desafía las diferencias construidas en la interacción permanente.

El caso está a punto de resolverse y la Real Audiencia remite el expediente al fiscal, quien luego de examinar el caso responde que no hay razón para el disenso pues Ignacio Suares es hijo ilegítimo, Josefa Meza “es de una gente o casta que por voz común ha sido reputada por de mulatos”; Santiago Lugo es hijo legítimo, descendiente de mulata... todo lo cual “le parece al fiscal que los litigantes de este matrimonio son unas gentes entre las cuales no se consive notable desigualdad que acredite racional el disenso” porque esta alianza no produciría ni infamia ni inconveniente alguno para el estado puesto que debido a las pruebas presentadas “en orden al origen ambos son de infima plebe o gentes de castas. Por el ejercicio tampoco hay desigualdad entre el del barbero y pulpero, y asi no parece la racionalidad del disenso” ya que la Real Pragmática establece que solo es posible negar el consentimiento de los padres cuando hay una lesión grave en el honor de la familia o perjuicio del estado. Para el fiscal este caso no produce ni lo uno ni lo otro. Más aún, el fiscal es claro en señalar que la Pragmática para ser aplicada en América dispone que esta no rige para las gentes de castas, sino para quienes están empleados el Real Servivio, en la milicia y para sus “buenas generaciones”.

Este fiscal, al mismo tiempo, toma en cuenta a Catalina: reconoce que se ha mantenido en su decisión a pesar de la oposición de sus parientes, de las argucias de las que se valieron llegando aún a presentar una falsa retractación de su deseo de casarse con Lugo y “de todo se concluye que de impedirse el matrimonio de esta mujer por sus circunstancias queda expuesta a una prostitución infame que no trae ventajas al estado, ni hace honor a su familia” y que más bien el matrimonio aliviará las desventajas de la infamia “deviendose reputar este caso por uno de los comprendidos en el N. 12 de la Pragmática en que aun con las familias de distinción y nobleza no puede impedirse el matrimonio desigual”. Por tanto, recomienda declarar irracional el disenso de Ignacio Suares. Sin embargo, la Real Audiencia omite esta recomendación y más bien corrobora la sentencia primera dada por el alcalde de primer voto de Ibarra, es decir, declarar racional el disenso y, en consecuencia, no celebrarse el matrimonio. La causa termina con la petición de que la hija sea entregada a la madre para llevársela a Ibarra.

Este final de la historia de Santiago y Catalina evidencia la discrecionalidad de las decisiones judiciales. ¿Cuáles son las razones para ratificar la primera sentencia? El expediente no lo explica, porque quienes toman la decisión no lo hacen, solo resuelven ratificar el acuerdo anterior. Sin más, sin explicaciones y sin razones.

No se puede saber el final de esta pareja, pero este expediente, como los otros, permiten ver como operan las clasificaciones de clase y de raza y cómo estas son permanentemente negociadas, definidas, apeladas y cuestionadas. Así mismo, esta querrela permite ver cómo se va generando la necesidad de construir una genealogía para legitimar la descendencia española, un marcador que se vuelve central para comprobar la desigualdad; las dos partes involucradas en este juicio buscan demostrar que tienen antecedentes españoles.

En este juicio también se pone en escena la demarcación de la clase a través de los oficios. Ninguno de los litigantes pertenece a la elite, se dedican a “oficios viles” y ello los iguala, por tanto, es necesario construir la desigualdad aludiendo a la casta, al género de gentes, a la limpieza de sangre y también a la condición de hijo legítimo o ilegítimo.

En este caso, ciertamente, se hace alusión al honor, al honor de la familia, como un argumento coyuntural, de uso situacional para construir la supuesta desigualdad de las familias en litigio, tal y como lo propone Poska (1996, 1998) para el caso de Galicia. No se trata de una categoría en sí mismo, sino que se construye combinado con la calidad, la casta y el estatus.

### 3. Conclusiones

Los juicios antes expuestos permiten analizar cómo se construyen las relaciones de diferencia y de desigualdad entre hombres y mujeres, entre *castas*, *razas*, entre *clases* y *calidades* y cómo en esta construcción intervienen los sujetos y también las instituciones.

La base legal para el inicio de los juicios, como hemos visto, es la Real Pragmática de 1776 que buscó legislar sobre el consentimiento de los padres para el matrimonio de los hijos e hijas menores de 25 años, con el fin de evitar las funestas consecuencias de matrimonios desiguales; esta Real Pragmática debió ser adaptada para su aplicación en las Indias mediante Real Cédula de 1778. Ninguno de estos cuerpos normativos establece qué se entiende por desigualdad. Sin embargo, en los alegatos del juicio, de cualquiera de las dos partes, éstos tendrán, en especial, alusiones a las desigualdades *raciales*. Una lectura inicial permitiría llegar a esta conclusión. Sin embargo, como afirman Fisher y O'Hara (2009b, 7) "Should these legal abstractions and formulations about phenotype and descent be understood as the expressions of a "racial" ideology, or something quite different? Or... did historical actors understand the differences between themselves and others as something akin to modern-day notions of race?". Más allá de que en los documentos de los juicios se utilice la palabra raza con escasa frecuencia, los relatos ahí contenidos permiten ensayar una lectura diferente: las desigualdades que se disputan se construyen en la práctica y cotidianamente sobre la base de un conjunto de elementos que combinan tanto las discursivamente establecidas (leyes, instituciones), como las relaciones sociales del día a día entre los actores y con el entorno socio-político y económico; la diferencia, que implica siempre relaciones de poder, se construye más bien como identidad, acogiendo la propuesta de Fisher y O'Hara (2009b, 8).

Efectivamente, los distintos discursos que se despliegan a lo largo de los juicios buscan comprobar la "desigualdad" o cuestionarla por medio de códigos que combinan un status de inferioridad, de desigualdad de acuerdo a un sistema clasificatorio socio-racial (Schwaller 2010), pero también económico y de género: la relación de amistad aludida en algunos pasajes del juicio de Valdivieso contra Jaramillo, de éste con el corregidor y la afirmación de que se encuentra en sus "asiendas" o, el "manejo de bienes" al que alude Villao da cuenta de que las *calidades* de "mestizo", "sambaygo" o "indio mitayo" no relega a los sujetos al fondo de ese sistema clasificatorio frente a una supuesta nobleza del origen de Valdivieso o de la cacical familia de Guale. Como hemos visto la identidad de los personajes se va construyendo a lo largo de los juicios: de mestizo con orígenes indios a dueño de haciendas, de indios

caciques a comunes; de indios, sambaygos a mestizos; de hija natural a hija de caciques; de madre india hechicera a pariente de los apelantes; de hija de español y madre blanca a mulata y de mala conducta, de hijo de español y esclava, de abuela liberta a mulata...

La definición móvil de estas categorías tiene relación con lo que propone Schwaller en el sentido de que ya que la Corona española nunca buscó definir los términos socio-raciales o definir legalmente una jerarquía específica de categorías, cada una de estas era negociada y definida por valores y creencias culturales y sociales. Por otra parte, en vista de la ausencia de política real al respecto, la definición de estas categorías y las políticas relacionadas con los individuos involucrados se realizaba localmente, es decir, al interior de las instituciones reales en América y dependientes de sus autoridades (2010, 114). Este argumento de Schwaller refuerza el de otros autores en relación con el carácter descentralizado de la corona española.

Por otra parte, Schwaller (2010) analiza cómo se creó esta categoría de la diferencia: la de mestizo. Una categoría que entra en el lenguaje colonial temprano, como una forma de nombrar a los descendientes de ibéricos e indias. Sin embargo, la primera forma de referirse a esta descendencia fue como hijos de españoles e indias, una que busca evitar ser despectivo con esta población y, en consecuencia, aún no era necesaria la creación de una diferencia categórica. Por el contrario, durante las décadas primeras de siglo 16, la Corona busca proteger y legislar sobre esta población, la cual empieza a ser denominada mestiza. Sin embargo, para las décadas finales del siglo, los privilegios dados a esa primera generación de mestizos se restringen y según Schwaller, empiezan a formar parte del “género de gentes”, y se promulga una serie de cédulas restringiendo que puedan ser escribanos, o que puedan tener responsabilidades sobre los indios nativos y tampoco que puedan ser sacerdotes y de esta manera, se consolida la categoría de mestizo como socialmente dañino (2010, 136). Es posible, por tanto, comprender que una categoría tal como la de mestizo sea en uno de los juicios sinónimo de desigualdad, y en otro, una a la que se apela para fundamentar igualdad.

El análisis de los juicios antes presentado más bien llevaría a pensar que hacia finales del siglo XVIII ya se había consolidado un proceso de mestizaje inter-categorico el cual se inició desde la llegada misma de los ibéricos a América. Por tanto, más bien se podía pensar que para fines del siglo XVIII, la Real Pragmática no buscó impedir un proceso de mestizaje ya consolidado, sino más que éste podría haber significado que las categorías antes claramente definidas se hayan ido difuminando (español, indio, negro, mestizo) y, por tanto, se hace necesario aludir a los ancestros para demostrar la desigualdad y vincular este origen con la

clase, por medio de los oficios, por ejemplo. Es decir, que se hizo necesario, en términos de Schwaller, acudir a un lenguaje de la diferencia que dé cuenta del proceso social y cultural. En todo caso, también en el análisis precedente se nota que se ha producido un proceso de acumulación por parte de ese amplio grupo que se podría calificar de mestizo: en los dos juicios analizados, los novios –acusados de desiguales- poseen un cierto status socioeconómico, más bien se trata de un grupo ascendente.

Por otra parte, las mujeres son las protagonistas en estos juicios, Baltazara, Mariana, a quienes se les da consentimiento para el matrimonio en una primera instancia y luego éste es suspendido por intervención de los parientes en un caso y del protector en el otro; también Francisca quien, según las reglas eclesiales, de la palabra a futuro, contrae compromiso de matrimonio el cual es luego rebatido por los padres de su pretendido esposo. Catalina que huye de la casa de sus padres con el ánimo de encontrar como casarse con Santiago. ¿Qué nos dicen estos juicios sobre las relaciones entre hombres y mujeres? Se trata es de analizar cómo la dominación se articulaba en un contexto político legal cambiante y, en consecuencia, mirar las relaciones de género como un fenómeno histórico, social y culturalmente construido; perspectiva que se opone a la tendencia a usar el patriarcado como una metacategoría que explicaba esta dominación sin consideraciones de tiempo y de lugar (Black 2010, 9). Este planteamiento sobre las relaciones de género permite inscribir, como lo plantea el autor, estas relaciones en un contexto más amplio: las estructuras culturales fruto del sistema legal hispánico basado en la consuetudinariedad y en los fueros “and governed by unspoken rules that were *shared across* gender, ethnicity, jurisdiction and caste” (Black 2010, 11). Es, en este contexto, en que se debe analizar la dominación masculina en la época colonial pues ello permite rastrear las formas cambiantes que adopta esa dominación, cómo opera, y especialmente, cómo involucra a los actores de todo el sistema social, económico, político, jurisdiccional. Como se ha visto, especialmente en el caso de Baltazara de Valdivieso, ella apela a esas redes: obedece bajo presión pero al mismo tiempo apela a otras salidas: perder la herencia pero cumplir con su decisión; Mariana también da cuenta de su situación de desamparo y abandono... a pesar de que finalmente, ella gana el juicio. Francisca defiende su conducta basada en la práctica eclesial, sabe que, en principio, estas leyes podían darle la razón. Y, María Ruiz, no solo que escapa de la casa de sus padres y de los monasterios varias veces, ella escribe notas a su novio, le pide que la saque de la casa de sus padres; y luego de dos años de litigio en que no logra el consentimiento para el matrimonio, se la vuelve a encontrar en los archivos como parte de un litigio en que se le acusa de complicidad en el

robo de joyas y dinero y de raptó a quien luego se nombra como su esposo. Catalina también huye de la casa de sus padres y se mantiene en depósito por cerca de un año, hasta que finalmente pierde el juicio y, según disposiciones judiciales, debería volver a su casa.

Por otro lado, las acusaciones de hechicería y curandería que se hacen a las abuelas de Jaramillo y Villao respectivamente parecen no surtir el efecto deseado que es el de demostrar la “desigualdad”. Como lo afirma Osorio (2008, 127) para el caso de Lima y de los testimonios de las mujeres frente a la Extirpación, términos como magia y hechicería hacían referencia a asuntos cotidianos de la vida doméstica, a las formas en que las mujeres “of all castes routinely attempted to control –and sometimes change- their world of relationships”. Si en la Lima imperial coexistían las prácticas de santidad con las de la hechicería, se puede suponer que lo mismo ocurría en medios rurales quiteños donde las mujeres estarían a cargo de resolver no solo los asuntos de las relaciones afectivas, sino también de salud, tanto de hombres como de mujeres.

Otro elemento por resaltar es aquella aseveración sobre “la indiferencia con que los miran los indios del pueblo de Colonche” a los caciques. Este juicio se entabla a inicios del siglo XIX, a pocos años de que se produzcan las primeras declaraciones independentistas, por tanto, esta frase estaría dando cuenta de un proceso de deterioro de la institución cacical. Como ya lo ha señalado Cañeque (2001), la colonia vio distintos tiempos y en ese sentido, la institución cacical cumplió diferentes funciones de acuerdo a cómo se construía el tiempo colonial: a partir de las reformas borbónicas, la función cacical pierde su sentido, ya no juega ese papel de bisagra entre las dos sociedades porque el proyecto colonial ya no busca una gobernabilidad a través de los fueros y distinciones sino que se construye como un proyecto de igualación de las poblaciones; ya no requiere de “intermediarios”, sino que intentará una administración más directa. Como lo señala Thomson (2006), para el siglo XVIII la figura y función del cacique se había modificado, ya no es mediador y más bien se vincula a los intereses españoles y sobre todo a los corregidores; es decir se deslegitima la autoridad del cacique y por tanto, la “destrucción de cacicazgo es lo que erosiona los pactos y tratos paternales” (Thomson 2006, 166), fundamentales en las estrategias de resistencia adaptativa de las comunidades y en consecuencia, como las estructuras tradicionales étnico-políticas son debilitadas, el poder reside en el “común” que es el que se rebela y opone a las medidas y políticas opresivas. En este sentido, el defensor de Villao puede deslegitimar la argumentación de la nobleza cacical, ésta ya no tiene fundamento práctico.

En fin, los expedientes analizados no permiten conocer siempre el desenlace final de las tramas, sin embargo sí permiten ver cómo estas se desarrollan; cómo sus personajes van desplegando un campo discursivo que comparten y que hace inteligible sus argumentos; cómo, además, estos personajes, gracias a la descripción que hace cada uno del otro, van mudando de identidades: la hija natural, hija de caciques, a una india del común; el nieto de india, un mestizo próspero; la zambita, hija de español; el sambaygo es un mestizo con bienes... el cura y el protector no son los representantes de un poder patriarcal.

Así mismo, los expedientes analizados no permiten trazar de manera tan clara la pérdida de jurisdicción eclesial sobre la elección matrimonial a partir de la Real Pragmática, tal y como lo plantea Seed (1988). Más bien, quedaría en evidencia que al no definirse desigualdad en esta ley, se deja margen a que los casos se diriman en un juego de múltiples jurisdicciones, pero además a que estén en juego distintos principios a los que aluden las leyes eclesiales y las civiles; es decir, es evidente una pugna entre el libre albedrío como principio de la elección matrimonial, el cual inspira a las leyes sobre el matrimonio, y el principio de la autoridad paterna como la dirimente en el caso de la elección matrimonial.

## Conclusiones

### La Iglesia, el estado y el patriarcado

En septiembre de 1700, el capitán don Joseph Caballero Ataide presenta un recurso en las cortes de la Real Audiencia de Quito pidiendo que les sean restituidas sus dos hijas, de once y seis años, que su esposa, María de Pino Argote se ha llevado al convento donde se ha depositado luego de pedir la nulidad del matrimonio ante los tribunales eclesiásticos. El expediente no permite conocer la causa por la que María pide la nulidad del matrimonio; solamente el pleito por la custodia de las hijas en el que tanto el padre como la madre argumentan sobre su derecho a la patria potestad de las hijas. El expediente tampoco permite saber cual es la resolución final. Y, seguramente la causa para no acceder a la información sobre la causa de la anulación y la resolución de la custodia es el argumento que presenta María para no devolver a las hijas: que Joseph ha presentado su demanda en las cortes civiles cuando la causa se ha iniciado en las cortes eclesiásticas y, por tanto, él debe acudir a esa corte y no a otra y peor aún, acudir a ambas: “El fiscal nombrado a la vista que se le ha dado= Dice que es corriente que el juez eclesiástico a quien pertenece el conocimiento de la separación o nulidad del matrimonio lo es competente y legítimo de todo lo accesorio y pendiente y que habiendo prevenido el de la restitución de las hijas que demanda en esta real audiencia Don Joseph Caballero a su pedimento como consta de los autos debe este juicio terminarse en el juzgando donde le principio y hallándose fue en un mismo día en esta Real audiencia y ante el juez eclesiástico de la causa principal podrá vuestra alteza determinar sobre cual deba declararse el privilegio y ser más poderoso para dicho conocimiento...”<sup>183</sup>

Ciertamente, indagar en el archivo eclesiástico tal vez habría permitido conocer la trama y el desenlace de este caso. Sin embargo, el sentido de presentarlo en las conclusiones es ilustrar uno de los debates que sostiene esta tesis: cómo se puso en práctica el ejercicio de la autoridad de dos instituciones relevantes en la vida cotidiana de hombres y mujeres en la Real Audiencia de Quito, el Estado y la Iglesia.

Este ejemplo permite evidenciar que los hombres y las mujeres conocían como lidiar con las jurisdicciones y fueros civiles y eclesiásticos para litigar simultáneamente en los campos que podían suponer ser beneficiosos para su causa.

---

<sup>183</sup> ANE, Serie Matrimoniales, Caja 1, Expediente 8.

Este saber práctico de como utilizar las cortes nos remite a repensar la construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XVIII en Quito y su capacidad de gobernar las relaciones entre hombres y mujeres, tanto las familiares, las sexuales, las económicas y aún, las políticas.

En este sentido, a lo largo de los casos aquí presentados se ha podido apreciar que las formas de administrar justicia o de resolver los casos variaban ampliamente, dependiendo de muchos factores, entre éstos, de quienes fueran los y las actores de cada uno de los litigios. Dependía, además, de qué estaba en juego, ya fuese esto un cargo público, una dote, bienes, y dependía también de los juegos políticos que se tejían alrededor de las causas. Por tanto, si bien es cierto que había una serie de legislación que se refería al matrimonio y a las relaciones permitidas y prohibidas entre hombres y mujeres, tanto civil como eclesiástica, esta no solamente se moldeó por su aplicación en las tierras virreinales, sino que debió ser ajustada a las relaciones que se establecían en cada uno de los casos. En este sentido, no es posible sostener que las relaciones de género hayan estado marcadas por un claro patriarcado. La ejecución, la puesta en práctica de la legislación y la misma construcción de las instituciones de gobierno no permiten, no dan lugar a la formación de unas relaciones estrictamente patriarcales.

En consonancia con lo propuesto para la Real Audiencia para los siglos XVI, XVII y XVIII por autores como Gauderman y Black, las formas de gobernar y de evangelizar y de poner en práctica todo el corpus normativo, no permiten concluir que sea adecuado mirar las relaciones de género desde la óptica del patriarcado. A lo largo de los casos presentados, se ha visto como los y las querellantes hacen uso de los espacios que estas mismas instituciones abren para poder defender sus causas: la superposición de fueros, la colaboración entre unas y otras instancias, la disputa entre ellas son signos de que el campo de ejercicio y de puesta en práctica del gobierno estaba en permanente construcción, en permanente disputa, en permanente búsqueda de acuerdos, por tanto, era una forma de gobierno que no se podía permitir la concentración del ejercicio del poder, no podía sustentarse sobre la base de la centralización. Ciertamente, hacia finales del siglo, con la promulgación de algunas cédulas reales, la jurisdicción de la Iglesia en ciertos campos relacionados con el matrimonio se vio constreñida. Sin embargo, con anterioridad a ellas, los casos presentados nos han permitido ver que las personas se movían en ambas jurisdicciones aún a pesar de que supuestamente el matrimonio era un asunto netamente eclesiástico. Al contrario, las causas estudiadas dan cuenta de que hombres y mujeres buscaron el litigio en las cortes civiles, si bien no para el

divorcio o la anulación, sí para resolver conflictos sobre las conductas de hombres y mujeres al interior del matrimonio: el amancebamiento, la violencia, los bienes y, finalmente, la autoridad paterna sobre la libre elección de la pareja. Es decir, en las cortes civiles, sin que ello quiera decir que fueran no clericales, se disputaba las formas aceptables de ser marido y mujer, en la vida cotidiana, en la vida práctica. Son estas formas aceptables que se cuestionan las que se analizan a continuación y se presentan sus principales resultados.

### **El amancebamiento**

En relación con el amancebamiento, este estudio propone que durante el siglo XVIII fue una práctica tolerada, tanto entre los estratos altos como en los más bajos, tanto entre hispanos como entre criollos, mestizos, indígenas y negros. Ahora bien, esta práctica tolerada se convierte en un acto punible cuando entran en juego disputas de otros campos, especialmente políticos o económicos, y no necesariamente, relacionados con las disposiciones sacramentales y civiles sobre el matrimonio. Es decir, el amancebamiento anida en una red de relaciones sociales, económicas y políticas que establece ciertas prácticas, ciertos códigos, ciertas formas de actuación e incluso ciertos compromisos que los actores y actoras deben guardar, deben efectuar y cumplir. Sin embargo, cuando alguno de estos códigos acordados por sentido común, es decir, en la práctica misma, se quebranta, es cuando el amancebamiento se convierte en una causa que llega a los tribunales ya sea como causa de oficio o por querrela de alguna de las partes involucradas.

En este sentido, vemos, por ejemplo, cómo el cambio en las relaciones políticas y sociales del Justicia Mayor de Otavalo genera la producción de una serie de acusaciones en su contra, desde el maltrato a los indígenas de sus propiedades, el rapto de una cuñada y, claro, el amancebamiento con una indígena. Sin embargo, el expediente proyecta que el conflicto nuclear se relaciona con su forma de ejercer la autoridad en Otavalo, que ha generado el descontento y, en consecuencia, la posibilidad de urdir una trama que lo margine de su cargo. Ninguna de las acusaciones es comprobada de manera contundente, pero él es destituido y sancionado por el amancebamiento.

Así mismo, la historia de Ignacio es reveladora de cómo las relaciones de parentesco también están tejidas alrededor de ciertos códigos, arreglos y prácticas que sus miembros deben cumplir. Cuando Ignacio denuncia sobre el maltrato ejercido sobre los indios del obraje de propiedad de la tía de su esposa, solo entonces su amancebamiento con Isidora, una esclava negra, se convierte en un “delito”, deja de ser una práctica vista, oída y aceptada por la

esposa, el barrio, la vecindad, la familia, la ciudad, las justicias y se convierte en un expediente. Se convierte en un acto que remueve las relaciones prácticas que hasta el momento se habían establecido. Unas relaciones de la vida cotidiana que incluyen que Ignacio pudiese tener un amancebamiento con una mujer o mujeres negras, sin que ello cause demasiado escándalo. La diferencia de status, de raza entre ellos no es un factor que alarme a la familia, al entorno en el que se mueve Ignacio. Y unas prácticas cotidianas que incluyen que sea Ignacio y su madre y hermanas quienes cuiden de los hijos de su matrimonio, mientras su madre vive en Tumbaco; unas prácticas cotidianas que incluyen la demostración de afecto, la demostración de sentimientos.

Un cierto “modo de hacer” que se rompe porque Ignacio denuncia el maltrato de la dueña de un obraje. Esta denuncia, entonces, activa las relaciones de clase. Mientras la tía de Martina puede usar su lugar en el entorno social como mujer española y dueña de un obraje, Ignacio, estudiante de abogado, con menor capacidad de activar sus redes, pierde en la contienda.

La clase y el litigio como respuesta a un entorno es más evidente en el juicio de Otoya: las pugnas políticas y económicas al interior de un núcleo social en Guayaquil y de éste con Quito son las desencadenantes de que este comerciante de vida díscola sea enjuiciado y sancionado. La Audiencia de Quito no respalda al gobernador de Guayaquil y la amistad entre este gobernador y Otoya se rompe por asuntos de dinero y negocios. En medio de esta fractura se inserta el tema de la vida dispendiosa y poco decorosa y el concubinato de Manuel de Otoya con una señora viuda “de calidad”, de quien ni siquiera se puede escribir su nombre en el documento público sino en sobre cerrado. Esta querrela pone al descubierto la contienda entre personas de elite y eso permite develar los engranajes que se ponían en acción para manejar las legislaciones, los fueros, los trámites destinados a sostener tanto la acusación como la defensa. Ciertamente, en todos los expedientes revisados se ha comprobado esta práctica. Sin embargo, en este se hace más evidente porque los actores poseen mayores recursos económicos, sociales y políticos.

En conclusión, el amancebamiento se muestra como una práctica tolerada cuya sanción no responde estrictamente a guardar las legislaciones civiles y eclesiásticas, sino más a la ruptura de un mecanismo en los códigos de un saber-hacer que desequilibra el mundo de las relaciones familiares, sociales, vecinales, políticas de los actores involucrados.

Este mundo de relaciones que se desequilibra involucra, por supuesto, de manera más frecuente a los hombres frente a las mujeres puesto que son ellos los que habitan el espacio de lo público en el ámbito de lo político y de la autoridad y, al hacerlo, los sitúa en el centro de la contienda por cargos, por bienes, por negocios. Esto no significa que las mujeres también estuviesen fuera del hogar y de la casa, en la calle, el mercado, la iglesia y la pulpería, y también en el espacio de lo político pero su rol y su forma de posicionarse en esos espacios las hace menos vulnerables a la disputa masculina por la autoridad y el cargo.

Por otro lado, el análisis de los expedientes de amancebamiento extraña la apelación al “honor”. Se alude a este valor en escasos fragmentos de los documentos, no es invocado de manera permanente ni por hombres, ni por mujeres. Por tanto, aquello que no es nombrado, aquello que no es dicho por las personas que hablan en los expedientes, no puede ser utilizado como un concepto para el análisis.

Y, finalmente, los expedientes permiten afirmar que el concubinato no necesariamente fue el detonante de posibles querrelas solicitando divorcio o anulación; parecería ser que el amancebamiento requería de otras trasgresiones a un cierto código de conducta para que se concretara la solicitud de divorcio o anulación.

### **Caudal y sevicia**

Leer varias de las descripciones de las mujeres y de testigos sobre la violencia y el maltrato que muchos esposos ejercían sobre ellas, conmueven y sorprenden. Mujeres encerradas en habitaciones a merced de la rabia y furia de sus esposos, mujeres arrastradas por las calles de Quito, mujeres golpeadas con palos, mujeres golpeadas con piedras, intentos de asesinatos con cuchillos, dagas y espadas, mujeres abofeteadas, mujeres con cuerpos “con cardenales”, mujeres con manos rotas... Todas estas escenas encontradas en los expedientes sorprenden porque muchas de ellas son escenas que se repiten entre un hombre y una mujer que después de haberse separado, ella vuelve convencida del arrepentimiento y de la palabra de enmienda de su marido y convencida de que al ser un buen cristiano, sabría como ser un buen marido; convencida, en algunas ocasiones, del consejo de curas y autoridades eclesiásticas que esperaban que el marido corrigiera su vida y cesase en la mala vida de la pareja. Todas esas escenas también conducen a concluir que las mujeres del siglo XVIII en Quito vivían bajo patrones violentos ejercidos por los hombres, padres, hermanos, esposos y curas. Es decir, las mujeres de estas escenas podrían ser las figuras de un férreo patriarcado.

El análisis de estas escenas violentas y sorprendentes también descubren otras facetas de estas mujeres maltratadas: son actoras económicas o buscan constituirse como tales y son mujeres que buscan salir de las relaciones violentas por medio del abandono de la casa conyugal y el depósito. La consecución de estos fines significará que las mujeres sepan hacer uso de las jurisdicciones eclesiásticas y seculares, conozcan como moverse en el espacio de la contienda y la disputa y estén familiarizadas con las disposiciones civiles y eclesiásticas de las que podían asirse para salir de un matrimonio violento. Es decir, ciertamente, las mujeres eran objeto de “maltrato”, de “mala vida”, de “sevicia”, pero no fueron víctimas pasivas de esas situaciones.

La ruta a través de los expedientes va descubriendo a mujeres que conciben, como no, el matrimonio como un sacramento, como una forma de poner en práctica la religión católica, de ser parte de la Iglesia, y que conocen cuáles son sus roles al interior de las relaciones matrimoniales. Pero también son mujeres que saben cuales son los roles de los hombres que viven con ellas, tienen noción de que el marido es el encargado de sostenerlas, de alimentarlas, de vestirlas, de cuidar de ellas y de sus hijos y de cuidar el caudal que ellas llevaron al matrimonio, así este hubiese estado constituido de “baratijas mujeriles”; así como de ejercer cierto nivel de “carácter” sobre ellas. Es decir, las mujeres de estos expedientes conocen cuáles son las prácticas y conductas aceptables y cuáles son aquellas que pasan los límites de ese “ser marido” concreto y práctico.

Este saber práctico las constituye como actoras económicas: al salir de las relaciones violentas reclaman por sus dotes, por alimentos y por litis expensas. Ciertamente, las disposiciones civiles y eclesiásticas protegen sus demandas y por eso apelan a ellas. Pero, las mujeres de estas causas no se representan solamente como receptoras pasivas de una legislación destinada a velar por su alimentación, vestido, cuidado, sino que se constituyen en actoras que disponen, manejan, cuidan, venden o heredan sus bienes. Por tanto, más allá de ser objetos de cuidado paternal de la legislación, estas mujeres contienden por ser dueñas de sus medios de vida.

Estas mujeres litigan por haciendas, por ganado, por ovejas, por camas, por cujas, por medias de algodón y por medios de seda... Todo constituye parte de la dote y cada uno de estos objetos tiene valor económico -por mínimo que sea- pero sobre todo tiene valor simbólico porque puede ser parte de la dote y ello significa pertenecer a una “calidad” de persona, a un

estamento, y en esa medida, poder disputar frente al marido. La dote representa a esa calidad de persona.

La dote, por otra parte, se constituye en una especie de fondo de garantía. La dote es un respaldo que permite a las mujeres terminar un matrimonio y no quedar desvalidas y desamparadas; las dotes son los medios por los cuales cuidan de sí y, seguramente, de sus hijos e hijas. Por ello, como se ha visto en el caso de Bartola, ella parecería ser que constituye la dote luego de realizado el matrimonio, quien sabe si porque Vicente habría dado señales de que dilapidaría los bienes que ella había heredado de su marido. O quien sabe, tal vez con los bienes del propio Vicente. Lo importante es constituir ese “fondo” que permita ser una propietaria, una persona de caudal.

Las mujeres sin caudal y en medio de la sevicia también buscan salir de esas relaciones brutales, el caso de María así lo demuestra. Ella no tiene dote y no la reclama, ella quiere vivir en paz para vivir de su trabajo. Ella es una mujer pobre, parecería ser que, dispuesta a vivir su sexualidad y su sociabilidad en las fiestas de la ciudad, una mujer que produce y que tiene un oficio. No quiere la sevicia, quiere su trabajo, es decir, poder disponer de los medios para poder vivir.

Bird afirma que muchas mujeres que plantearon el divorcio o la nulidad en la Nueva España sabían que el proceso sería largo y tortuoso y que muchas veces las sentencias se dictarían en su contra, y que a pesar de ello lo hacían para poder salir de la relación de violencia al ser depositadas ya sea en conventos o en casas honorables. Los casos aquí revisados no permiten llegar a una conclusión contundente, pero sí parecería ser que la presentación del divorcio o la nulidad podía ser un mecanismo que, al menos por un lapso, permitía a las mujeres refugiarse en lugares seguros y desde ellos exigir por alimentos, litis expensas y dotes, cuando éstas hubiesen sido constituidas.

Finalmente, la ruta por estos expedientes también nos dibuja un paisaje en el que estas mujeres litigantes que supieron lidiar con las jurisdicciones civiles y eclesiásticas también tuvieron que enfrentar dilaciones, retrasos, maniobras, inactividad, pérdidas, etc. de las formas de administrar la justicia; debieron enfrentar a escribanos, jueces, obispos, curas que hicieron mucho más difícil su búsqueda de justicia y de aplicación de la ley. Por supuesto, con seguridad muchas mujeres de la real Audiencia no presentaron litigio alguno por los malos

tratos y por la sevicia, pero los expedientes aquí revisados sí permiten afirmar que, a pesar de la sevicia, muchas mujeres buscaron su caudal.

### **El disenso**

El recorrido por los expedientes presentados a lo largo de este trabajo permite proponer que las relaciones entre hombres y mujeres de la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII fueron, con certeza, marcadamente desiguales, fruto de una estructura social jerárquica construida sobre la base de un conjunto de diferencias y desigualdades relacionado con el status, la clase, la raza, el género. Pero, al mismo tiempo, esta estructura social jerarquizada fue porosa y cambiante. Los juicios sobre disenso presentado por padres, madres al matrimonio de su hijo o hija con una persona “desigual” así lo confirman.

Como se ha afirmado antes, los expedientes que se han revisado son útiles para examinar cómo se vivían las relaciones entre hombres y mujeres, maridos y mujeres en la vida cotidiana, en la práctica del día a día, en lo que he llamado las formas aceptables de ser marido, de ser mujer y como eso se disputa. Los juicios de disenso son una entrada adicional para entender cómo se viven las relaciones familiares, las relaciones con los padres y madres; cómo se cuestiona la elección de pareja y, especialmente, cómo entra en juego la construcción de la diferencia.

Efectivamente, la Real Pragmática de 1778 sobre matrimonios desiguales va a significar que un dominio de la Iglesia pase a ser legislado por las autoridades civiles: la libre elección de pareja, en cierta manera garantizada por el sacramento matrimonial, sea desde entonces jurisdicción de la Corona y es en este fuero donde se van a dirimir las peticiones de los padres de impedir el matrimonio de los hijos/as con alguien que consideran desigual.

Los criterios de desigualdad no son definidos en ninguna de las pragmáticas promulgadas. Esta indefinición permite que el disenso de los padres apele a un abanico de categorías que van a incluir la clase, la raza, a más de la calidad, el status. Esta indefinición, por otra parte, va a permitir que las categorías de la diferencia a las que se van a apelar en cada uno de los juicios sean aquellas que se construyen en la vida cotidiana, en la práctica diaria de los actores y actrices de estos expedientes. La Pragmática abre un juego en el que la diferencia será establecida al interior de un núcleo social, familiar y cultural en el que criterios económicos, sociales y culturales van a tener un rol importante. Esta forma de establecer la diferencia, por tanto, no es producto de categorías fuertemente delimitadas, sino que, al contrario, la

identidad de las personas se va definiendo a lo largo de las querellas y, por ende, a lo largo de las relaciones de estas personas.

A fines del siglo XVIII, la sociedad de la Real Audiencia había vivido ya un largo proceso de mestizaje que implicó que las clasificaciones se densificaran y que los límites categoriales se hiciesen más borrosos. Por otra parte, al no haber una política real al respecto, los sujetos imperiales debieron encontrar las formas de establecer esas clasificaciones y de construir esas categorías en el entorno local, en el medio del día a día, de acuerdo con las relaciones socioeconómicas, políticas y culturales imperantes al momento y en el lugar.

Estas clasificaciones deberán, entonces, tomar en cuenta ya no solo elementos como el linaje, la limpieza de sangre, la “españolidad”, la descendencia incaica, el criollismo, sino que en este sistema clasificatorio entrarán a dirimir el lugar de cada sujeto, elementos como la ocupación, la propiedad, los recursos económicos a los que ha accedido una parte de la población mestiza, indígena, mulata, negra.

Este proceso de categorización y de establecimiento de la diferencia y de la desigualdad será apelado por hombres y mujeres sobre la base de esa porosidad de estas construcciones. Estas personas están desafiando las formas aceptables de construir las relaciones de pareja; están desafiando el intento de la Corona de limitar su capacidad de elección y, al hacerlo, están al mismo tiempo, dando cuenta de cómo se construye la autoridad imperial en el Quito del siglo XVIII: en el aquí y en el ahora, de acuerdo con el juego concreto de relaciones inmediatas del entorno. Un rasgo de un gobierno descentralizado.

Los juicios analizados nos muestran este proceso: el caso de Mariana y José Joaquín es un ejemplo de cómo se van construyendo las categorías de la identidad y las formas de clasificación de ellos como pareja y de las familias en litigio. Es un pleito que permite atisbar una dinámica presente a inicios del siglo XIX, compuesta por un conjunto en descenso, la elite indígena; otro en ascenso social, la población mestizada que había logrado cierto acceso a bienes y propiedades; la imperiosa necesidad de encontrar antecedentes negros para devaluar a José Joaquín; la necesidad de demostrar el linaje de Mariana como descendiente de la nobleza indígena; la pérdida de legitimidad de los caciques y de los protectores... En resumen, un caso que permite mirar en acción los discursos destinados a justificar la desigualdad. Pero, al mismo tiempo, discursos que cuestionan una forma de hacer de la Corona al ingresar al espacio de lo local.

En resumen, esta tesis propone que las disposiciones sobre el amancebamiento, la sevicia, y el disenso no dejaron por fuera a la actuación de las mujeres. Esta agencia litigante y contenciosa tuvo espacio gracias al carácter del imperio y de la Iglesia: las dos instituciones debieron negociar las condiciones de su ejercicio de la autoridad a nivel local, de acuerdo con la organización de las relaciones y sus demandas.

En este sentido, por tanto, las categorías de clase, raza, género -status, calidad, casta, género de gentes- fueron permanentemente negociadas. Las mujeres, y los hombres también, encontraron los resquicios de esa forma de ejercer la autoridad para apelar por sus escenarios de vida: amancebadas pero no maltratadas; maltratadas pero no pobres; pobres pero con capacidad para elegir marido.

Las mujeres, además, aprovecharon el espacio que el laberinto legal de la Corona supuso: el entrecruzamiento de fueros, de legislaciones, de jurisdicciones para buscar el punto de fuga que les permitiera apelar por una vida mejor. Ciertamente, este laberinto legal también supuso, en muchos casos, que fuera aprovechado por los hombres (litigantes, jueces, oidores, escribanos, alguaciles) para demorar las causas de las mujeres.

Este trabajo aporta a conocer el mundo de Quito del siglo XVIII a través de las voces de las mujeres y de sus disputas con los hombres y, en esa medida, sigue el camino trazado por K. Gauderman y C. Black.

## Lista de referencias

### Archivos

Archivo Nacional del Ecuador

- Serie Matrimoniales
- Serie Criminales
- Serie Civiles

### Fuentes secundarias

- Andrien, Kenneth. 2001. *Andean Worlds. Indigenous History, Cultura and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Arrom, Silvia. 1985. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press.
- Bamji, Alexandra, Geert Janssen y Mary Laven. 2013. *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Farnham y Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Benton, Lauren. 2002. *Law and colonial cultures: legal regimes in world history, 1400-1900*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Bird, Jonathan. 2013. "For Better or worse: Divorce and Annulment Lawsuits in Colonial Mexico (1544-1799)". Disertación doctoral, Duke University.
- Bireley, Robert. 1999. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Black, Chad T. 2007. "Between Prescription and Practice: Licensure and Women's Legal Identity in Bourbon Quito, 1765-1810". *Colonial Latin American Review* 16 (2): 273-298.
- 2010. *The Limits of Gender Domination. Women, the Law, and Political Crisis in Quito, 1765-1830*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Borchart de Moreno, Christiana. 2004. "Words and wounds: gender relations, violence, and the state in late colonial and early Republican Ecuador". *Colonial Latin American Review* 13 (1): 129-144. doi: [10.1080/1060916042000210855](https://doi.org/10.1080/1060916042000210855)
- 2006. "El control de la moral pública como elemento de las Reformas Borbónicas en Quito". En *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, siglos XVIII-XIX*, editado por Scarlett O'Phelan G. y Margarita Zegarra, 447-469. Lima: CENDOC / PUCP / IFEA.
- 2010. *Retos de la vida: Mujeres quiteñas entre el Antiguo Régimen y la Independencia*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Boyer, Richard. 1989. "Women, La Mala Vida, and the Politics of Marriage". En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asuncion Lavrin, 252-286. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- (1995) 2001. *Lives of the Bigamists. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper. 2000. "Beyond 'Identity'". *Theory and Society* 29 (1): 1-47.
- Burns, Kathryn. 1999. *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Büschges, Christian. 1997. "'Las leyes del honor'. Honor y estratificación social en el distrito de la Audiencia de Quito (siglo XVIII)". *Revista de Indias* 57 (209): 55-84. <http://revistadeindias.revistas.csic.es>.
- Cañeque, Alejandro. 2001. "Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España". *Historia Mexicana* 51 (1): 5-57.

- 2004. *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Londres: Routledge Taylor and Francis Group.
- 2012. “El poder transfigurado. El virrey como la ‘viva imagen del rey’ en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Óscar Mazín, 301-336. México CDMX: El Colegio de México.
- 2013a. *The King's Living Image in Colonial Mexico (New World in the Atlantic World)*. Taylor and Francis. Kindle Edition.
- 2013b. “The Political and Institutional History of Colonial Spanish America”. *History Compass*, 11/4, pp. 280-291.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2007. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Cope, R. Douglas. 1994. *The Limits of Racial Domination*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Cobarruvias, Sebastian. 1611. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Luis Sanchez, Impresor del Rey. <https://books.google.com.ec>
- Dávila Mendoza, Dora. 2005. *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México 1702-1800*. México CDMX: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana / Universidad Católica Andrés Bello.
- De Zaballa, Ana. 2015. “El matrimonio indígena antes y después de Trento: Del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano en la Nueva España”. *Research paper series 2015-10*. Max Planck Institute for European Legal History.
- 2016. “Promises and Deceits: Marriage Among Indians in New Spain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. *The Americas* 73 (1): 59-82.
- Díaz, Mónica. 2017. “Introduction: Indio Identities in Colonial Spanish America”. En *To Be Indio in Colonial Spanish America*, editado por M. Díaz, 1-28. Albuquerque: The New Mexico University Press.
- Ditchfield, Simon. 2013. “Tridentine Catholicism”. En *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, editado por Alexandra Bamji, Geert Janssen y Mary Laven, 15-31. Farnham y Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Dueñas-Vargas, Guiomar. 2015. *Of Love and Other Passions. Elites, Politics and Family in Bogotá, Colombia, 1778-1870*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.
- Durnston, Alan. 2007. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Dyer, Abigail. 2003. “Seduction by Promise of Marriage: Law, Sex, and Culture in Seventeenth-Century Spain”. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 34, No. 2, pp. 439-455.
- Few, Martha. 1995. “Women, Religion, and Power: Gender and Resistance in Daily Life in Late-Seventeenth-Century Santiago de Guatemala”. *Ethnohistory*, Vo.42. No. 4, pp. 627-637.
- Fisher, Andrew y M. O’Hara, eds. 2009a. *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham: Duke University Press.
- 2009b. “Introduction: Racial Identities and Their Interpreters in Colonial Latin America”. En *Imperial Subjects*, editado por A. Fisher y M. O’Hara, 1-38. Durham y Londres: Duke University Press.
- Frederick, Jake. 2011. “Without Impediment: Crossing Racial Boundaries in Colonial Mexico”. *The Americas* 67 (4): 495-515. <http://www.jstor.org/stable/41239107>.

- Garrett, David T. 2012. “‘En lo remoto de estos reynos’: Distance, Jurisdiction, and Royal Government in late Habsburg Cusco”. *Colonial Latin American Review* 21 (1): 17-43. doi:[10.1080/10609164.2012.661973](https://doi.org/10.1080/10609164.2012.661973).
- Gaudemet, Jean. 1993. *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Gauderman, Kimberly. 2003. *Women’s Lives in Colonial Quito. Gender, Law and Economy in Spanish America*. Austin: Texas University Press.
- Ghirardi, Mónica, y Antonio Irigoyen L. 2009. “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”. *Revista de Indias* 69 (246): 241-272. doi: 10.3989/revindias.2009.020.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1992. “‘La familia’ y las familias en el México colonial”. *Estudios sociológicos* 10 (30): 693-711.
- 2004. *Las mujeres en las construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla. México D.F.: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-americanos.
- Graubart, Karen. 2007. *With our Labor and Sweat. Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*. Standford: Standford University Press.
- Gregory, Brad S. 2012. “Reforming the Reformation: God’s Truth and the Exercise of Power”. En *Reforming Reformation*, editado por Thomas F. Mayer, 17-41. Surrey y Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Gutierrez, Ramon A. 1985. “Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846”. *Latin American Perspectives* 12 (1): 81-104.
- Hall, Marcia B., y Tracy E. Cooper. 2013. *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Herzog, Tamar. 2000. *Ritos de control, prácticas de negociación: pesquisas, visitas y residencias y las relaciones entre Quito y Madrid (1650 – 1750)*. Fundación Ignacio Larreamendi.  
[http://www.larreamendi.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=1000181](http://www.larreamendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000181)
- 2004. *Upholding Justice: Society, State and the Penal System in Quito (1650-1750)*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 2005. “Early Modern Spanish Citizenship: Inclusion and Exclusion in the Old and New World”. En *New World Orders. Violence, Sanction and Authority in the Colonial Americas*, editado por John Smolenski y Thomas J. Humphrey, 205-225. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Imolesi, Ma. Elena. 2012. *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Serie Las Tesis del Ravignani. Buenos Aires: UBA / CONICET / Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani.  
<http://ravignani.institutos.filo.uba.ar/publicacion/ltr-002-imolesi>
- Irigoin, Alejandra y Regina Grafe. 2008. “Bargaining for Absolutism: A Spanish Path to Nation-State and Empire Building”. *Hispanic American Historical Review*, Vol. 88, No. 22, pp. 173-209.
- Johnson, Lyman L., y Sonya Lipsett-Rivera, eds. 1998. *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Juan y Colom, José. 1827. *Instrucción de Escribanos en orden a lo judicial: utilísima también para procuradores y litigantes*, tomo primero. Madrid: Fuentenebro.
- Kagan, Richard L. 1981. *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Korth, Eugene, y Della Flusche. 1987. “Dowry and Inheritance in Colonial Spanish America: Peninsular Law and Chilean Practice”. *The Americas* 43 (4): 395-410.

- Latasa, Pilar. 2005. "La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales en las arquidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613)". En *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, editado por Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, 237-256. Madrid: Visor Libros.
- 2016. "'If they remained as mere words': Trent, Marriage and Freedom in Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries". *The Americas* 73 (1): 13-38.
- Lavallé, Bernard. 1986. "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia como indicador social". *Revista Andina* 4, no. 2, pp. 427-464.
- 1999. "¿Estrategia o coartada? El mestizaje según los disensos de matrimonio en Quito (1778-1818)". En *Amor y opresión en los Andes coloniales*, editado por Bernard Lavallé, 113-136. Lima: IEP / IFEA.
- Laven, Mary. 2013. "Introduction". En *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, editado por Alexandra Bamji, Geert Janssen y Mary Laven, 1-13. Farnham y Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Lavrin, Asunción. 1989a. "Introduction: The Scenario, the Actors and the Issues". En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asuncion Lavrin, 1-46. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Lavrin, Asunción. 1989b. "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma". En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asuncion Lavrin, 47-93. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Lavrin, Asunción y Edith Couturier. 1979. "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790". *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 59, No. 2 (May, 1979), pp. 280-304.
- Lehfeldt, Elizabeth. 1999. "Discipline, Vocation, and Patronage: Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate". *The Sixteenth Century Journal* 30 (4): 1009-1030.
- 2000. "Convents as Litigants: Dowry and Inheritance Disputes in Early-Modern Spain". *Journal of Social History*, Vol. 33, No. 3, pp. 645-664.
- León, Catalina. 1996. "Matrimonio criollo, honor y violencia conyugal, Cuenca 1750 – 1800". Tesis presentada para la obtención del título de Maestría en Historia. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Lipsett-Rivera, Sonya. 2014. "'If I can't have her, No One Else Can'. Jealousy and Violence in Mexico". En *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*, editado por Javier Villa Flores y Sonya Lipsett-Rivera, 66-86. Albuquerque: The University of New Mexico Press.
- Mangan, Jane. 2005. *Trading Roles. Gender, Ethnicity and the Urban Economy in Colonial Potosí*. Durham y Londres: Duke University Press.
- 2013. "Moving Mestizos in Sixteenth Century Peru: Spanish Fathers, Indigenous Mothers, and the Children in Between." *The William and Mary Quarterly* 70 (2): 273-294.
- Mannarelli, María Emma. 1993. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.
- Marre, Diana. 1997. "Historia de la familia e historia social. La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: Una revisión". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 10: 217-249.
- Martínez, María Elena. 2008. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- McCaa, Robert. 1984. "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90". *Hispanic American Historical Review* 64 (3): 477-501.
- McKinley, Michelle A. 2014. "Illicit Intimacies: Virtuous Concubinage in Colonial Lima". *Journal of Family History* 39 (3): 204-221.

- Milton, Cynthia. 2005. "Poverty and the Politics of Colonialism: 'Poor Spaniards,' Their Petitions, and the Erosion of Privilege in Late Colonial Quito". *Hispanic American Historical Review* 85 (4): 595-626.
- Mohanty, Chandra T. 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Nader, Helen. 1990. *Liberty in Absolutist Spain. The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Navarro, Marisa. 2002. "Against Marianismo". En *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*, editado por Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janisse Hurtig, 257-272. Nueva York y Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Nazzari, Muriel. 1990. "Parents and Daughters: Change in the Practice of Dowry in Sao Paulo (1600-1770)". *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 70, No. 4, pp. 639-665
- O'Malley, John W. 2000. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- 2013a. *Trent. What Happened at the Council?* The Belnap Press of Harvard University Press. Kindle Edition.
- 2013b. "Trent, Sacred Images, and Catholics' Senses of the Sensuous". En *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*, editado por Marcia Hall y Tracy Cooper, 28-48. Nueva York: Cambridge University Press.
- Orozco y Berra, Manuel. 1855. *Apéndice al Diccionario Universal de Historia y Geografía*. Tomo I. México CDMX: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.
- Osorio, Alejandra. 2008. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Hampshire: Palgrave Press.
- 2012. "El Rey en Lima, simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete". En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Óscar Mazín, 229-273. México D.F.: El Colegio de México.
- Ossorio, Manuel. S/F. Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales. The Division of Conference Management (DCM) of the United Nations Office at Geneva (UNOG). <https://conf.unog.ch>
- O'Toole, Rachel Sarah. 2012. *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. University of Pittsburgh Press. Kindle Edition.
- Owens, Jack B. 2005. "By My Absolute Royal Authority". *Justice and the Castilian Commonwealth at the Beginning of the First Global Age*. Rochester: University of Rochester Press.
- Owens, Sarah E., y Jane E. Mangan. 2012. *Women of the Iberian Atlantic*. Louisiana State University Press. Kindle edition.
- Owensby, Brian P. 2015. "The Theater of Conscience in the "Living Law" of the Indies" en *New Horizons in Spanish Colonial Law. Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, editado por Thomas Duve y Heikki Pihlajamäki, 125-149. Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History.
- Parma Cook A., y N. David Cook. 1991. *Good Faith and Truthful Ignorance: A Case of Transatlantic Bigamy*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Phelan, John Leddy. (1967) 2005. *El Reino de Quito en el siglo XVII. La política burocrática en el Imperio español*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Poska, Allyson. 1996. "When Love Goes Wrong: Getting out of Marriage in Seventeenth Century Spain". *Journal of Social History* 29 (4): 871-882
- 1998. *Regulating the People. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden, Boston y Colonia: Brill.
- 2008. *Women and Authority in Early Modern Spain. The Peasant of Galicia*. Nueva York: Oxford University Press.

- 2012. “An Ocean Apart: Reframing Gender in the Spanish Empire”. En *Women of the Iberian Atlantic*, editado por Sarah E. Owens y Jane E. Mangan. Baton Rouge: Louisiana State University Press, pp. 37-51.
- 2013. “Upending Patriarchy: Rethinking Marriage and Family in Early Modern Europe”. En *Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, editado por Allyson M. Poska, Jane Couchman y Katherine A. McIver, 195-211. Farnham: Ashgate.
- Premo, Bianca. 2005. *Children of the Father King. Youth, Authority, and Legal Minority in Colonial Lima*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- 2017. *The Enlightenment on Trial. Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. New York: Oxford University Press.
- Prosperi, Adriano. 2008. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. España: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- Putnam, Lara, Sarah C. Chambers y Sueann Caulfield. 2005. “Introduction: Transformation in Honor, Status and Law over the Long Nineteenth Century”. In *Honor, Status and Law in Modern Latin America*, ed. Sueann Caulfield, Sarah C. Chambers y Lara Putnam. Durham, NC: Duke University Press, pp.1-26.
- Rappaport, Joanne, y Thomas Cummins. 2012. *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Rodríguez, Pablo. 1991. *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Saether, Steinar A. 2003. “Bourbon Absolutism and Marriage Reform in Latin Colonial Spanish America”. *The Americas* 59 (4): 475-509.
- Salomon, Frank. 1988. “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”. *The Americas* 44 (3): 325-341.
- Salomon, Frank, y Mercedes Niño-Murcia. 2011. *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Scardaville, Michael. 1994. “(Hapsburg) Law and (Bourbon) Order: State Authority, Popular Unrest, and the Criminal Justice System in Bourbon Mexico City”. *The Americas* 50 (4): 501-525.
- Schwaller, Robert C. 2010. “Defining Difference in Early New Spain”. Disertación doctoral, Pennsylvania State University.
- Scott, Joan W. 1986. “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”. *The American Historical Review* 91 (5): 1053-1075.
- 2010. “Gender: Still a Useful Category of Analysis?”. *Diogenes*, 57: 7. doi: 10.1177/0392192110369316.
- Seed, Patricia. 1982. “Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753”. *The Hispanic American Historical Review* 62 (4): 569-606. <http://www.jstor.org/stable/2514568>.
- 1988. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford University Press. Kindle Edition.
- Sidbury, James, y Jorge Cañizares-Esguerra. 2011. “Mapping Ethnogenesis in the Early Modern Atlantic”. *The William and Mary Quarterly* 68 (2): 181-208. <http://www.jstor.org/stable/10.5309/willmaryquar.68.2.0181>.
- Sloan, Kathryn A. 2008. *Runaway Daughters: Seduction, Elopment and Honor in Nineteenth Century Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press
- Sousa, Lisa Mary. 1997. “Women and Crime in Colonial Oaxaca: Evidence of Complementary Gender Roles in Mixtec and Zapotec Societies”. En *Indian Women of early Mexico*, editado por Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, 199-214. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.
- Spurling, Geoffrey. 1998. “Honor, Sexuality, and the colonial Church” en *The faces of*

- honor: sex, shame, and violence in colonial Latin America*, editado por Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, 45-67. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Stern, Steve. 1995. *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Colonial Mexico*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.
- Stolcke (Martínez Alier), Verena. 1972. "Elopement and Seduction in Nineteenth-Century Cuba". *Past & Present* 55 (mayo): 91-129. <http://www.jstor.org/stable/650224>.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando solo reinasen los indios. La política Aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo editores.
- 2011. "'Was There Race in Colonial Latin America?'. Identifying Selves and Other in the Insurgent Andes". En *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, editado por Laura Kotkowitz, 72-91. Durham y Londres: Duke University Press.
- Twinam, Ann. 1998. "The Negotiation of Honor" en *The faces of honor: sex, shame, and violence in colonial Latin America*, editado por Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, 68-102. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 2009. *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Uribe-Uran, Víctor M. 2001. "Colonial 'Barracunatanas' and Their Nasty Men: Spousal Homicides and the Law in Late Colonial New Granada". *Journal of Social History* 35 (1): 43-72
- 2016. *Fatal Love. Spousal Killers, Law and Punishment in the Late Colonial Spanish Atlantic*. Stanford: Stanford University Press.
- Van Deusen, Nancy. 2007. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Universidad Católica del Perú / IFEA.
- 2015. *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth Century Spain*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Villa Flores, Javier, y Sonia Lipsett-Rivera. 2014. *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.
- Villaseñor Black, C. 2001. "Love and Marriage in the Spanish Empire: Depictions of Holy Matrimony and Gender Discourses in the Seventeenth Century". *The Sixteenth Century Journal* 32 (3): 637-667.
- Von Germeten, Nicole. 2013. *Violent Delights, Violent Ends*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Ziemann, Benjamin, y Miriam Dobson. 2009. "Introduction". En *Reading Primary Sources, The Interpretation of Texts from Nineteenth and Twentieth Century History*, editado por Benjamin Ziemann y Miriam Dobson, 1-18. Nueva York: Routledge.