



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Historia

DEL DICHO AL ALTAR. LAS PROMESAS DE MATRIMONIO
EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII

T E S I S

Para obtener el título de
Licenciada en Historia

P r e s e n t a

Melina Paloma Figueroa Salgado

Asesora

Dra. Estela Roselló Soberón



Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México que desde que me recibió en la Escuela Nacional Preparatoria N° 5 me brindó una educación única.

A todos mis profesores, gracias por sus enseñanzas tanto en lo académico como en lo personal.

A mi asesora, la doctora Estela Roselló que siempre confió en este proyecto y en mí, gracias por su apoyo constante e incondicional.

A mis sinodales, la doctora María Alba Pastor, la doctora Pilar Martínez López-Cano, la doctora Marcela Corvera y la maestra Josefina Flores, gracias por su amable lectura y sus valiosas observaciones que fueron clave para este trabajo.

A mi familia, gracias por su apoyo y cariño.

A mi abuelito Margarito, gracias por todo lo que compartió conmigo, por su dedicación y amor siempre presente.

A mi mamá, no hay nada que pueda hacer, escribir o decir que pueda expresar mínimamente lo que significas para mí, solo me queda escribirte que te quiero muchísimo, gracias por todo lo que haces por mí, me das la vida cada día.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Estado de la cuestión.....	8
La cuestión de la cultura.....	17

I.- Antecedentes históricos

1.1 Qué son las promesas de matrimonio.....	23
1.2 Orígenes en Roma.....	24
1.3 La tradición hispánica: de la Edad Media al Concilio de Trento.....	26
1.4 El caso de Nueva España.....	29
<i>Algunas consideraciones.....</i>	<i>30</i>

II.- La Cultura católica

2.1 El matrimonio.....	32
2.1.1 El concepto del honor en relación con el matrimonio.....	41
2.2 Roles masculinos.....	46
2.2.1 Los solteros.....	46
2.2.2 Los comprometidos.....	47
2.2.3 Los casados.....	47
2.3 Roles femeninos.....	48
2.3.1 Las doncellas.....	51
2.3.2 Las casadas.....	52
2.3.3 Las madres.....	53
2.3.4 Las amancebadas.....	55
2.3.5 Las viudas.....	57
2.3.6 Las solteras.....	58
2.3.7 Las comprometidas.....	58

2.4. Juzgados eclesiásticos.....	61
2.4.1 Funciones vinculadas con promesas de matrimonio.....	62
2.4.2 Los jueces eclesiásticos.....	63
2.4.3 Sacerdotes.....	63
2.4.4 Llegar a ser juez.....	69
<i>Algunas consideraciones.....</i>	<i>72</i>

III.- Discursos oficiales vs prácticas

3.1 Virgindad.....	74
<i>Algunas consideraciones.....</i>	<i>94</i>
3.2 Calidad.....	98
<i>Algunas consideraciones.....</i>	<i>128</i>
3.3 Voluntad.....	131
<i>Algunas consideraciones.....</i>	<i>173</i>

IV.- Conclusiones.....175

V.- Anexo.....183

VI.- Bibliografía.....184

Introducción

La sociedad novohispana vivía de apariencias, de aquello que se podía ver y por tanto se podía juzgar, sobre todo era una sociedad que debía creer en Dios. La firme creencia en la existencia de un ser todopoderoso que juzgaba todas y cada una de las acciones ocurridas en la tierra, en principio, hacía que tanto hombres como mujeres trataran de cumplir todo aquello que la Iglesia dictaba que debía ser. De tal suerte, las creencias religiosas condicionaban el transcurso de la vida diaria.

En la tradición occidental, la promesa o palabra de matrimonio consistía en un pacto entre un hombre y una mujer en el que ambos se comprometían a contraer nupcias a futuro.¹ Por lo general, se trataba de un trato de palabra, esto es, oral, sin un escrito de por medio, aunque este podía existir, pero no era necesario; “en un mundo que confiaba tanto en los contratos verbales como en los acuerdos escritos, una promesa hablada era un compromiso solemne. Dar la palabra equivalía a una promulgación”.²

A pesar de que la Iglesia proclamaba la igualdad de todos sus fieles, es necesario enfatizar que las sociedades católicas estaban estratificadas en sectores sociales, los cuales coexistían dentro de un sistema de jerarquías. Así, cabe señalar que valores como el honor, la virginidad, la castidad, entre otros, no tenían el mismo significado para toda la

¹ En este trabajo utilizaré indistintamente los términos promesa o palabra de matrimonio, puesto que ambos tienen el mismo significado. Algunas veces, los comprometidos sellaban este acuerdo con el intercambio de objetos personales conocidos como “prendas”. Por ejemplo en 1747 la española María Dolores le dio a Joseph Antonio de Villegas un rosario de corales, y él a ella un pañito polvero. Archivo Histórico del Arzobispado de México en adelante AHAM/Caja 80/Expediente 41. Este caso será retomado en los siguientes apartados: *Llegar a ser juez* p 70, *Calidad* pp. 123-125 y *Voluntad* pp. 148-149.

² Patricia, Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial, 1991, 296 p. (Los noventa)., p 35.

población. Consecuentemente, este proyecto se enfocará en estudiar el significado de distintas prácticas y valores vinculados con las promesas de matrimonio en el siglo XVIII novohispano, entre los individuos que formaban parte del grueso poblacional.

En este orden de ideas, la investigación buscará contrastar el discurso moral eclesiástico oficial sobre lo que la mujer, el hombre y el matrimonio debían ser, con las prácticas y realidades cotidianas en torno a la palabra de matrimonio en la Nueva España del siglo XVIII. Es necesario destacar que los expedientes aquí expuestos son demandas hechas a raíz del incumplimiento de una palabra de matrimonio, lo que quiere decir que son casos que rompían con el esquema del “deber ser”. En teoría, el matrimonio debía concretarse sin la necesidad de una demanda que solicitara la intervención eclesiástica, por lo que cabe señalar que se trata de casos que no suponen ser la regla sino la excepción.

Las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial en el siglo XVIII novohispano se presentan como un escenario en el que interactuaban la Iglesia y los individuos involucrados, puesto que dan cuenta de la postura que mantenían ambas partes ante ciertos valores culturales. Consecuentemente, me interesa reparar en la forma en la que los involucrados presentaron sus argumentos, en cómo los recibió la autoridad eclesiástica y especialmente, en cómo se solucionó el conflicto.

La mayoría de las demandas de cumplimiento de matrimonio que aquí se presentan fueron hechas a consecuencia de la pérdida de la virginidad femenina. En este sentido, el presente trabajo pretende indagar en los motivos que llevaron a la mujer, hombre u otra persona a exigir la realización del matrimonio.

En otras palabras, la investigación intentará responder preguntas concretas. La principal interrogante de la misma es: ¿Por qué se exigía la realización de la promesa de matrimonio en el siglo XVIII en Nueva España? Además, hay otras preguntas secundarias: ¿Qué eran y cómo funcionaban las promesas de matrimonio? ¿Cuál era el desenlace de dicha demanda? ¿Cuál era la función de la Iglesia en el cumplimiento de las promesas matrimoniales?

Este trabajo buscará llevar a cabo un estudio respecto a los sujetos involucrados, es decir analizar con detenimiento los testimonios de los actores, sus demandas y disposición a la solución del caso y la respuesta eclesiástica. De manera tal que, el presente trabajo pretende mostrar el ábanico de problemas y particularidades que se suscitaron en torno a los procesos de demanda por incumplimiento de la promesa matrimonial. Al mismo tiempo, esta investigación posibilita el conocimiento de la complejidad de las relaciones cotidianas en la Nueva España y de su flexibilidad al contrastar los discursos oficiales y la ortodoxia con la realidad y las prácticas cotidianas.

El presente trabajo se fundamentará en el análisis de documentos provenientes del Archivo General de la Nación y del Archivo Histórico del Arzobispado de México, correspondientes a la demanda de cumplimiento de la palabra o promesa de matrimonio, durante el siglo XVIII, específicamente de 1716 a 1784 -cronología basada en la fecha de dichos documentos-.³ La selección de los mismos se hizo a partir de la presencia de los siguientes tres elementos: 1.- que una persona exija el cumplimiento de la promesa de matrimonio dada, 2.- que la pareja haya sostenido relaciones sexuales bajo dicha promesa, 3.- la inexistencia de hijos a partir de la cópula. La última condición se eligió a partir de la hipótesis de que

³ Ver Anexo p 183.

una vez que la mujer resultara embarazada cabría suponer que ella demandaría al hombre que incumplió la promesa matrimonial con el objetivo de obtener cierta cantidad económica que ayudara a la manutención del menor, tal como lo sugiere Caterina Pizzigoni.⁴ Sin embargo, el interés de esta tesis es indagar sobre los motivos no evidentes que impulsaron a las mujeres que perdieron su virginidad bajo promesa de matrimonio, a acudir ante un juez eclesiástico para demandar la reparación de la falta cometida.

Cabe señalar que los expedientes utilizados fueron producidos en la ciudad de Toluca y la Ciudad de México, esta última era la sede del poder episcopal, ambos territorios se localizaban dentro del dominio del arzobispado de México.⁵ Es importante destacar que la localización geográfica de esta investigación se definió a partir de las fuentes que aparecieron en mayor cantidad en el archivo y que permitieron hacer un corpus documental consistente. Los casos aquí expuestos se desarrollaron en la ciudad de Toluca y en la capital novohispana, por lo que son de carácter urbano.⁶ No obstante, es difícil determinar si los implicados en las demandas estaban inmersos en un ambiente urbano o rural debido a que

⁴ Caterina, Pizzigoni, *Between Resistance and Assimilation: Rural Nahua Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Londres, King's College London, 2002, 303 p., p 105. <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/2925760/DX221329.pdf> (Consultado: 10 de octubre de 2020).

⁵ Por supuesto que la jurisdicción del arzobispado era mucho mayor, de hecho este “comprendía una ancha franja del territorio central de Nueva España, que iba desde la costa de Tampico, al noreste, hasta el puerto de Acapulco, en el suroeste”. Rodolfo, Aguirre Salvador, “El establecimiento de los jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII” en *Historia Crítica*, N° 36, Trimestral, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008, pp. 14-35., p 16. <https://biblat.unam.mx/hevila/HistoriaCriticaBogota/2008/no36/2.pdf> (Consultado: 27 de agosto de 2019).

⁶ Si bien Caterina Pizzigoni sostiene que el “Valle de Toluca” era una importante área rural. Pizzigoni, *Between Resistance and Assimilation...*, *Op. Cit.*, p 20. Los expedientes aquí expuestos hacen mención de la existencia de la ciudad de San Joseph Toluca, ejemplo de ello es la caso ocurrido en 1716 protagonizado por la española María Teresa y Juan Ramírez. AHAM/Diligencias matrimoniales/Caja 28/Expediente 14. Este documento será retomado en el apartado *Voluntad* pp. 153-154.

no todos los expedientes hacen referencia a su lugar de origen o de vivienda. Sin embargo, esto no es relevante, puesto que los casos exhibidos en esta investigación, aunque fueron producidos en distintos espacios no muestran ninguna diferencia ni en la denuncia en sí, ni en el testimonio de los involucrados ni en las resoluciones. Aunado a ello, todas las demandas aquí expuestas estaban supeditadas en última instancia al poder del arzobispado de México, independientemente del lugar en donde hubiera iniciado la querrela.⁷

El periodo de estudio se aboca al siglo XVIII, puesto que durante esta etapa se concentra la mayor riqueza archivística sobre el tema. Al respecto, es necesario enfatizar que la llegada de los Borbón a la Corona española provocó importantes cambios políticos, económicos, sociales y culturales, los cuales estaban encaminados hacia un proceso de secularización que apuntaló al siglo XVIII como una etapa en constante movimiento.

No obstante, los cambios en torno a las conductas cotidianas vinculadas a las promesas matrimoniales se dieron de manera más lenta, sobre este tema, Pilar Gonzalbo menciona que “las tendencias seculares en relación con la vida familiar no sufrieron cambios bruscos”.⁸ Esto coincide con los documentos aquí expuestos cuya evidencia no denota ningún

⁷ Ejemplo de ello fue el caso de la castiza Lorenza Gabidia quien en 1785 denunció la pérdida de su virginidad a causa de Rafael Peña, ante el juez eclesiástico Theodoro Agustín de Nava en Calimaya (ahora Estado de México), quien remitió la demanda al arzobispado de la Ciudad de México, donde el promotor fiscal dictó la resolución final. Archivo General de la Nación en adelante AGN/Caja 4881/Expediente 059. Este expediente será retomado en el apartado *Voluntad* pp. 164-169.

⁸ Pilar, Gonzalbo Aizpuru, “Familia y convivencia en la Ciudad de México a fines del siglo XVIII” en *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2001, 323 p., pp. 163-178., p 175. Alicia Mayer sugiere que la secularización existió realmente hasta la segunda mitad del siglo XIX, específicamente después de las Leyes de Reforma. Alicia, Mayer, “La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales, religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación” en *La Iglesia y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez coord., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 414 p., pp. 11-52., p 16.

cambio importante, puesto que transcurrieron prácticamente bajo un mismo esquema: se presentaba una denuncia a fin de solicitar una resolución ante una autoridad eclesiástica, esta hacía comparecer a los implicados y se llegaba a un acuerdo o se desestimaba la demanda, esto independientemente de si ocurrieron en la primera o en la segunda mitad del siglo XVIII.

En este orden de ideas, la promesa de matrimonio tenía en esencia dos finales: el matrimonio o la compensación económica conocida como dote, entregada por el hombre que incumplía la promesa matrimonial que había dado y con la que podía evitar el casamiento. Bajo esta premisa, la hipótesis propuesta por el presente trabajo es que la promesa o palabra de matrimonio representaba una especie de contrato paralelo al matrimonio, y no necesariamente un paso previo a él, en el que ambas partes se comprometían a cumplir con ciertas obligaciones. Otra hipótesis aquí planteada consiste en señalar que la mujer argüía la pérdida de la virginidad bajo palabra matrimonial a fin de conseguir un beneficio económico y no un matrimonio. De resultar cierta, se comprobaría que el discurso social y religioso del honor femenino pasaba a segundo término ante una necesidad práctica como lo era la remuneración económica, especialmente en un mundo con pocas opciones de desarrollo femenino.

La presente tesis está articulada de la siguiente manera: el primer capítulo se centra en explicar el desarrollo histórico de las promesas matrimoniales desde sus orígenes en Roma hasta el siglo XVIII novohispano. El segundo capítulo intenta estudiar a los juzgados eclesiásticos por sí mismos y su función en la resolución de las demandas de cumplimiento de promesas matrimoniales. Finalmente, el tercer y último capítulo pretende contrastar los discursos oficiales frente a las prácticas cotidianas, esto a partir de tres elementos: virginidad, calidad y voluntad. La secuencia de los aspectos que serán analizados se estableció

a partir del orden de su aparición en los documentos aquí presentados. Es decir, las demandas de promesas matrimoniales hacen referencia primero a la virginidad femenina perdida, después a la calidad de los implicados y posteriormente apelan a la voluntad de sus protagonistas.

En ese sentido, esta investigación tiene como objetivo analizar los procesos de demandas de incumplimiento de palabra matrimonial a partir de tres ejes:

- a) La importancia de la virginidad femenina en los argumentos de defensa de la mujer en los procesos
- b) Cómo se abordó la calidad de los sujetos involucrados y el lugar que ocupó este concepto en el curso de la demanda
- c) El valor de la voluntad de los involucrados en dichos procesos, a fin de explicar el funcionamiento de la promesa de matrimonio novohispana, a partir de su desarrollo y desenlace.

Estado de la cuestión

El objeto de estudio del presente trabajo son las demandas de cumplimiento de promesa de matrimonio en la Nueva España en el siglo XVIII. Este tema ha sido abordado por distintos autores. Entre ellos, destaca María Victoria Montoya Gómez quien realizó la investigación titulada “La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la Ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII”.⁹ Esta obra explora distintos elementos en relación con la promesa matrimonial a partir de procesos criminales y desde una perspectiva de género, lo cual contribuye a la construcción de la significación de dicha promesa desde el punto de vista de la mujer y el hombre como actores principales. En este sentido, Montoya sostiene que su trabajo supone la existencia de un “orden discursivo” fundamentado en las atribuciones culturales que diferencian lo masculino de lo femenino en el ámbito sexual.¹⁰ Esta investigación quizá sea la más cercana a la mía, puesto que ambas tienen como tema principal las promesas de matrimonio en el siglo XVIII novohispano.

Sin embargo, existen diferencias considerables puesto que la investigación de Montoya se apoya en un corpus documental conformado por expedientes en los que los supuestos comprometidos vivían en

⁹ María Victoria, Montoya Gómez, “La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la Ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII” en *Revista Latinoamericana de estudios de familia*, Vol. 2, Anual, Manizales, Universidad de Caldas, 2010, pp. 155-175. http://190.15.17.25/revlatinofamilia/downloads/Rlef2_8.pdf (Consultado: 6 de septiembre de 2015). Este artículo se desprendió de la tesis elaborada por la misma autora y titulada: *Amancebamientos y concubinatos. El discurso normativo y las representaciones de lo femenino y lo masculino. La Ciudad de México y sus alrededores, 1777-1805*, Tesis de Maestría en Estudios de Género, México, Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos-Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 2006, 126 p. https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/2z10wq40w?f%5Bsubject_sim%5D%5B%5D=Concubinatos&locale=es (Consultado: 6 de septiembre de 2015).

¹⁰ Montoya, “La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la Ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII”, *Op. Cit.*, p 156.

amancebamiento y fueron denunciados ante las autoridades correspondientes por personas externas.

En su lugar, este trabajo tomó en cuenta únicamente aquellas demandas en que los implicados no estaban amancebados y que incluso, no tenían más vínculo que el haber mantenido una o más relaciones sexuales prematrimoniales. De ahí mi interés en estudiar una de las dinámicas sociales en torno a las relaciones hombre/mujer en la Nueva España. Otra diferencia es que la obra de Montoya consideró demandas de incumplimiento de promesa matrimonial ocurridas a finales del siglo XVIII e incluso principios del siglo XIX, tal como indica su título, en cambio el presente trabajo considera demandas sucedidas a lo largo de todo el siglo XVIII, particularmente de 1712 a 1788.¹¹

Tras un exhaustivo análisis, Montoya concluye que las mujeres que vivían en amancebamiento trataban de aminorar su culpa por participar en una relación ilícita, argumentando que se habían involucrado con su pareja bajo la promesa de un matrimonio a futuro.¹² Esta situación difiere de lo que se presenta en los documentos utilizados para mi investigación, en los que las mujeres se presentan ante el juez eclesiástico para exigir una resolución que no solo las disculpe sino que también les proporcione algún beneficio.

El papel activo femenino dentro de las demandas de incumplimiento de promesa matrimonial fue retomado por Caterina Pizzigoni en dos investigaciones, la primera su tesis doctoral titulada *Between Resistance and Assimilation: Rural Nahua Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century*, para su elaboración, Pizzigoni hizo uso de bastas

¹¹ Ver Anexo p 183.

¹² Montoya, “La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la Ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII”, *Op. Cit.*, p 171.

fuentes primarias, ya que consideró que las cortes eclesiásticas no habían sido aprovechadas lo suficiente como fuentes para la historia colonial, específicamente trabajó con documentos provenientes del Juzgado Eclesiástico de Toluca, el cual en sus propias palabras nunca antes de su investigación había sido utilizado.¹³ De tal suerte, Pizzigoni dedicó en su tesis un apartado a la “palabra de casamiento” y su relación con el tema del honor en la sociedad novohispana.¹⁴

Pizzigoni volvió a abordar el tema de las promesas de matrimonio en su artículo titulado: “Como frágil y miserable: las mujeres nahuas en el valle de Toluca”.¹⁵ En ambas investigaciones, la autora tomó como base un corpus documental proveniente del Juzgado Eclesiástico de Toluca. Después de un análisis detallado, Pizzigoni afirma que la mayor motivación de las mujeres para denunciar el incumplimiento de la palabra de matrimonio era un embarazo o el alumbramiento de un hijo. En este sentido, Pizzigoni sostiene que las mujeres demandantes mantenían un interés esencialmente práctico como era el sustento del hijo producto de la o las relaciones sexuales sostenidas bajo promesa matrimonial. Aunque este objetivo material no era el único, puesto que Pizzigoni advierte que las mujeres denunciadas también dejaron ver su preocupación por conservar su honor después de la falta sexual cometida.¹⁶

Asimismo, Pizzigoni cuestiona la supuesta fragilidad atribuida por la Iglesia a las mujeres, posteriormente concluye que las demandantes estaban lejos de ser los seres frágiles que las autoridades eclesiásticas y civiles pensaban, puesto que las mujeres demostraban su capacidad de

¹³ Caterina, Pizzigoni, *Between Resistance and Assimilation...*, *Op.Cit.*, p 32.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 104-107.

¹⁵ Caterina, Pizzigoni, “Como frágil y miserable: las mujeres nahuas en el valle de Toluca” en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Tomo III. Pilar Gonzalbo coord. México, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 592 p., pp. 501-529. (Sección de obras de historia).

¹⁶ *Ibidem*, p 511.

acción ante el incumplimiento masculino. Incluso Pizzigoni sugiere la existencia de una “red de solidaridad” entre las mujeres del valle de Toluca que facilitó la autodefensa femenina.¹⁷ Es importante tomar en cuenta que Pizzigoni centra sus investigaciones en mujeres nahuas (como señalan ambos títulos), ya que Pizzigoni eligió centrar su investigación en el valle de Toluca debido a que representaba un área rural indígena, la cual aún en el siglo XVIII preservaba mucho de la vitalidad de comunidades indígenas pero a su vez mantenía una importante influencia de la cultura española, debido a su relativa cercanía con la capital del virreinato novohispano. Esta peculiaridad le permitió a Pizzigoni considerar al valle de Toluca como un “estudio de caso” en el tema de la palabra matrimonial novohispana.¹⁸ En contraste, la presente tesis considera a mujeres de distintos grupos poblacionales independientemente de su lugar de origen.

El tema de la promesa matrimonial también fue tratado por Patricia Seed, quien en su obra *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821* realiza un profundo análisis de los factores que influían en la decisión de elegir al futuro cónyuge entre las mujeres de la sociedad novohispana, con base en algunos documentos de la época, sobre todo expedientes que hacen referencia a un conflicto.¹⁹ Esto se debe a que como su nombre lo indica, la investigación de Seed muestra un especial énfasis en descubrir los problemas a los que hombres y mujeres se podían enfrentar antes de contraer matrimonio, dado que los casos en los que se fundamenta su análisis son, como ella misma lo indica, la excepción y no la regla. Esta obra explica detalladamente y de manera cronológica la evolución de las promesas de matrimonio en la Nueva España desde el siglo XVI hasta principios del XIX, los cambios en el concepto del honor desde el punto de

¹⁷ *Ibidem*, p 524.

¹⁸ Pizzigoni, *Between Resistance and Assimilation...*, *Op. Cit.*, p 31-32.

¹⁹ Seed, *Op. Cit.*, pp. 134-135.

vista masculino, femenino y familiar, así como el papel que desempeñaron la familia, la Iglesia e incluso la Corona en la realización de un matrimonio durante la época colonial.

La promesa matrimonial en el virreinato novohispano fue una práctica de herencia española, por lo que no es extraño que existan investigaciones desarrolladas en esas latitudes.²⁰ Tal es el caso de la tesis desarrollada por Alonso Macías, la cual se titula: *El matrimonio, espacio de conflictos: incumplimiento de palabra, divorcio y nulidad en la archidiócesis hispalense durante el siglo XVIII*. El objeto de estudio principal de este trabajo es el matrimonio, motivo por el cual aborda la promesa matrimonial como su antesala.²¹ De igual manera, el autor señala que su principal interés fue analizar “la ruptura de la pareja en el arzobispado hispalense”.²² Esto es, se trata de una investigación fundamentada en el trabajo de archivo, el cual dio lugar a un capítulo completo dedicado únicamente a las demandas de incumplimiento de palabra matrimonial presentadas en la ciudad de Sevilla. Estas demandas fueron estudiadas de manera cualitativa y cuantitativa, por lo que Macías ahonda en los distintos elementos que dieron lugar al incumplimiento del matrimonio

²⁰ Destaca también la investigación de Encarnación Abad Arenas quien en su tesis doctoral titulada: *La ruptura de la promesa de matrimonio* analiza el tema sponsalicio desde la época romana y hasta la Ley 30/1981, de 7 de julio, del Código Civil español desde una perspectiva jurídica, particularmente las obligaciones derivadas de una promesa de matrimonio y las consecuencias legales de su ruptura. Encarnación, Abad Arenas, *La ruptura de la promesa de matrimonio*, Tesis de Doctorado, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Derecho, 2014, 599 p. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Derecho-Eabad/Documento.pdf> (Consultado: 3 de enero de 2016).

²¹ Alonso Manuel, Macías Domínguez, *El matrimonio, espacio de conflictos: incumplimiento de palabra, divorcio y nulidad en la archidiócesis hispalense durante el siglo XVIII*, Tesis de Doctorado Iberoamericano en Historia Comparada, Huelva, Universidad de Huelva-Facultad de Humanidades, 2014, 1071 p. http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/9942/El_matrimonio.pdf?sequence=2 (Consultado: 17 de agosto de 2015).

²² *Ibidem*, p 15.

prometido, llegando a la conclusión de que la mayoría de los demandantes no lograban concretar la palabra matrimonial.²³

Si bien los trabajos antes mencionados comparten un mismo objeto de estudio: la promesa matrimonial, y especialmente su incumplimiento, estos mantienen sus particularidades. Lo que resulta natural si se toma en cuenta que dichas investigaciones tienen como punto de partida documentos que fueron producidos en distinto tiempo y lugar, y por supuesto con diferentes personas involucradas. Estas diferencias son precisamente lo que le proporciona a la promesa matrimonial una diversidad única, puesto que los elementos que conforman las demandas de su incumplimiento son prácticamente irrepetibles. Como se ha mencionado anteriormente, todos los expedientes expuestos suponen ser casos excepcionales, debido a esto podemos tener noticias de ello, puesto que aquellas palabras matrimoniales cumplidas sin una demanda de por medio debieron pasar desapercibidas.

En resumen, la palabra matrimonial fue concebida por Montoya como una justificación para el amancebamiento; para Pizzigoni la promesa de matrimonio da cuenta de la capacidad de actuar de las mujeres, aunque hace referencia solo a mujeres nahuas; en tanto para Seed y Macías, la promesa matrimonial tiene valor como paso previo al matrimonio, pero no como una causa en sí misma. Consecuentemente, no toman en cuenta la situación individual del hombre y la mujer como sujetos históricos en sí mismos y las consecuencias que debían enfrentar al transgredir los lineamientos socioculturales preestablecidos, pero, sobre todo, la forma en que lograron resolverlo particularmente. En ese sentido, el interés del presente trabajo consiste en analizar la promesa matrimonial

²³ *Ibidem*, p 178.

como una condición que no necesariamente mantiene una relación con el sacramento matrimonial ni con una vida de pareja fuera del matrimonio.

Como ya se ha dicho, las demandas por incumplimiento de promesa matrimonial surgieron casi siempre como consecuencia de la pérdida de la virginidad femenina, o bien, después de que los comprometidos se relacionaron sexualmente, razón por la cual, es necesario retomar estudios referentes a la vida sexual en Nueva España. Uno de ellos es el elaborado por Asunción Lavrin, quien en su artículo “La sexualidad y las normas de la moral sexual” advierte una brecha entre lo formal y la práctica en el ámbito de la vida sexual de la sociedad novohispana.²⁴ De acuerdo con Lavrin, en la Nueva España, las reglas impuestas por la Iglesia con relación a los comportamientos sexuales permitidos no fueron acatadas completamente por toda la población, de manera que en la realidad existió una considerable libertad sexual, la cual se vio reflejada en la existencia de relaciones entre hombres y mujeres fuera del matrimonio.²⁵

De esta manera, Lavrin describe a la promesa matrimonial como un recurso utilizado especialmente por las mujeres que se habían involucrado sexualmente con un hombre sin estar casadas para disminuir su culpabilidad frente a la autoridad eclesiástica, por la falta moral que suponía el mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio.²⁶ Esta hipótesis, es similar a lo propuesto por María José de la Pascua quien en su artículo “Las relaciones familiares. Historias de amor y conflicto” advierte que las mujeres asumían ante la Iglesia por lo general, el papel de víctima, puesto que afirmaban que el engaño o la “fuerza bruta” había sido

²⁴ Asunción, Lavrin “La sexualidad y las normas de la moral sexual” en *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, Tomo II, Antonio Rubial coord., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 611 p., pp. 489-517. (Sección de obras de historia).

²⁵ *Ibidem*, pp. 490-491.

²⁶ *Ibidem*, p 502.

la causa de la pérdida de su virginidad, aunque esto no fuera cierto en todos los casos.²⁷

La situación anterior difiere de las historias contenidas en los documentos utilizados para esta investigación, en los que más que victimizarse, las mujeres exigen a las autoridades eclesiásticas una solución ante la falta cometida. Si bien de la Pascua admite la libertad sexual de algunas mujeres, no explica los mecanismos utilizados por ellas a fin de conseguirla. Ese es, precisamente, el interés principal del presente proyecto, puesto que considero necesario indagar y profundizar en los argumentos ofrecidos por dichas mujeres para disculparse por la transgresión cometida.

Por otra parte, es necesario destacar la importante labor de Pilar Gonzalbo en el estudio del papel de la mujer en la sociedad novohispana, especialmente en el rubro de la vida cotidiana y la historia de la familia.²⁸ La obra de Gonzalbo permite un significativo acercamiento a las mujeres que habitaron Nueva España, sus actividades, pensamiento y las características que les fueron atribuidas por teólogos y autoridades eclesiásticas a lo largo de todo el periodo colonial. De igual manera, Gonzalbo toma como base en varias de sus obras documentos de archivo, lo cual permite contrastar el ideal femenino con la práctica. Su campo de estudio ha sido muy amplio, sin embargo, su obra se ha enfocado en

²⁷ María José de la, Pascua, “Las relaciones familiares. Historias de amor y conflicto” en *Historia de las mujeres en España y América latina*, 2ª ed., Vol. II, Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó coords., Madrid, Cátedra, 2006, 823 p., pp. 287-315. (Col. Historia/Serie menor)., p 305.

²⁸ Para este tema destacan sus obras:

Pilar, Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1987, 323 p.

Pilar, Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1998, 316 p.

Pilar, Gonzalbo Aizpuru, *Educación familia y vida cotidiana en el México virreinal*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2013, 168 p.

tomar en cuenta a la mujer novohispana como un sujeto que desempeñaba papeles específicos, en tanto esposa, madre o hija.

Las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial contienen información valiosa respecto a asuntos de vida cotidiana, relaciones familiares y elementos socioculturales de las mujeres “del común”, esto permite explicar las relaciones entre hombres y mujeres desde perspectivas poco exploradas por la historiografía novohispana.

Por otra parte, existen importantes investigaciones sobre el incumplimiento de reglas generales establecidas en Nueva España. Ejemplo de esto son las obras: *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, *El placer de pecar y el afán de normar: ideologías y comportamientos familiares y sexuales en el México Colonial* y *Del dicho al hecho transgresiones y pautas culturales en Nueva España*.²⁹ Dichos textos están conformados por artículos que se centran en analizar las prácticas respecto al matrimonio y la vida sexual de la sociedad novohispana, dejan en claro que los rigurosos parámetros que debían regir los comportamientos sociales eran rotos con frecuencia y que en realidad ni la autoridad civil ni eclesiástica lograron materializar el control que pretendían. A pesar de que la discrepancia entre los supuestos eclesiásticos y la práctica ha sido ampliamente estudiada, el presente trabajo pretende no solo ahondar en esta discordancia, sino, sobre todo, vislumbrar cómo los individuos involucrados en las promesas matrimoniales incumplidas del siglo XVIII novohispano enfrentaron la ruptura del orden establecido.

²⁹ Sergio, Ortega y Noriega ed., *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1985, 290 p. Sergio, Ortega y Noriega ed., *El placer de pecar y el afán de normar: ideologías y comportamientos familiares y sexuales en el México Colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, 378 p. Sergio, Ortega y Noriega ed., *Del dicho al hecho transgresiones y pautas culturales en Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, 147 p.

La cuestión de la Cultura

La presente investigación pretende insertarse dentro de la historia cultural, que en un sentido generalizado se ocupa de estudiar el pasado humano a partir del análisis de los significados y códigos ocultos detrás de hábitos, rutinas, costumbres y formas de relación cotidiana. Cabe señalar que para este trabajo la definición de *cultura* es retomada de la propuesta por Peter Burke quien sostiene que cultura es un “sistema de significados, actitudes y valores compartidos así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna”.³⁰

En tanto, la historia cultural se ocupa de estudiar “lo simbólico y su interpretación”.³¹ En ese orden de ideas, esta tesis tiene como propósito analizar los discursos simbólicos elaborados en el seno de la élite eclesiástica novohispana sobre el matrimonio, la virginidad y las relaciones entre hombres y mujeres y la interpretación que de dichos discursos tenían los involucrados en las demandas de incumplimiento de promesas matrimoniales novohispanas del siglo XVIII.

Por consiguiente, esta investigación pretende evidenciar la circularidad de la cultura en la Nueva España, a partir del análisis de la manera en que los discursos oficiales de la élite eclesiástica sobre el matrimonio, permeaban las dinámicas cotidianas de los feligreses, pero sobre todo, me interesa estudiar la transformación de dichos discursos en la práctica.

³⁰ Peter, Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Editorial Alianza, 1991, 445 p., p 29.

³¹ Peter, Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006, 169 p., p 15.

Para llevarlo a cabo, es necesario retomar el análisis de circularidad cultural propuesto por Burke.³² Este modelo supone la existencia de dos expresiones culturales distintas dentro de una misma sociedad, estas son la oficial y la no oficial.³³ De acuerdo con Burke, la cultura oficial es aquella que está formada por la élite política y social de determinada sociedad. En cambio la cultura no oficial, según Burke era “la cultura de los grupos que no formaban parte de la élite” eran una “multitud de grupos sociales más o menos definidos” pero sin llegar a ser homogéneos, por lo que optó por llamarlos “pueblo ordinario”.³⁴

Para este trabajo, la cultura oficial es entendida como una serie de supuestos culturales establecidos por un grupo bien definido y organizado, que goza de una posición sociocultural privilegiada, lo que le otorga cierto poder sobre la mayoría de la población. Así, en esta investigación, la cultura oficial estaría representada por la cultura de los jueces eclesiásticos que, aunque eran inicialmente mediadores entre las más altas autoridades y los feligreses, también eran responsables de dar el veredicto en las demandas de promesas matrimoniales por lo que constituían la autoridad a la que había que obedecer.

En tanto, la cultura no oficial estaría representada por los involucrados en las demandas de incumplimiento de promesa matrimonial, cuyas declaraciones dan cuenta de la manera en cómo percibían y vivían los valores promulgados dentro de la cultura oficial en la práctica cotidiana. Asimismo, los protagonistas de estas historias debían

³² De acuerdo con Burke, la circularidad cultural es el “fenómeno” provocado por el intercambio cultural que sucede entre grupos sociales distintos. Peter Burke y M.L. Ferrandis Garrayo, “Algunas reflexiones sobre la circularidad cultural” en *Historia Social*, N° 60, Cuatrimestral, Valencia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008, pp. 139-144., p 139. <http://www.jstor.org/stable/40657997> (Consultado: 7 de abril de 2020).

³³ Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Op. Cit., p 20.

³⁴ *Ibidem*, p 29.

someterse al escrutinio eclesiástico, lo que les daba el carácter de juzgados independientemente de si eran demandados o demandantes.

Por otra parte, con base en los documentos aquí presentados, los protagonistas de los casos no tienen ninguna característica en común que haga posible su agrupación, por lo menos ninguna otra que no sea su involucramiento en una demanda de promesa matrimonial. Es decir, los personajes de este trabajo son personas de distinta condición étnica, social y económica. A pesar de estas diferencias, los protagonistas de estas historias pueden definirse como gente ordinaria, por lo que me interesa conocer y comprender sus voces, tal como lo plantea la llamada “historia desde abajo”.³⁵

Me interesa tomar en cuenta el contraste entre los ideales supuestos por una élite social y los significados culturales que los valores de la voluntad individual, la virginidad y la calidad tenían en las prácticas cotidianas realizadas por la gente del común. Para rescatar el significado y las experiencias cotidianas vinculadas con los valores culturales antes mencionados, es necesario recurrir a los testimonios documentales vertidos en las demandas de cumplimiento de las promesas matrimoniales.

Es indispensable aclarar que dichos testimonios no pueden ser tomados como francas declaraciones, puesto que están mediadas por un sujeto específico, un escribano o un notario en la mayoría de los casos.

³⁵ E. P. Thompson hace referencia a la “experiencia humana”, la cual otorga a hombres y mujeres la condición de sujetos, pero advierte que no como sujetos autónomos o individuos libres sino como personas que experimentan lo que les es “dado” socialmente, para así elaborar su propia experiencia a partir de su conciencia y su cultura, para después actuar en su situación particular. E. P., Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, 302 p., p 253.

Para el presente trabajo, los elementos condicionantes, aquellos que son “dados” son el universo cultural producido y reproducido por las autoridades religiosas, mientras que la experiencia es la recepción y el sentido que le dan a ese universo los sujetos implicados en las demandas de cumplimiento matrimonial.

Incluso aun cuando el productor del escrito sea el propio afectado, podría no ser considerado totalmente cierto, pues existe la posibilidad de que haya “moldeado” el relato de los hechos voluntaria o involuntariamente a fin de conseguir con mayor facilidad aquello que se haya propuesto.

Al analizar la cultura popular en la Europa moderna, Burke hace referencia a un grupo de impresos cómicos para recuperar algunos elementos de dicha cultura, al tiempo que advierte que un texto no puede representar totalmente lo que ocurrió.³⁶ Aunque la afirmación se centra en impresos cómicos, también es válida en los documentos sobre promesas matrimoniales, ya que la declaración ahí plasmada, al ser escrita pierde el tono de voz, expresiones corporales, o la intención que tenía el declarante. Aunado a ello, la persona encargada de redactar el documento puede influir en él de diferentes maneras, con el simple hecho de escribirlo de acuerdo con su interpretación y no realizando una transcripción literal de lo declarado, puesto que la evidencia histórica aquí presentada está expresada en un lenguaje escrito, no oral. Burke a su vez afirma que la “mediación” en los testimonios documentales también se manifiesta en el espacio en el que surgen, por lo que también influye en las declaraciones ahí dadas.³⁷

Un punto a favor de la presente investigación es que los sujetos que acudían ante el juez para iniciar la querrela sobre el cumplimiento de la palabra de matrimonio eran demandantes y no demandados, por lo que las

³⁶ Burke, *La cultura popular en la Europa moderna, Op. Cit.*, p 116.

³⁷ Para ejemplificar el filtro que conlleva un proceso judicial, Burke aborda la persecución inquisitorial hacia las mujeres acusadas de brujas, puesto que el propio lugar en el que se realizaba implicaba por sí mismo, una manera de conducirse por parte de las acusadas, que estaba determinada por las circunstancias. Las declaraciones hechas por las supuestas brujas estaban influenciadas en buena medida por la situación en sí y por el juez encargado del caso quien mantenía un poder expreso sobre ellas, por lo que según Burke: “la acusada podía decir a los interrogadores aquello que querían oír” que era lo que ellos suponían era la brujería y no las prácticas que realizaban en realidad las mujeres procesadas. *Ibidem*, pp. 126-127.

declaraciones que hacían, si estaban manipuladas, era por ellos mismos y no tanto por la autoridad a cargo, al menos inicialmente.

De esta manera, es viable vislumbrar la intención de un declarante, a través del análisis de su testificación a lo largo del proceso, si es que es coherente, constante o si él mismo se contradice en algún momento de la demanda. Además claro, de aquello que él enuncia como sus aspiraciones, las cuales no tendrían por qué ser manipuladas por un mediador en un principio. Resulta imposible saber con exactitud hasta qué punto un testimonio fue alterado por los mediadores antes mencionados, lo que nos lleva a una constante en la Historia: el historiador no puede acceder a los hechos en sí, pero sí a las huellas que dejaron, las cuales finalmente dan cuenta de las acciones de los sujetos históricos.³⁸

Bajo esta premisa, las huellas dejadas por los implicados en las demandas por incumplimiento de palabra de matrimonio son vagas, pues en la mayoría de los casos, estas problemáticas se solucionaban a nivel local, es decir la autoridad del juez eclesiástico del lugar era suficiente para dictaminar su desenlace. En este sentido, los documentos aquí presentados se desarrollaron y fueron resguardados en el mismo territorio o en uno muy cercano, por lo que es posible que existan demandas de cumplimiento de promesa matrimonial resguardadas en pequeños archivos parroquiales, otras que desafortunadamente se hayan extraviado y otras más que ni siquiera se hayan expuesto ante una autoridad eclesiástica.

³⁸ Al respecto Carlo Ginzburg menciona que los relatos históricos, en diferentes etapas historiográficas han sido equiparados con las narraciones de ficción, debido a que poseen cierto carácter subjetivo. A su vez, afirma que las narraciones históricas no dan cuenta de la realidad en la que surgen, sino más bien refieren a quien las construyó. Es decir, las fuentes documentales retratan con mayor fidelidad a los sujetos históricos que a los sucesos que pretenden evidenciar. Carlo, Ginzburg, *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, 492 p., p12.

El propio Concilio de Trento afirmó que la Iglesia no podía juzgar “crímenes ocultos”.³⁹ En consecuencia, de alguna manera la autoridad eclesiástica dependía de la capacidad de denuncia de aquellos que se decidieran a comparecer ante ella. Es por esa razón que no existen condiciones para indicar la representatividad de la muestra aquí presentada, sin embargo, esto no merma la relevancia del análisis cualitativo de los conflictos por las promesas matrimoniales incumplidas, de acuerdo con el método de la historia cultural. De esta manera, la importancia de las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial en Nueva España no se centra en su cantidad, sino en los significados culturales respecto a los valores, conductas y prácticas cotidianas que es posible encontrar en ellas.

Es importante destacar que, aunque se ha hablado de la coexistencia de dos expresiones culturales en la Nueva España, la oficial y la no oficial, en realidad ambas pertenecen a un mismo sistema cultural, lo que las diferencia no son los valores culturales en sí, sino la forma en que estos se viven y se interpretan en la vida cotidiana. Ambos sectores aceptaban de una u otra manera la importancia de un mismo valor. No obstante, lo que los separa culturalmente es cómo lo viven y especialmente que unos -jueces o cualquier otra autoridad eclesiástica- son los que juzgan, mientras que los otros -todos los implicados en las demandas de cumplimiento matrimonial- son los juzgados. En el caso específico de mi trabajo, me interesa explicar cómo algunos valores promovidos por la Iglesia eran interpretados y vividos en la vida cotidiana.

³⁹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847, 440 p., p 279. Si bien esta afirmación se hizo en referencia a los matrimonios clandestinos, es posible aplicarla para las promesas matrimoniales, cuyo incumplimiento supuestamente debía ser denunciado ante la autoridad eclesiástica para que lo juzgara.

Así, mi interés principal es analizar las demandas de promesas matrimoniales como un espacio de interacción y especialmente de negociación cultural entre sectores que, a pesar de estar colocados en distintos estratos dentro del orden jerárquico de la sociedad novohispana, compartían un sistema de referentes mentales, morales y simbólicos.

De modo que, las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial representan un campo de acción en el que convergen dos expresiones, la de los discursos oficiales a través de las sentencias dictadas por los jueces eclesiásticos y la cultura práctica no oficial manifestada mediante las declaraciones de los involucrados en dichas demandas.

I Antecedentes históricos

1.1 Qué son las promesas de matrimonio

En la cultura novohispana del siglo XVIII, la promesa o palabra de matrimonio consistió en un acuerdo entre un hombre y una mujer en el que ambos se comprometían a casarse a futuro. Es importante destacar que la promesa era “dada” siempre por el hombre, nunca por la mujer, pues ella se limitaba a aceptar o rechazar dicha promesa.⁴⁰

Como cualquier acción humana, esta forma de pactar el compromiso de un matrimonio tiene una historia. A continuación se revisará brevemente el origen de esta costumbre común en la Nueva España.

⁴⁰ Esta definición es producto de la presente investigación documental, la cual fue realizada a través de demandas de incumplimiento de la promesa matrimonial en el arzobispado de México durante el siglo XVIII.

1.2 Orígenes en Roma

El origen de este compromiso prematrimonial se remonta a la época romana en la que existió el concepto de esponsales, el cual derivó del verbo *spondere* que se traduce literalmente como prometer. De tal suerte, los esponsales se definían como “las promesas de matrimonio realizadas entre los futuros esposos, es decir, entre el novio (*sponsus*, «el que promete») y la novia (*sponsa*, «la que promete»)”.⁴¹

La diferencia entre la palabra de matrimonio de tradición cristiana y contraer esponsales en la época romana no es clara, al grado en que parecen ser sinónimos, puesto que ambos son actos en los que un hombre y una mujer se comprometen a contraer nupcias a futuro.

En el siglo II d.C., el destacado jurista Florentino fue uno de los primeros en definir “a las promesas de matrimonio romano como aquella petición de futuras nupcias realizada mediante esponsiones o acuerdos recíprocos”.⁴² En el siglo III d.C. el jurista romano Ulpiano mencionó que los esponsales eran una costumbre a través de la cual los romanos aseguraban un matrimonio, “pues dichas promesas o estipulaciones mutuas entre el esposo y la esposa se conformaban como una institución jurídica que garantizaba que en un futuro próximo ambos iban a contraer la unión marital”.⁴³

A finales del siglo IV d.C. en Roma se generalizó el uso de las *arrahae sponsaliciae* por influencia oriental. Esta práctica consistía en el intercambio de arras entre la pareja para garantizar simbólicamente el

⁴¹ Elisa, Muñoz Catalán, “Crisis en las promesas de matrimonio: del vínculo jurídico de los esponsales romanos a la carta de arras desde la España altomedieval” en *Ius Fugit. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos de la Corona de Aragón*, N° 17, Anual, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 2014, pp. 351-366., p 353. http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/10411/Crisis_en_las_promesas_de_matrimonio.pdf?sequence=2 (Consultado: 18 de noviembre de 2015).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

cumplimiento de la promesa de matrimonio. Consecuentemente, si alguno de los esponsales incumplía la promesa sin una razón bien fundamentada perdía las arras y estaba obligado a devolver las prendas recibidas.⁴⁴

Posteriormente, el Derecho justiniano estableció un ordenamiento jurídico en materia de esponsales, el cual contemplaba algunas cláusulas que los comprometidos debían cumplir y que se enlistan a continuación:

- a) Deber de fidelidad y honestidad de la *sponsa*
- b) El derecho del *sponsus* a ejercer la acción por injurias provocadas por ofensas hacia la novia
- c) No se podría contraer otra promesa de matrimonio, salvo injuria
- d) Los parientes de ambos comprometidos estaban imposibilitados para la unión marital entre sí ⁴⁵

En realidad, eran reglas simples y básicas para conformar la unión matrimonial, por consiguiente, el estado esponsalicio bien podría ser considerado como un paso de preparación para el matrimonio.

La equiparación entre esponsales y matrimonio es visible en los requisitos establecidos para ello o bien, para su disolución. En el primer caso, en la Antigua Roma el *paterfamilias* de la novia se obligaba a “entregar” a la mujer, mientras que el novio lo hacía para recibirla con fines matrimoniales, esto con plena voluntad por parte de ambos esponsales.⁴⁶

De acuerdo con Elisa Muñoz, durante la época clásica romana, etapa de máximo esplendor del derecho romano, los esponsales perdieron el carácter formal y solemne que los había caracterizado anteriormente.

⁴⁴ Antonio, Ortega Carrillo de Albornoz, *Terminología, definiciones y ritos de las nupcias romanas. La trascendencia de su simbología en el matrimonio moderno*, Madrid, Dykinson, 2006, 128 p., p 16.

⁴⁵ Muñoz, “Crisis en las promesas de matrimonio...”, *Op. Cit.*, pp. 357-358.

⁴⁶ *Ibidem*, p 353.

En consecuencia, para la celebración esponsalicia era suficiente la existencia de las siguientes condiciones:

- a) El hombre y la mujer debían manifestar su consentimiento para celebrar la promesa de futuro matrimonio
- b) El consentimiento de ambas partes debía ser expresado a través de un convenio o acuerdo no formal
- c) La presencia de testigos para dar fe del acuerdo

Adicionalmente, los esponsales podían realizarse antes de la pubertad, y la mujer viuda no estaba obligada a respetar el tiempo de luto conocido como *tempus lugendi* para contraerlos. En caso de incumplimiento de las promesas verbales la única sanción dentro del derecho romano clásico era únicamente de tipo pecuniario y su ruptura podía realizarse en cualquier momento sin ninguna otra sanción.⁴⁷

1.3 La tradición hispánica: de la Edad Media al Concilio de Trento

Si bien los esponsales eran una práctica habitual desde el mundo clásico, durante la Edad Media, aún había confusión respecto a la definición de la práctica y por lo tanto existía una ambigüedad en las formas en que este tipo de compromiso se podía obligar a cumplir, debido a que la palabra de casamiento no representaba un sacramento ni era requisito formal para el matrimonio.⁴⁸

De acuerdo con Henry Kamen el primer intento jurídico formal dentro del catolicismo para regularizar el acto matrimonial en sus diferentes aspectos, tuvo lugar en el Concilio de Letrán ocurrido en 1215. El autor sostiene:

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 355-356.

⁴⁸ Macías, *Op. Cit.*, p 135.

“En la Alta Edad Media, en Europa occidental el ‘matrimonio’ había sido simplemente la promesa de obligado cumplimiento (o *verba de futuro*) que un hombre y una mujer se hacían mutuamente, posiblemente ante testigos; no se requería de una ceremonia eclesiástica ni tampoco un documento escrito, excepto en caso de que hubiera acuerdos de propiedad. La conclusión de la promesa (*verba de praesenti*) podría llevarse a cabo en una ceremonia nupcial (no necesariamente en la iglesia), pero su componente esencial era la unión carnal (*copula carnalis*), que en algunos casos podía acompañar a la *verba de futuro* y completaba así el matrimonio sin necesidad de proceder a la *verba de praesenti* y a una boda formal”.⁴⁹

Bajo esta premisa, durante siglos, la promesa se había equiparado con el matrimonio, al darle el mismo valor, puesto que permitía mantener relaciones sexuales dentro de lo autorizado.

En el mundo hispánico medieval, el Fuero Viejo de Castilla (1248) contempló la regulación de esponsales en la Ley IV, Título I, Libro V en donde se ordenaba la devolución de los regalos efectuados entre los prometidos, siempre y cuando no hubiera habido ningún beso conocido como “ósculo interviniente”, pues en caso contrario la mujer podría quedarse con lo obsequiado.⁵⁰ Esto es equiparable con la dote recibida por la mujer como recompensa por la palabra matrimonial incumplida.

Posteriormente, en 1255 el Fuero Real trató el tema esponsalicio con menos rigurosidad en las Leyes IX y X, del Título I, del Libro III, las cuales estipulaban dos maneras de formalizar el acto: una por “palabra de presente” y otra por juramento, además de recalcar la obligatoriedad de la promesa, aunque también era posible disolverla en casos especiales.⁵¹

⁴⁹ Henry, Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1998, 451 p., pp. 261-262.

⁵⁰ Abad, *Op. Cit.*, p 120.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 122-124.

Por consiguiente, el cumplimiento de esponsales dependía una vez más de la decisión individual de los futuros contrayentes, quienes podían deshacer su compromiso con relativa facilidad, siendo esta una diferencia fundamental entre el estado esponsalicio y el matrimonial puesto que este último era indisoluble.

Más tarde, los esponsales fueron tratados en las *Siete partidas* redactadas por Alonso X “El Sabio” entre 1256 y 1265, con el fin de otorgar un ordenamiento jurídico a la corona de Castilla. En la partida cuarta referente a los “desposorios y casamientos”, en el título 1, ley primera se advierte: “llamado es desposorio el prometimiento que facen los homes por palabra quando quieren casarse: et tomó este nombre de una palabra que es llamada en latín *spondeo*, que quiere tanto decir en romance como prometer”.⁵²

Ya en la temprana Edad Moderna, un texto fundamental para definir el tema esponsalicio fue el Concilio de Trento celebrado entre 1545 y 1563. En él se hizo referencia al concepto de “desposados”, el cual se presenta como sinónimo de esponsales o comprometidos, respecto a ellos “exorta el mismo santo Concilio á los desposados, que no habiten en una misma casa ántes de recibir en la iglesia la bendición sacerdotal”.⁵³ Este precepto muestra la evolución de los esponsales desde la Alta Edad Media hasta el siglo XVI, puesto que en la primera se consideraba al estado esponsalicio como sinónimo del matrimonio, mientras que en el segundo se advertía que los comprometidos no debían vivir juntos si no habían cumplido con el rito religioso del matrimonio.

⁵² *Las siete partidas del rey Don Alfonso El Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Tomo III, Madrid, Ediciones Atlas, 1972, 795 p., p 3.

⁵³ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, p 280.

1.4 El caso de Nueva España

La colonización española en América supuso el traslado de instituciones políticas, económicas y sociales al Nuevo Mundo y ciertas expresiones culturales como las promesas matrimoniales no fueron la excepción.

El tema de la palabra de matrimonio en Nueva España fue tratado ampliamente por Patricia Seed a cuyo trabajo hice referencia en el estado de la cuestión. De acuerdo con Seed, durante el siglo XVII, un hombre que no cumplía con la promesa matrimonial que había dado podía ser castigado con el exilio a Filipinas, trabajos forzados e incluso la cárcel perpetua. Sin embargo, con el paso del tiempo las penas por incumplimiento de palabra matrimonial se fueron reduciendo a tres años de cárcel o salir libre bajo fianza, lo que aceleró la decadencia de la importancia de dichas promesas. Aunado a ello, los funcionarios eclesiásticos se percataron de que los matrimonios forzados fracasaban a menudo, pues los hombres se alejaban de sus esposas o tenían serios conflictos domésticos, lo que intentaron resolver mediante una vieja tradición eclesiástica que consistía en presentar al hombre una doble opción: o cumplir la promesa inicial de matrimonio o compensar económicamente a la mujer. De acuerdo con Seed para el siglo XVIII el incumplimiento de la palabra de matrimonio empezó a perseguirse “de parte o demandas privadas y no de oficio”, lo que quiere decir que las autoridades eclesiásticas intervendrían solo si una de las partes lo solicitaba. Por lo tanto, la iniciativa de una demanda por un matrimonio no concretado dependería de que la mujer demandante lograra probar que existía un compromiso válido.⁵⁴ Esto se tradujo en una mayor responsabilidad femenina en términos individuales respecto a su vida

⁵⁴ Seed, *Op. Cit.*, pp. 133-137.

sexual, puesto que la Iglesia ya no se responsabilizaba por el cuidado del comportamiento sexual femenino.⁵⁵

De esta manera, los documentos sobre promesas de matrimonio incumplidas aquí expuestos resultan útiles para estudiar el distanciamiento entre lo formal y la práctica. Particularmente en lo que se refiere a la vida sexual femenina, debido a que como ya se ha mencionado, estas demandas inician generalmente con la denuncia de una o más relaciones sexuales sostenidas fuera del matrimonio. Así, dichos documentos son una especie de ventana que permiten adentrarse al universo de la vida cotidiana en Nueva España.

Algunas consideraciones

Como se ha visto en este capítulo, la acción entre un hombre y una mujer de comprometerse en matrimonio posee una larga historia. Bajo esta premisa, las promesas matrimoniales existieron en diferentes tiempos y espacios, motivo por el cual, tuvieron particularidades propias de cada sociedad en la que eran dadas. Al tratarse de un acuerdo entre dos personas, las particularidades de cada pacto de futuro matrimonio se volvieron prácticamente infinitas. De manera tal que lo único que hay en común entre los esponsales romanos y las palabras matrimoniales novohispanas es la promesa entre un hombre y mujer para convertirse en esposos.

Ya en la Edad Media, con el advenimiento del cristianismo, el matrimonio se presentó como el único medio por el cual un hombre y una mujer debían mantener relaciones sexuales. Sin embargo, es en esta etapa

⁵⁵ *Ibidem*, p 139.

en que la promesa de matrimonio incluyó un ámbito sexual. Esto es que, las relaciones bajo promesa matrimonial eran admitidas socialmente, es de destacar que esta vida sexual permisiva fuera del matrimonio fue producto de la práctica más que del dogma cristiano.

Fue con el Concilio tridentino que la Iglesia estableció las limitaciones de los comprometidos, al determinar que ellos no tenían derecho a vivir juntos a diferencia de los que habían formalizado su relación a través del matrimonio. De esta manera, se estableció claramente la diferencia entre estar comprometido y estar casado, por lo que la promesa de matrimonio se perfiló como un estado previo al sacramento.

Esta concepción de la palabra matrimonial sobrevivió hasta la Nueva España, aunque, por supuesto, durante los tres siglos de su existencia tuvo algunos cambios. Quizá el más importante es el que refiere Patricia Seed, quien sostiene que durante el siglo XVII la promesa de matrimonio gozaba de tal importancia que la Iglesia vigilaba su cumplimiento.

En contraste, ya para el siglo XVIII, fue la propia autoridad eclesiástica la que depositó en la mujer la responsabilidad de hacer cumplir la palabra de matrimonio que le habían dado. Esto fue un arma de doble filo, puesto que si por una parte el clero se desligó en buena medida de sus funciones anteriores, por otra al señalar a la mujer como la principal encargada de hacer todo para llevar a cabo el matrimonio antes pactado, indirectamente le proporcionó las herramientas necesarias para defenderse de la imposición eclesiástica.

II La cultura católica

2.1 El matrimonio

La promesa de matrimonio solo tenía razón de ser por aquello que prometía, esto es, el matrimonio. Por ello es necesario analizar en qué consistía por sí mismo a fin de comprender por qué era importante buscarlo y demandarlo.

En la historia de Occidente el matrimonio ha sido considerado una institución social cuyos antecedentes se ubican en la época romana, en la cual existieron dos conceptos para referirse a él. El primero de ellos era *nuptiae*, el cual señalaba a los ritos religiosos y sociales que manifestaban el inicio de la vida conyugal, el segundo concepto era el de *matrimonium*, que significaba un estatus fundamentado en el consentimiento y la convivencia del hombre y la mujer involucrados.⁵⁶

Bajo esta premisa, el matrimonio romano clásico era una institución jurídica fundamentada en “la unión de hecho entre dos personas, de sexo distinto, con la intención de comportarse recíprocamente como marido y mujer”.⁵⁷ En este sentido, el matrimonio estaba basado jurídicamente en “la convivencia conyugal y en el consentimiento continuo de los cónyuges”.⁵⁸

⁵⁶ María Isabel, Núñez Paz, *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988, 205 p., pp. 25-26.

⁵⁷ Elisa, Muñoz Catalán, *Las uniones extramatrimoniales ante la falta de conubium: fundamento jurídico de los impedimentos matrimoniales en la Roma clásica*, Tesis de Doctorado en Derecho, Huelva, Universidad de Huelva-Facultad de Derecho, 2013, 848 p., pp. 33-34. http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/6457/Las_union_extramatrimoniales.pdf?sequence=2 (Consultado: 18 de noviembre de 2015).

⁵⁸ *Ibidem*, p 34.

El matrimonio romano legítimo -denominado *iustae nuptiae*- era aquel que se celebraba entre un hombre y una mujer que al momento del enlace hubieran alcanzado la pubertad, esto sucedía cuando tenían 14 y 12 años de edad respectivamente. Era necesario el consentimiento de los novios, así como de sus respectivos *paterfamilias*, además, debían convivir bajo apariencia conyugal honorable conocida como *affectio maritalis*.⁵⁹ Este concepto era entendido como el consentimiento, la voluntad y la intención de dos personas de vivir en una relación estable, duradera y de tener hijos, la conjugación de estos elementos era lo que diferenciaba al matrimonio legítimo de otras relaciones pasajeras.⁶⁰ Adicionalmente, debía existir el *honor maritalis* el cual apuntalaba a dos actos, el primero de ellos era la realización de una cena en casa del *paterfamilias* de la novia, el segundo era la entrega de la novia al novio.⁶¹

El matrimonio romano contaba con un sistema de impedimentos jurídicos y de orden social para llevarlo a cabo, en el primero estaba la prohibición del incesto hasta el tercer grado de parentesco por consanguineidad y por el parentesco por afinidad en línea recta. En los impedimentos de índole social se encontraba la prohibición del matrimonio entre personas de diferente condición social.⁶²

En lo que respecta a su disolución, el matrimonio romano solo podía deshacerse con la muerte de uno de los cónyuges, o bien, por la voluntad del hombre o de la mujer cuando uno de ellos le informaba al otro formalmente el *repudium* que era el deseo de terminar con la unión

⁵⁹ Fernando, Betancourt Serna, *Derecho Romano Clásico*, 3ª ed., Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, 668 p. (Manuales Universitarios N° 33)., pp. 411-412.

⁶⁰ Baroin, Agathe, "Le couple en droit au Haut Moyen Âge: autour de l'*affectio maritalis* et des relations patrimoniales" en *Médiévales*, N° 65, Semestral, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2013, pp. 93-107., p 95. <https://www.jstor.org/stable/43027605> (Consultado: 3 de octubre de 2020).

⁶¹ Betancourt, *Op. Cit.*, p 412.

⁶² *Ibidem*.

conyugal, en ese caso, el cese de la convivencia matrimonial recibía el nombre de *divortium*.⁶³

Durante los siglos IV y V, los gobernantes cristianos del Imperio romano realizaron algunos cambios en materia matrimonial dentro del derecho civil. Dichos cambios reflejaron la influencia de los valores religiosos cristianos dentro de la administración de la ley, especialmente desde que los obispos (desde el reinado de Constantino) presidieron los tribunales en los que se resolvían los litigios sobre matrimonio y divorcio.⁶⁴

Por otra parte, la idea del matrimonio como una unión estable y de mutuo consentimiento característica del matrimonio en Roma, fue retomada en el siglo IX, particularmente por Hincmar arzobispo de Reims, quien fue el primero en elaborar una doctrina formal de matrimonio. Para ello retomó algunos elementos propios del matrimonio romano, como la estabilidad, la igualdad de la condición social de los cónyuges y la libertad. Asimismo se incorporó la idea de la consumación de la unión delimitando así la figura de un matrimonio legítimo cristiano que se distinguiera de otro tipo de uniones conyugales.⁶⁵

En este orden de ideas, según la tradición cristiana, la unión carnal posterior al matrimonio conocida como *copula carnalis* simbolizaba la unión de Cristo con la Iglesia, este precepto tuvo como base una referencia bíblica, puesto que de acuerdo con el “Génesis 2:23 el hombre y la mujer se convierten en ‘una carne’ en el matrimonio”.⁶⁶ Fue el canonista boloñés Graciano quien en su compilación de derecho canónico de 1140 señaló que el matrimonio debía tener como principio el mutuo consentimiento y debía

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ James A., Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 669 p., p 103.

⁶⁵ Baroin, *Op. Cit.*, p 95.

⁶⁶ Leah, Otis-Cour, *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 217 p., p 104.

ser consumado a través de la cópula. A fin de que pudiera alcanzar la perfección, puesto que solo de esa manera el matrimonio podía ser considerado como indisoluble.⁶⁷ De esta forma, el matrimonio cristiano no daba lugar a la ruptura del vínculo matrimonial, a diferencia del derecho romano.

En el caso de la historia hispánica, las Siete Partidas antes mencionadas, redactadas en el siglo XIII, estipulaban en la partida cuarta Título II “De los casamientos”, en la ley primera “Qué cosa es matrimonio” que:

“Matrimonio es ayuntamiento de marido et de muger fecho con tal entención de vevir siempre en uno, et de non se partir guardando lealtad cada uno dellos al otro, et non se ayuntando el varon á otra muger, nin ella á otro varon viendo amos á dos”.⁶⁸

Lo anterior, insistía en la perpetuidad del matrimonio. Adicionalmente otorgaba un sentido de igualdad a grandes rasgos entre hombre y mujer como pareja, ya que dicha ley apunta a una lealtad recíproca.

⁶⁷ *Ibidem*.

La idea de la validez del matrimonio supeditada a la cópula carnal fue discutida, ejemplo de esto fue el teólogo Pedro Lombardo quien afirmaba que el consentimiento mutuo era el único elemento indispensable para la constitución del matrimonio. Esta afirmación utilizaba “el ejemplo del matrimonio de María y José debido a que su matrimonio había sido ‘casto’ es decir, carente de relaciones sexuales”. En este sentido, su matrimonio solo podía ser considerado “verdadero” en el caso de que el consentimiento fuera lo único que definiera el matrimonio y no la *copula carnalis*. Fue así como de acuerdo con Leah Otis-Cour “el derecho canónico aceptó finalmente el principio romano del matrimonio por consentimiento, pero reconoció también la importancia de la *copula carnalis* al facilitar la anulación de un matrimonio no consumado antes que la de uno consumado”. *Ibidem*, p 105.

⁶⁸ *Las siete partidas del rey Don Alfonso El Sabio, Op. Cit.*, pp. 11-12.

Con el advenimiento del cristianismo y especialmente en el Concilio de Lyon celebrado en 1274, la Iglesia estableció definitivamente en siete el número de los sacramentos, entre ellos, el matrimonio.⁶⁹

Por definición cada sacramento era un signo sagrado que confería una gracia única, y los siete sacramentos en conjunto conformaban un sistema completo que le proporcionaba a los fieles las gracias sacramentales necesarias para la salvación.⁷⁰ En este orden de ideas, es necesario considerar que el cristianismo tenía como principio fundamental la salvación del alma, la promesa de una vida en el paraíso después de la muerte. Consecuentemente, los fieles debían buscar al menos en apariencia, el apego a Dios, de ahí la importancia de vivir en matrimonio para poder cumplir así con su deber cristiano.

De acuerdo con Benedetta Albani, resulta prácticamente imposible definir una única forma en que el matrimonio se llevaba a cabo en la práctica de las sociedades de cultura occidental antes del Concilio de Trento. Esta problemática se debe a que el concepto y la práctica del matrimonio se nutrieron de diferentes costumbres, de elementos tanto religiosos como civiles y variaban en función del lugar, del estatus social, de costumbres colectivas y familiares. Aunado a esto, la Iglesia pretridentina no estableció una ceremonia en particular que condicionara la validez de un matrimonio. De esta manera, Albani sugiere que en realidad, el matrimonio anterior a Trento no fue un “evento puntual sino

⁶⁹ Benedetta, Albani, “El matrimonio entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos XVI-XVII)” en *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*, Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio coords., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, 235 p., pp. 167-184., p 169. <https://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/183.pdf> (Consultado: 23 de marzo de 2020).

⁷⁰ Philip L., Reynolds, *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 1051 p. (Law and Christianity)., p 3.

un proceso marcado por ritos y ceremonias” que dependían del espacio y tiempo en que ocurría.⁷¹

En el siglo XVI, el Concilio de Trento en su Sesión XXIV dedicó el apartado titulado “Del sacramento del matrimonio” a especificar claramente sus características. Trento estableció la prohibición de la poligamia, el incesto, adulterio, el celebrar nupcias durante ciertas épocas de año, la imposibilidad de los religiosos de contraer nupcias. Asimismo, se estipuló que “las causas matrimoniales” pertenecían a los jueces eclesiásticos, esto significó que la Iglesia era la única responsable de juzgar y castigar todas las acciones ocurridas dentro del marco matrimonial. El Concilio decretó que la Iglesia tenía la facultad de “hacer por muchas causas la separación del lecho, ó de la cohabitacion entre los casados por tiempo determinado o indeterminado”.⁷² Esto significaba que solo la Iglesia tenía la capacidad de anular la perpetuidad del matrimonio hasta la muerte de uno de los cónyuges, que ella misma había promulgado, esto solo en los casos que así considerara pertinente.

De igual forma, el Concilio tridentino contenía un *Decreto de reforma sobre el matrimonio*, en el Capítulo I estableció que para la celebración del matrimonio era necesario que el párroco corriera las amonestaciones tres veces en la iglesia donde se llevaría a cabo el enlace. Una vez efectuadas, siempre y cuando no existiera ningún impedimento “legítimo” “y habiendo preguntado en ella [iglesia] el párroco al varon y á la mujer, y entendido el mútuo consentimiento de los dos, ó diga: Yo os uno en Matrimonio en el nombre del Padre, del Hijo y del Espiritu santo”.⁷³

⁷¹ Albani, *Op. Cit.*, pp. 169-170.

⁷² *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, pp. 275-277.

⁷³ *Ibidem*, p 279.

Fue así que “la Iglesia católica romana estableció un ritual definitivo de matrimonio, en el que se requerían testigos para la ceremonia, que debía celebrar un sacerdote”.⁷⁴ Si estas “solemnidades” no eran cumplidas, el matrimonio no era válido.

Con el establecimiento de las condiciones de validez del sacramento matrimonial, la Iglesia pretendía no dejar lugar a dudas sobre la forma en que los fieles debían contraer matrimonio, y evitar así los llamados matrimonios clandestinos. Al respecto el propio Concilio manifestó que:

“la iglesia siempre ha mirado con horror los matrimonios clandestinos y siempre los ha prohibido; manda que en lo venidero y el cura propio en tres días de fiesta consecutivos y en la iglesia durante la misa parroquial solemne, debe anunciar y proclamar los nombres de los que han de casarse: que despues de la publicacion sino hay oposicion legitima, se proceda á la celebracion del matrimonio en presencia de dos ó tres testigos del cura ó de algún otro sacerdote, con el permiso del mismo cura ó del ordinario, declarando nulos los celebrados de otro modo”.⁷⁵

En caso de que se descubriera que el matrimonio quería ser evitado sin un motivo válido para la Iglesia, el párroco tenía la capacidad de celebrar el matrimonio después de una sola amonestación y con la presencia de dos o tres testigos. Después de la ceremonia nupcial y antes de consumar el matrimonio, el párroco debía hacer las proclamas correspondientes en la iglesia. Esto “Á no ser que el mismo Ordinario tenga por conveniente que se omitan las mencionadas proclamas, lo que el Santo Concilio deja á su prudencia y juicio”.⁷⁶ Con lo que quedó de

⁷⁴ Asunción, Lavrin, “Introducción: El escenario, los actores y el problema” en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Asunción Lavrin coord., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991, 376 p., pp. 13-52., p 18.

⁷⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, s/p.

⁷⁶ *Ibidem*, p 280.

manifiesto la facultad única de los párrocos para decidir si el matrimonio se concretaba o no.

La preocupación de la Iglesia por condenar los matrimonios clandestinos se debía a que según sus propias palabras existían graves pecados originados por

“los matrimonios clandestinos, y principalmente los de aquellos que se mantienen en estado de condenación, mientras abandonada la primera mujer, con quien de secreto contrajeron matrimonio, contraen con otra en público, y viven con ella en perpétuo adulterio [...]”.⁷⁷

Consecuentemente, los matrimonios clandestinos se perfilaron como un impedimento canónico válido, con lo cual la Iglesia tridentina pretendía obtener una herramienta teórica para impedir que los fieles escaparan de su control.⁷⁸

Trento dejó en claro que todos los preceptos establecidos debían ser cumplidos a cabalidad tanto por la autoridad eclesiástica como por los fieles bajo pena de excomunión, uno de los mayores castigos dentro de la cultura cristiana. Como se ha mencionado anteriormente, para los fieles era fundamental cumplir con las obligaciones que la Iglesia dictaba, puesto que era la única manera de asegurar la salvación de su alma.

De hecho, para la Iglesia, el ideal de vida cristiano era el celibato puesto que era el único estado que permitía la dedicación completa y exclusiva del individuo a Dios. Incluso, el Concilio de Trento advierte que:

“Si algun dijere, que el estado del Matrimonio debe preferirse al estado de virginidad ó de celibato; y que no es mejor (Matth. 9. 1. Cor. 7.), ni mas feliz mantenerse

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 278-279.

⁷⁸ Lavrin, “Introducción: El escenario, los actores y el problema”, *Op. Cit.*, p 18.

en la virginidad ó celibato, que casarse; sea escomulgado”.⁷⁹

La Iglesia reconoció las dificultades de llevar una vida casta por parte de los creyentes, asumió que en realidad más allá de los intentos por lograrlo, era poco el control que podía ejercer sobre ellos, por lo que asumió al matrimonio como algo recomendable en caso de que hombre y mujer fueran incapaces de permanecer en celibato, puesto que consideraba que la soltería representaba mayores “tentaciones”.

De este modo, el matrimonio se consolidó como un mal necesario, pues era la única manera lícita para relacionarse y tener una vida sexual. Sin embargo, no por ello sería un espacio para que los esposos cristianos disfrutaran del placer sexual, sino para que estos encontraran una forma de moderar el uso de su cuerpo; pues las relaciones sexuales dentro del matrimonio tenían como único fin la procreación y no el placer físico. De hecho, la única posición sexual aceptada por la Iglesia era con el hombre recostado sobre la mujer, pues era una reproducción de la jerarquía de los sexos, por una parte, la actividad propia del varón y por otra la supuesta pasividad de la mujer.⁸⁰

Bajo esta premisa, dentro de la cultura católica, el matrimonio se perfiló como la única forma moralmente aceptable para la creación de descendencia. En este sentido, una de las mayores ventajas de dicho sacramento era la legitimidad que daba a los hijos engendrados bajo él “y el reconocimiento social que les abría las puertas a muchas prerrogativas que los ilegítimos no podían gozar”.⁸¹ En lo que respecta a la mujer, el matrimonio le proporcionó el estatus de esposa y madre de hijos legítimos,

⁷⁹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, p 277.

⁸⁰ Matthews-Grieco, Sara F. “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen” en *Historia del cuerpo*, Vol. I *Del renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, 2005, 587 p., pp. 167-227., p 188.

⁸¹ Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, *Op. Cit.*, p 493.

así, la mujer cumplía con un modelo de vida bien visto por la Iglesia. Para los habitantes de Nueva España era fundamental mantener su honor, puesto que este significaba que habían cumplido con lo que la Iglesia y la sociedad esperaban de ellos y que por tanto eran dignos de ocupar una posición social privilegiada. En el siguiente apartado se abordará con mayor profundidad la importancia de este valor cultural.

2.1.1 El concepto del honor en relación con el matrimonio

De acuerdo con Scott K. Taylor, una vez que los cristianos ganaron control sobre toda España durante la Edad Media, las actitudes tolerantes hacia los judíos y musulmanes que habían prevalecido en siglos anteriores desaparecieron. En el siglo XIV tardío y el siglo XV la sociedad cristiana española promovió una serie de conversiones forzadas de judíos a cristianos, esto dio origen al uso de los términos “cristianos viejos” para referirse a los sujetos cuyas familias habían practicado el cristianismo durante varias generaciones anteriores y “cristianos nuevos”, estos eran aquellos que habían sido convertidos al cristianismo, y de los que incluso algunas veces existía la sospecha de que seguían practicando en secreto su vieja religión judía.

Eventualmente, las tensiones entre los viejos y nuevos cristianos, llevaron al establecimiento de la Santa Inquisición española, la expulsión de los judíos en España, y la idea de que los judíos nunca podrían convertirse “verdaderamente” en cristianos debido a la impureza de su sangre. Siguiendo esta última idea, el honor en la sociedad española se afianzó especialmente en la posesión de un linaje “puro” no judío. De esta manera, la limpieza de sangre fue una preocupación única en España, por

lo que la necesidad de mantener el honor se intensificó dentro de la cultura y sociedad española más que en ninguna otra en Europa.⁸²

La importancia social del honor coincidió con la etapa de la literatura española conocida como el Siglo de Oro. Las obras de los escritores de este periodo proveyeron modelos de cómo sus autores creían que el honor estaba determinado a funcionar en la sociedad española.⁸³

Ejemplo de ello es una de las *Novelas ejemplares* de Miguel de Cervantes publicadas en 1613, titulada “Las dos doncellas”, que cuenta la historia de Teodosia y Leocadia quienes disfrazadas de hombre inician la búsqueda de su amado, sin saber que se trata del mismo hombre: Marco Antonio.

La historia cuenta como él había deshonrado a Teodosia bajo promesa de matrimonio, pero después de ello, desapareció inexplicablemente, por lo que ella decidió escapar de su casa e ir a buscarlo, se hospedó en un mesón cerca de la ciudad de Sevilla, donde encontró a su hermano Rafael, quien después de escuchar su historia, se sumó a la búsqueda de Marco Antonio. En el camino encontraron a Leocadia, una joven vestida masculinamente, quien tras ser descubierta confesó que ella también había sido deshonrada por el mismo hombre.

Al llegar a Barcelona encontraron a Marco Antonio quien dijo:

“Confieso, hermosa Leocadia que os quise bien y me quisistes, y juntamente con esto confieso que la cédula que os hice fue más por cumplir vuestro deseo que con el mío; porque antes que la firmase, con muchos días, tenía entregada mi voluntad y mi alma a otra doncella [...] a ella le di la mano firmada y acreditada con

⁸² Scott K., Taylor, *Honor and Violence in Golden Age Spain*, New Haven, Yale University Press, 2008, 307 p., pp. 3-4. <https://www.perlego.com/book/1089367/honor-and-violence-in-golden-age-spain> (Consultado: 10 de agosto de 2020).

⁸³ *Ibidem*, pp. 5-6.

tales obras y testigos, que quedé imposibilitado de dar mi libertad a otra persona en el mundo. [...] lo que con Teodosia me pasó fue alcanzar el fruto que ella pudo darme y yo quise que me diese, con fe y seguro de ser su esposo, como lo soy”.⁸⁴

Esta declaración permite ver los puntos centrales de la promesa matrimonial en la España del siglo XVII: la celebración oral de este pacto frente a testigos, la imposibilidad de dar otra palabra de matrimonio sin haber disuelto la primera y quizá la más significativa: la posibilidad de mantener relaciones sexuales bajo dicha promesa. El “fruto” al que se refiere Marco Antonio es la virginidad de Teodosia, cuya pérdida es justificada por él al asegurar que ambos condescendieron a ello gracias a la plena seguridad de contraer nupcias posteriormente, por lo cual, la honra de Teodosia y su familia no se vería comprometida. Leocadia desilusionada decide irse. Sin embargo, Rafael le confiesa que está enamorado de ella y le propone matrimonio, por lo que ambas parejas se casan.

El tema central de la historia es el honor, valor fundamental en la España del llamado Siglo de Oro representada en la literatura. Se trataba de un honor ligado íntimamente a la sexualidad femenina, específicamente a la virginidad, de ahí el título de “Las dos doncellas”; aunque ya no lo eran, gracias a su enlace nupcial mantuvieron su falta moral en el anonimato, logrando así conservar su honor intacto.

En este orden de ideas, se puede recordar que

“el concepto del honor era un complejo código social que establecía los criterios para el respeto en la sociedad española [trasladada a territorio novohispano]; significaba tanto la estima que una persona tenía por sí misma como la estima en que la sociedad lo tenía”.⁸⁵

⁸⁴ Miguel de, Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, Tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, 269 p. (Nuestros clásicos, 24)., p 147.

⁸⁵ Seed, *Op. Cit.*, p 88.

Tanto los estratos sociales altos como los bajos novohispanos podían sentirse dignos de honor, pero eran los de élite quienes lo definían, para ellos:

“el honor era el carácter distintivo que racionalizaba la existencia de la jerarquía colonial. Incluía las diferencias autoconscientes de nacimiento y de conducta que distinguían a la gente decente de la gente baja. El honor moldeaba las relaciones entre las élites, pues quienes lo poseían lo reconocían en los demás, y trataban a estos iguales con la atención y el respeto que negaban al resto de la sociedad”.⁸⁶

En parte, el honor se heredaba, por ello, todos los miembros de una familia novohispana tenían la responsabilidad de mantener su honor personal y así extenderlo a sus parientes. En ese sentido, “el honor no solo era una herencia de pureza racial o religiosa, sino que representaba la historia de una buena familia, avalada por generaciones de matrimonios santificados y nacimientos de hijos legítimos”.⁸⁷

Por consiguiente, los nacimientos de hijos ilegítimos rompían el honor de una familia. Los hijos ilegítimos podían ser excluidos de altos puestos públicos, eclesiásticos, civiles y militares. Por otro lado, las mujeres ilegítimas tenían limitadas opciones matrimoniales igual que sus hijas; además sus hijos podían verse impedidos laboralmente. “La ausencia de honor podía, de esta manera, limitar la movilidad social de ambos sexos, así como el futuro de las siguientes generaciones”.⁸⁸ Fue así como existió una triangulación entre honor, conducta sexual femenina e ilegitimidad, puesto que si las mujeres sostenían relaciones sexuales ilícitas (fuera de matrimonio) podían afectar el honor familiar.

⁸⁶ Ann, Twinam, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial” en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Asunción Lavrin coord. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991, 376 p., pp. 127-171. (Los noventa), p 131.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p 132.

Por consiguiente, se pretendía que una figura masculina controlara la vida sexual de la mujer, su padre antes de contraer matrimonio y su esposo una vez casada.⁸⁹

De esta forma,

“El derecho del hombre a controlar la conducta sexual de su esposa y sus hijas se explicaba con base en que, como portadoras de los hijos, eran las perpetuadoras del linaje. Un sistema de herencia basado en el principio de legitimidad hacía esencial el control de la esposa, porque todo hijo nacido de una mujer casada se presumía legítimo y heredaba por igual”.⁹⁰

Bajo esta premisa, era fundamental considerar el grado en que una relación sexual transgredía el honor y se acercaba al deshonor, puesto que para la Iglesia católica novohispana no era lo mismo que una mujer soltera tuviera una vida sexual activa fuera del matrimonio a que fuera una mujer casada, o que alguno de los involucrados tuviera voto de castidad o estuvieran emparentados.⁹¹

Así, “entre más cercana estuviera la transgresión sexual a lo permisible en el código del honor, más sencillo era recuperarlo”.⁹² En consecuencia, a aquellas mujeres que no habían cometido ninguna falta más allá de mantener relaciones sexuales prematrimoniales, les bastaba contraer matrimonio para retornar al orden social impuesto por la Iglesia.

⁸⁹ *Ibidem*, p 132.

⁹⁰ Silvia Marina, Arrom, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI Editores, 1988, 382 p., p 91.

⁹¹ Twinam, *Op. Cit.*, p 158.

⁹² *Ibidem*.

2.2 Roles masculinos

Dentro de la cultura del cristianismo, “el estado de los hombres dependía únicamente de su matrimonio: soltero, casado o viudo”.⁹³ A diferencia de las mujeres, la vida sexual del hombre no influía en el estado que mantenía, pues podía mantener o no relaciones sexuales y seguiría siendo considerado como soltero.

La Iglesia asumía que los hombres tenían por “naturaleza” un apetito sexual distinto al de las mujeres. Por este motivo

“El hombre tuvo siempre una mayor libertad sexual que la mujer, a pesar de que las reglas de la Iglesia no establecían distinción entre los sexos. Pero la cultura de la virilidad, de antigua raíz mediterránea, permitía al hombre ejercer su sexualidad, antes y aun después del matrimonio, sin pérdida de su honor”.⁹⁴

2.2.1 Los solteros

A esta categoría pertenecían los hombres que no estaban ni habían estado casados, de esta manera los solteros se definían únicamente en función del matrimonio, no de su vida sexual. Por tanto, no importaba si eran vírgenes o no, si mantenían relaciones sexuales con una o más mujeres, mientras no hubieran contraído matrimonio, continuaban siendo solteros.

⁹³ Carmen, Castañeda, “La formación de la pareja y el matrimonio” en *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1991, 399 p., pp. 73-90., p 81.

⁹⁴ Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, *Op. Cit.*, p 500.

2.2.2 Los comprometidos

Los hombres, al igual que las mujeres, también podían estar comprometidos, desde el momento en que daban palabra de matrimonio y hasta que lo concretaban. Cabe señalar que en el presente trabajo todos los hombres son los demandados, es decir, eran ellos quienes debían cumplir con el matrimonio supuestamente pactado, esto se debe a que era el hombre el encargado de dar palabra de matrimonio, nunca la mujer.

2.2.3 Los casados

El Santo Concilio de Trento hizo referencia a la santidad de la unión nupcial, respaldada en las palabras de un apóstol que dijo: “maridos amad á vuestras mugeres como Jesucristo amó á la iglesia; y poco después, este sacramento digo yo, es grande en Jesucristo y en la Iglesia”.⁹⁵

Así, el hombre debía amar a su esposa, al mismo tiempo que mantenía su papel de protector y proveedor de la familia. En este sentido, Juan Luis Vives menciona que: “el hombre que tiene fuerzas para desvolver la tierra y para romper el campo, y para discurrir el mundo y contratar con los hombres, negociando su hacienda, no puede asistir a su casa”.⁹⁶ Lo que significaba que el hombre debía ser quien se encargara de sostener en lo material al hogar debido a que su naturaleza física estaba destinada para esa labor, su función de único proveedor lo exoneraba de cualquier labor doméstica.

De igual forma, Vives escribió *Los deberes del marido*, que fungió como un manual para el buen comportamiento marital. En este escrito señaló que:

⁹⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, s/p.

⁹⁶ Juan Luis, Vives, “Instrucción de la mujer cristiana” en *La educación de la mujer en la Nueva España*, Antología preparada por Pilar Gonzalbo, México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, 1985, 155 p., pp. 29-37. (Biblioteca Pedagógica)., p 39.

“Los padres bien dispuestos hacia aquella descendencia que sin duda han engendrado, la acogen, la mantienen con arreglo a sus posibilidades, la instruyen, la apartan de los vicios, cohiben y refrenan sus pasiones, agudizan la capacidad de su inteligencia y discernimiento para que la utilicen como lo que es, la más importante de sus facultades, a la que las demás deben obedecer como a una reina. Y una vez que han instruido a sus hijos, no los abandonan, ni los rechazan, ni se apartan de ellos, como hacen otros animales, sino que velan por ellos, les dan ternura, les proveen de todo lo que está a su alcance, les animan, les ayudan. Y no se detiene en ellos este afecto, sino que se extiende a nueras, yernos, parientes y allegados; con frecuencia hace nacer vínculos de excelente amistad e incluso ha llegado a fundar ciudades. Se propaga a nietos y a biznietos, y puesto que su naturaleza contiene la inmortalidad y participa de ella, se interesa por la posteridad, que en sucesión interminable, vendrá después de ellos. Sobre esta base se construyen casas, se establecen patrimonios y familias, y se fija el nombre del linaje, imperecedero, como la marca del hierro candente que señala a cada uno de los miembros de la grey”.⁹⁷

De esta manera, el hombre era el responsable de su familia directa e indirecta y del buen nombre familiar que heredaría, lo que lo colocaba como la cabeza de familia, especialmente en un sentido material.

2.3 Roles femeninos

De acuerdo con Pilar Gonzalbo, desde el Medioevo y hasta la Ilustración convivieron dos estereotipos de mujer. El primero era el de la mujer discreta, piadosa y sumisa y el segundo el de la mujer coqueta, atrevida y sobre todo seductora.⁹⁸

⁹⁷ Juan, Luis Vives, *Los deberes del marido*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1995, 235 p., p 50.

⁹⁸ Pilar, Gonzalbo Aizpuru, “Las virtudes de la mujer en la Nueva España” en *Revista de la Universidad de México*, N° 511, Mensual, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 3-6., p 3.

En los discursos teológicos vigentes durante la época colonial: “la mujer encarnaba a Eva y María, el origen del pecado y la fuente de la redención”.⁹⁹ En este sentido, “la mujer podía ser representada como la encarnación del mal, que se temía y se rechazaba en el sexo femenino, pero también como el bien que se valoraba y se quería propiciar en las mujeres”.¹⁰⁰ Consecuentemente, es posible señalar una dualidad dentro de la imagen femenina puesto que por una parte la mujer era la representación de las tentaciones para el hombre y la culpable de que ambos (hombre y mujer) cayeran en pecado, como lo fue Eva al momento de convencer a Adán de cometer el pecado original. Según Juan Luis Vives, el apóstol San Pablo le escribió a su discípulo Timoteo: “es notorio que Adán fue primeramente formado que no Eva, y él no fue engañado y ella sí, y traspasó el mandamiento de Dios”.¹⁰¹ De acuerdo con Vives, esta situación denota la importancia de la sujeción femenina hacia el hombre.

La idea de la supuesta inferioridad femenina se expresaba en distintos textos médicos producidos desde la Antigüedad hasta la Baja Edad Media, los cuales de acuerdo con María Giménez manifiestan un marcado “interés y la preocupación por el conocimiento, el análisis y la comprensión del cuerpo humano en general y del cuerpo femenino en particular”.¹⁰² Sin embargo, es importante destacar que el conocimiento plasmado en dichos textos obedecen más a un desarrollo teórico y no tanto a una observación práctica, esto debido a que “los autores masculinos no

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Isabel, Morant, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones” en *Historia de las mujeres en España y América latina*, 2ª ed., Vol. II, Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó coords., Madrid, Cátedra, 2006, 823 p., pp. 27-61. (Col. Historia/Serie menor), p 27.

¹⁰¹ Juan Luis, Vives, “Instrucción de la mujer cristiana”, *Op. Cit.*, p 37.

¹⁰² María, Giménez Tejero, “Una aproximación al cuerpo femenino a través de la medicina medieval” en *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas*, N° 1, Anual, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 45-60., p 58. <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/filanderas/issue/view/145> (Consultado: 9 de julio de 2020).

tuvieron acceso al cuerpo femenino y escribieron sus textos partiendo de la suposición teórica”.¹⁰³

En palabras de Claude Thomasset, el pensamiento medieval sostenía la idea de una “similitud inversa” de los órganos reproductivos masculinos y femeninos, de manera tal que el Canon de Avicena sugería que la matriz como instrumento de la generación en la mujer había sido creada a semejanza del pene en tanto instrumento de la generación en el hombre. No obstante, los órganos masculinos estaban expuestos, mientras que los femeninos estaban retenidos en el interior.¹⁰⁴ De tal suerte, la mujer era considerada como “un varón fallido”.¹⁰⁵

En ese sentido, el conocimiento producido sobre el cuerpo femenino confirmaba “anatómicamente” lo que los teólogos con base en el *Génesis* afirmaban, la mujer era “un producto secundario y, por tanto, inferior al hombre”.¹⁰⁶ Esta supuesta inferioridad femenina evidenciaba la necesidad de que las mujeres estuvieran subordinadas a una autoridad masculina, puesto que el hombre era considerado como un ser superior física, intelectual y moralmente.

En contraste, los discursos teológicos antes mencionados promovían también imágenes “positivas” de la mujer en tanto “seres hermosos y deseables para el hombre, que se inclinaría a tomarlas como esposas”, tomando como referencia a la virgen María en tanto esposa y madre.¹⁰⁷

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Claude, Thomasset, “La naturaleza de la mujer” en *Historia de las mujeres. La Edad Media*, Tomo II, Georges Duby y Michelle Perrot dirs., Madrid, Taurus, 648 p., pp. 72-194., p 75.

¹⁰⁵ Giménez, *Op. Cit.*, p 49.

¹⁰⁶ Thomasset, *Op. Cit.*, p 75.

¹⁰⁷ Morant, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones”, *Op. Cit.*, p 57.

No obstante, en ambos esquemas, la mujer se perfilaba como un ser frágil, por lo que la Iglesia Católica se interesó en fomentar en ella el valor de la virginidad durante toda su vida hasta el matrimonio y el de la castidad una vez que estuviera casada. De manera tal que la Iglesia promulgó únicamente dos modelos para la mujer ideal: el de vírgenes y el de castas. Por supuesto que la realidad novohispana no se limitó a estos modelos. En principio, los estados femeninos se definieron a partir de la relación de las mujeres con la virginidad y la castidad, pero, en un sentido más amplio, estos dependían de su vida sexual y podían ser: doncellas, casadas, amancebadas, viudas, solteras o comprometidas.

2.3.1 Las doncellas

Dentro de la cultura católica la virginidad se perfiló como el estado ideal femenino. Esta demandaba el cuidado de las mujeres por parte de toda la familia, ya que la virginidad era uno de los aportes de la mujer al matrimonio, debido a que su “entereza física, le garantizaba a aquel [cónyuge] su absoluta y exclusiva posesión sexual y la seguridad de que su progenie era suya”.¹⁰⁸ En este sentido se podía considerar que una mujer desvirgada aportaba “menos” a un matrimonio.

La documentación de demandas de cumplimiento de promesa matrimonial ocurridas en España contemporáneas a las aquí expuestas, demuestran que a menudo, en las declaraciones femeninas la virginidad es referida de manera directa o bien a través de otras cualidades morales como limpieza y honestidad.¹⁰⁹ El filósofo Juan Luis Vives anteriormente mencionado dejó claro en su escrito “De cómo se ha de criar a una doncella” que las mujeres debían tener un “maestro” como guía para que

¹⁰⁸ Asunción, Lavrin “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, *Op. Cit.*, p 500.

¹⁰⁹ Renato, Barahona, *Sex crimes, honour, and the law in early modern Spain: Vizcaya, 1528-1735*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 274 p., p 41.

les enseñara distintas cosas. De preferencia esa guía debía ser una mujer y no un hombre, era mejor si era su madre o alguna otra persona de la familia cercana, “que sea en años anciana, en vida muy limpia, en fama estimada, en seso reposada y en doctrina muy hábil”. Cuando esto no fuera posible se podía recurrir a un hombre anciano “de fama, vida y doctrina probada” y de preferencia casado, puesto que según Vives “en el criar de la doncella ninguna cosa se debe guardar tanto como la honestidad y limpieza”.¹¹⁰

De acuerdo con el ideal cristiano, la mujer debía permanecer virgen hasta la muerte, en caso de dedicarse a Dios, o por lo menos hasta el momento de su matrimonio. En este sentido podemos diferenciar dos tipos de doncellas, las primeras “temporales”, que eran aquellas que debían ser vírgenes hasta consumir el sacramento del matrimonio, mientras que las segundas eran vírgenes “perpetuas” como era el caso de las monjas, quienes al estar consagradas al servicio de Dios no podían bajo ninguna circunstancia mantener relaciones sexuales. Sin embargo, en cualquiera de los dos estados, la mujer en cuestión debía ser irremediabilmente virgen, de ahí el título de doncella.

2.3.2 Las casadas

El texto por excelencia del papel femenino en el matrimonio dentro de la cultura católica es el escrito por fray Luis de León *La perfecta casada*, que como su nombre indica se convirtió en una guía para el comportamiento femenino marital. *La perfecta casada* fue dedicada a Doña María Varela Osorio, prima del autor. De acuerdo con él:

¹¹⁰ Vives, “Instrucción de la mujer cristiana”, *Op. Cit.*, p 31.

“el servir al marido, y el gobernar la familia, y la crianza de los hijos, y la cuenta que juntamente con esto se debe al temor de Dios, y a la guarda y limpieza de la consciencia (todo lo cual pertenece al estado y oficio de la mujer casada), obras son que cada una por si pide mucho cuidado, y que todas ellas juntas no se pueden cumplir sin favor particular del cielo”.¹¹¹

Motivo por el cual, era necesario que las mujeres tuvieran una guía para poder desempeñar su papel de esposas adecuadamente. El texto de fray Luis de León advierte:

“Dios, cuando quiso casar al hombre dándole mujer, dijo: ‘Hagámosle un ayudador su semejante’; de donde se entiende que el oficio natural de la mujer y el fin para que Dios la crió es para que sea ayudadora del marido, y no su calamidad y desventura; ayudadora y no destruidora”.¹¹²

Así, la mujer vivía en función del hombre, y su deber como esposa era evitarle a su marido cualquier enojo o preocupación doméstica y al mismo tiempo: “serle perpetua causa de alegría y descanso”.¹¹³

2.3.3 Las madres

La importancia de la figura femenina dentro del matrimonio puede apreciarse en la definición que el canónigo Sebastián de Covarrubias ofrece en su *Tesoro de la lengua* publicado en 1611, en el que menciona: “Dijose matrimonio a *matre* porque está a cargo de la mujer el criar a los hijos, desde que nacen hasta que tienen edad para poder ser disciplinados

¹¹¹ Fray Luis de León, *La perfecta casada*, Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1898, 252 p., pp. 7-8.

¹¹² Fray Luis de León, “Cualidades de una buena esposa, La perfecta casada” en *La educación de la mujer en la Nueva España*, Antología preparada por Pilar Gonzalbo, México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, 1985, 155 p., pp. 39-51. (Biblioteca Pedagógica)., p 45.

¹¹³ *Ibidem*.

por su padre”.¹¹⁴ Esta afirmación señala a la madre como la responsable de una especie de preparación de los hijos para que posteriormente puedan recibir instrucción del padre; es decir la figura masculina no interfería en la vida infantil de sus hijos, esto quizá como respuesta a la supuesta “naturaleza” dulce femenina.

Bajo este argumento, las mujeres mantenían un papel superior al hombre dentro de la formación familiar -lo que se había advertido desde las Siete Partidas- pues al estar encargadas de la educación de los hijos y de atender todas las necesidades masculinas, la mujer se posicionaba como un pilar que sostenía y hacía funcionar todos los elementos al interior del matrimonio, configurándolo como una institución clave para la preservación y transmisión del orden social.¹¹⁵

Aunque los teólogos lo explicaban de distinta manera, la mayoría de sus discursos mencionaban en distinta medida la subordinación, obediencia y castidad por parte de la mujer que debía estar dedicada al hogar, atender al marido y a la crianza de los hijos. Es importante señalar:

“la insistencia con que, en las distintas épocas, la literatura moral y normativa tiende a adscribir a las mujeres a un cierto espacio privado y a atribuirles la mayor responsabilidad por el buen funcionamiento de la unión conyugal”.¹¹⁶

¹¹⁴ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua Castellana*, 2ª ed., Madrid, Castalia, 1995, 1050 p., p 742.

¹¹⁵ Isabel, Morant y Monica Bolufer “Mujeres y hombres en el matrimonio. Deseos, sentimientos y conflictos” en *Historia de las mujeres en España y América latina*, 2ª ed., Vol. II, Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó coords., Madrid, Cátedra, 2006, 823 p., pp. 133-162. (Col. Historia/Serie menor)., p 142.

¹¹⁶ *Ibidem*, p 136.

Para el caso novohispano, la figura materna por excelencia fue la de la Virgen María quien en su condición de “la portadora de Cristo al mundo” era concebida como “una mujer cuyos principales atributos femeninos eran la ternura, la simpatía, la comprensión y la compasión”.¹¹⁷ En este sentido, la Virgen María fue el modelo materno a seguir.

2.3.4 Las amancebadas

Las mujeres llamadas amancebadas eran aquellas que vivían en amancebamiento, este entendido como “el trato ilícito y habitual entre un hombre y un mujer”.¹¹⁸ Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua* definió a la “amancebada la que de proposito cohabita con el que no es su marido”.¹¹⁹ El amancebamiento era un matrimonio no formal puesto que se trataba de un estado en el que el hombre y la mujer vivían como esposos aún sin haber contraído el sacramento matrimonial como lo estipulaba la Iglesia.

El amancebamiento estaba prohibido por la Iglesia, de hecho, el tercer Concilio Provincial mexicano celebrado en 1585 -todavía vigente durante el siglo XVIII- estableció en su Título X denominado *Del concubinato y penas de los concubinarios y alcahuetes* que:

“Grave es el delito de los que viven públicamente amancebados con escándalo del pueblo, pero gravísimo el de aquellos que estando casados, haciendo injuria al sacramento, y violando la fe que recíprocamente deben guardarse los consortes, están encenegados en tan detestable vicio; por cuyo motivo mandó el tridentino que se procediese contra ellos. En cuyo cumplimiento establece y manda este concilio que los jueces

¹¹⁷ Estela, Roselló Soberón, “Las dulces tentaciones y las amarguras de la culpa: fantasías marianas de un desdichado pecador” en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, Pilar Gonzalbo y Verónica Zárate coords., México, Colegio de México-Centro de Estudios Históricos-Instituto Mora, 2007, 315 p., pp. 41-55., pp. 45-46.

¹¹⁸ Montoya, *Amancebamientos y concubinatos...*, *Op. Cit.*, p 7.

¹¹⁹ Covarrubias, *Op. Cit.*, p 63.

eclesiásticos hagan diligentísima pesquisa si hay algunos que vivan públicamente en semejante estado, y ejecuten contra ellos las penas establecidas por derecho, agravándolas por razón de la contumacia, reincidencia y gravedad de la culpa, y de los reos que la cometan, de suerte que dejen tan abominable vicio, y salgan del riesgo en que se hallan sus almas”.¹²⁰

Bajo esta premisa, cabe señalar que el amancebamiento podía tener diferentes niveles de gravedad, puesto que si los amancebados estaban casados podían ser incluso expulsados del pueblo o de la diócesis a donde pertenecían. En cambio, si los amancebados estaban solteros el castigo quedaba a criterio del obispo por lo que existía la posibilidad de una pena menos severa.¹²¹

A pesar de estas advertencias, los amancebamientos en territorio novohispano fueron una realidad. Cuenta de ello da la información proporcionada en los libros de bautizos de las parroquias de la Ciudad de México, puesto que gracias a ellos es posible tener noticia de la existencia de hijos que fueron producto de uniones ilegítimas.¹²² Si bien a mediados del siglo XVIII “se había reducido la proporción de hijos ilegítimos y, por tanto, la de uniones de amancebamiento”.¹²³ En general, en el virreinato novohispano, las relaciones de amancebamiento estuvieron presentes indistintamente entre españoles, indígenas y castas, en consecuencia, “en todos los grupos se dieron elevadas tasas de ilegitimidad”.¹²⁴

¹²⁰ “Concilio III Provincial mexicano celebraron en México el año 1585. Aprobación del Concilio confirmación del sínodo provincial de México Sixto V, papa para futura memoria” en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez coord., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 359 p., p 247.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Pilar, Gonzalbo Aizpuru, “Familia y convivencia en la Ciudad de México a fines del siglo XVIII”, *Op. Cit.*, p 172.

¹²³ *Ibidem*, p 174.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 175-176.

En palabras de Pilar Gonzalbo, este tipo de convivencia fue característica de la Nueva España, puesto que existió una significativa “cantidad de grupos domésticos constituidos al margen de las normas civiles y eclesiásticas”.¹²⁵

De manera tal que esta “forma de comportamiento que resultaba decididamente escandalosa desde el punto de vista de la moral cristiana, pero que la sociedad de la época llegó a aceptar con naturalidad en vista de su frecuencia”.¹²⁶ Consecuentemente, queda de manifiesto, que las relaciones cotidianas establecidas fuera de los parámetros eclesiásticos como el amancebamiento, en realidad, fueron toleradas socialmente.

2.3.5 Las viudas

La viudez era el único estado que disolvía por completo el vínculo matrimonial. En el mundo novohispano, la esperanza de vida era notablemente desigual para hombres y mujeres, ya que la muerte relacionada con el parto reducía considerablemente el tiempo de vida femenino.¹²⁷ Por lo que la viudez era más común en los hombres que en las mujeres.

Con la muerte del esposo, su papel de cabeza de familia y administrador de los bienes familiares pasaba directamente al hijo promogénito, solo en caso de que este fuera menor de edad, la mujer, en tanto viuda asumía dicho rol hasta que volviera a casarse. Cabe destacar que una viuda podía volver a contraer nupcias solo pasado un año de la muerte de su cónyuge, a este lapso se le denominó *tempus lugendi* durante el cual la viuda debía mantener una “buena conducta y hacer vida

¹²⁵ *Ibidem*, p 172.

¹²⁶ *Ibidem*, p 175.

¹²⁷ Javier, Sanchiz, “La nobleza y sus vínculos familiares” en *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, Tomo II, Antonio Rubial coord., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 611 p., pp. 335-369. (Sección de obras de historia), p 364.

retirada”, de lo contrario corría el riesgo de perder los beneficios heredados por su marido.¹²⁸ Si bien las mujeres viudas podían volver a casarse esto era poco común, especialmente si la viuda ya había tenido hijos puesto que en ese caso se consideraba que su función en tanto mujer y esposa ya se había cumplido.¹²⁹

2.3.6 Las solteras

Las mujeres llamadas solteras eran aquellas que ya no eran vírgenes, que no estaban casadas, que no lo habían estado -y que por tanto no eran viudas- y que no estaban comprometidas con ningún hombre. Consecuentemente, este estado femenino se define más por aquello que no era que por lo que era en sí. Es importante tomar en cuenta que este estado fue impuesto por la realidad novohispana, pero nunca deseado ni promovido por la Iglesia, puesto que para la sociedad colonial la soltería era una situación rara y casi siempre “lamentable, ajena a la voluntad y debida a circunstancias desfavorables”.¹³⁰

2.3.7 Las comprometidas

Este estado femenino es el más importante para la presente investigación, puesto que era el estado de todas las mujeres demandantes aquí expuestas. Estas mujeres ya no eran doncellas y tampoco eran esposas, sino que su condición era la de “comprometidas”, es decir, se trata de mujeres que tenían un vínculo esencialmente sexual con un hombre bajo una promesa de matrimonio futuro. En consecuencia, las mujeres comprometidas mantenían la expectativa de pasar a la categoría de esposas, puesto que la sociedad novohispana concebía las promesas

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 364-365.

¹²⁹ Este dato fue mencionado por la doctora Berta Gilabert Hidalgo en el curso *Vida cotidiana en la Nueva España* impartido en la Academia Mexicana de la historia, correspondiente de la Real de Madrid. Junio-julio 2012.

¹³⁰ Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, *Op. Cit.*, p 40.

matrimoniales como un vehículo para concretar eventualmente el sacramento nupcial.

En ese sentido,

“estas mujeres aprovechaban las ambigüedades inherentes al código del honor para mantener una posición intermedia y, en ocasiones, recuperar su honorabilidad a pesar de haber transgredido los códigos sexuales predominantes”.¹³¹

La promesa matrimonial era un atenuante para mantener relaciones íntimas antes de contraer nupcias, a pesar de que perder la virginidad antes del sacramento era una falta moral importante, se suponía que el posterior matrimonio eliminaría dicho error.

Algunas mujeres podían pasar años esperando que sus prometidos se casaran con ellas, lo que provocaba una situación ambigua en sus vidas, ya que no eran ni solteras ni doncellas sino mujeres que vivían en una situación híbrida entre la soltería y la vida de casadas. Esto las beneficiaba en el sentido de que no eran juzgadas como mujeres indecentes, ya que su vida sexual activa era aceptada. Sin embargo, al mismo tiempo, estaban en una situación vulnerable pues podían ser abandonadas con facilidad.¹³²

En este orden de ideas, el estado de “comprometida” dejaba a las mujeres en una situación de constante incertidumbre e inseguridad. Por ejemplo, si un hombre abandonaba a su prometida para casarse con otra, la primera perdía la posibilidad de vivir dentro de un matrimonio con todas las garantías de estabilidad económica y social que ofrecía dicho estado

¹³¹ Twinam, *Op. Cit.*, p 158.

¹³² *Ibidem*, p 150.

para una mujer. Esto, además, la dejaba con el estigma de haber sido desvirgada y posteriormente abandonada.

Es importante señalar que el estado de “comprometidas” tenía principalmente tres variantes. La primera se refiere a mujeres vírgenes que estaban comprometidas desde que les otorgaban promesa de matrimonio hasta que este se concretara. La segunda variante consideraba a mujeres supuestamente comprometidas que ya habían sido desvirgadas, como las protagonistas de los casos aquí presentados. La tercera es la de las mujeres comprometidas que vivían en amancebamiento, estos casos fueron analizados por María Victoria Montoya Gómez a cuyo trabajo hice referencia en el apartado *Estado de la cuestión*.¹³³ Asimismo, podían existir comprometidas que hubieran tenido hijos o que incluso los hubieran perdido bajo promesa matrimonial.¹³⁴

En cualquiera de los casos anteriores, esos “compromisos postergados” fueron tolerados por la sociedad novohispana pues “en cualquier momento podía cambiar su situación con el consiguiente matrimonio”.¹³⁵ Por lo que las mujeres que alegaban tener una promesa de matrimonio se encontraban de alguna manera dentro de lo permitido socialmente. Sin embargo, aquellas mujeres que desearan remediar su situación debían acudir a un juzgado eclesiástico, motivo por el cual el próximo apartado intentará explicar cómo funcionaba dicha insitución.

¹³³ Montoya, *Amancebamientos y concubinatos...*, *Op. Cit.*, p 16.

¹³⁴ El 25 de octubre de 1774 fue presentada una denuncia por incumplimiento de palabra matrimonial por parte de María Ylaria Cordero contra un hombre llamado Juan, en ella se hizo referencia a la existencia de un hijo, el cual había fallecido al momento de la querrela. AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 113/Expediente 4. Este caso será retomado en el apartado *Virginidad* pp. 92-93.

¹³⁵ Twinam, *Op. Cit.*, p 150-151.

2.4 Juzgados eclesiásticos

Una de las principales características de la sociedad novohispana era que estaba regida por la religión católica. La vida cotidiana estaba ordenada en buena medida, por un sistema de ideas y creencias religiosas. En este sentido, los sacerdotes eran representantes del máximo órgano regulador de la vida social y moral de la época -la Iglesia- ante la población en general.

Tanto la Iglesia como la Corona compartían la facultad de administrar justicia entre los habitantes del virreinato. Sin embargo, el poder y la jurisdicción de dichas instituciones no eran los mismos, puesto que el poder eclesiástico siempre estuvo supeditado al monárquico. De acuerdo con Jorge Traslosheros, los foros de justicia del clero secular dependían directamente de los obispos y fueron conocidos indistintamente como Tribunal Eclesiástico Ordinario, Diocesano, Audiencia Eclesiástica o Provisorato. Estos Tribunales eran los que afectaban de manera directa la vida diaria de la gente “de a pie y de caballo”, es decir, la población en general. Por consiguiente: “la Corona reconoció a los foros de justicia de la Iglesia, por lo que ejercieron jurisdicción obligatoria para todos los vasallos en calidad de ‘propios del reino’”.¹³⁶

El tribunal de la audiencia episcopal o provisorato estaba a cargo de todos los casos ordinarios o propios de la potestad eclesiástica, esta última entendida como el dominio o facultad que competía a los ministros de la Iglesia para regir y gobernar. Igualmente, trataba los asuntos relativos a la justicia criminal y civil en los que se veía involucrado el clero secular y regular, fuera como demandantes o querellantes. También eran de su competencia los conflictos propios de seglares en torno al matrimonio,

¹³⁶ Jorge, Traslosheros, *Historia Judicial Eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Editorial Porrúa, 2004, 201 p., p 28.

crímenes cometidos contra la fe y los actos considerados como pecados “públicos y escandalosos”.¹³⁷

La jurisdicción de los tribunales eclesiásticos era muy amplia, además de las causas espirituales atendían causas civiles y criminales en las que intervenían los clérigos. En la práctica, podía haber dudas sobre las competencias del tribunal real y eclesiástico, por lo que se crearon las llamadas Juntas de Competencia para resolver los casos que se consideraban “dudosos”. En dichas juntas intervenían representantes de los tribunales en disputa y una autoridad superior que podía ser el Virrey o un oidor de la Real Audiencia.¹³⁸

2.4.1 Funciones vinculadas con promesas de matrimonio

Las demandas de cumplimiento de promesas matrimoniales eran competencia de la autoridad eclesiástica, esto se debió a que el matrimonio era un sacramento y como tal era regulado por la Iglesia. Aunado a ello, la mayoría de dichas demandas tenía como principio la denuncia de la pérdida de la virginidad femenina, asunto también atendido por el poder eclesiástico, al igual que las faltas morales como se consideraba a las relaciones sexuales fuera del matrimonio.

En la Nueva España eran los jueces eclesiásticos quienes decidían el desenlace de las querellas iniciadas por el incumplimiento de la palabra de matrimonio, puesto que eran ellos los encargados de ordenar la realización del sacramento nupcial o el pago de la dote. Es decir, en caso de que se demandara el incumplimiento de una promesa matrimonial, los jueces

¹³⁷ Rodolfo, Aguirre Salvador, *et. al. La Iglesia en el México colonial*, Antonio Rubial García, coord., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones de Educación y Cultura, 2013, 608 p., p 78.

¹³⁸ *Ibidem*, p 85.

dictaminaban el futuro de los implicados de por vida, si su decisión culminaba con el sacramento. En cambio, las cosas eran distintas, si la resolución era la compensación económica, puesto que esta solo tendría un efecto temporal en la vida de los involucrados en dichas demandas. Para esta investigación es necesario tener claro quiénes eran los jueces eclesiásticos, las funciones que desempeñaban y la postura que defendían ante las demandas de cumplimiento de las promesas de matrimonio. Este tema será abordado en el siguiente apartado.

2.4.2 Los Jueces Eclesiásticos

Los jueces eclesiásticos eran en primer lugar sacerdotes. En este sentido, antes de revisar el proceso por el que debían pasar los jueces, es necesario advertir el desarrollo propio de los sacerdotes, debido a que es el análisis de su formación lo que da cuenta del modo de pensar y actuar de aquellos encargados de juzgar a los querellantes de las promesas matrimoniales.

2.4.3 Sacerdotes

La carrera sacerdotal era larga y complicada, el historiador William B. Taylor en su obra *Ministros de lo sagrado* analizó detalladamente la carrera que debían seguir los párrocos. En primer lugar, las autoridades eclesiásticas exigían que los futuros sacerdotes fueran de nacimiento legítimo, esto es que sus progenitores estuvieran unidos por matrimonio, además debían ser descendientes de cristianos viejos, sin ningún antecedente de la práctica de una religión distinta a la católica.¹³⁹

¹³⁹ William B., Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Vol. I, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación, 1999, 394 p., p 123.

Asimismo, un cura párroco debía ser “virtuoso” en sus hábitos personales, los cuales debían estar acompañados de ciertos estudios, esto último remite a la educación de los futuros sacerdotes, la cual iniciaba desde la infancia. Para ser admitido en alguno de los colegios o seminarios de las ciudades episcopales (como la de México y Guadalajara) y en algunos pueblos de la provincia como estudiante, era preciso que el interesado tuviera por lo menos siete años de edad, aunque en la práctica la mayoría tenía por lo menos once, además era necesario que supiera leer y escribir.

Para obtener grado de bachiller -el primero en la escala de estudios superiores- el estudiante debía responder las preguntas de tres sinodales sobre lógica, metafísica, física, ética y filosofía. Una vez que el seminarista completara los estudios de teología, podía celebrar misa. Dichos estudios se dividían en dos partes: dogmática y moral. Esta última estaba relacionada a la aplicación de los principios dogmáticos a la vida cotidiana, lo que se denominaba “Teología aplicada”. En tanto, la dogmática se fundamentaba esencialmente en el estudio de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.¹⁴⁰

Los estudios formales no eran suficientes para acceder al sacerdocio, los aspirantes también debían aprobar exámenes públicos en el campo de la teología moral, por lo que los estudios universitarios en teología o cánones representaban una mayor oportunidad de ingreso al ejercicio sacerdotal. William B. Taylor explica el proceso de selección de los sacerdotes de la siguiente manera:

“Los concursos se daban a conocer con mucha antelación a los exámenes a fin de que los candidatos sometieran el *curriculum* requerido o la relación certificada de sus méritos. De acuerdo con una en

¹⁴⁰ *Ibidem*, p 127.

decreto pontificio dado en 1742, se precisaba de exámenes orales y escritos. Para estas últimas se reunía a los candidatos en una sala custodiada en la ciudad catedral en la fecha prevista. No podían abandonar el recinto si no hasta el fin del examen con la entrega de sus trabajos. Todos los concursantes escribían sobre las mismas preguntas, los mismos casos y el mismo texto de un sermón, los cuales se dictaban al grupo al comienzo del día. El examen oral se daba individualmente ante un jurado escogido por el obispo. Además de sondear el conocimiento del concursante, los sinodales tenían el encargo de juzgar si contaba con la prudencia, la rectitud moral, la seriedad y la dedicación requeridas por un cura de almas”.¹⁴¹

Una vez finalizado el proceso de selección, de acuerdo con Taylor, los sinodales proponían al obispo una lista de candidatos que consideraban aptos para el nombramiento. Para cada vacante, el obispo presentaba al vice patrono tres candidatos en orden de preferencia, y este efectuaba la designación en nombre del rey. En la capital de Nueva España, el vice patrono era el virrey, en el caso de Guadalajara lo era el presidente de la audiencia de Nueva Galicia; lo anterior deja de manifiesto la unión entre el poder religioso y el real-judicial, puesto que una autoridad que en teoría se dedicaba a resolver asuntos civiles, también tenía injerencia en los eclesiásticos.

Taylor sostiene que el vice patrono tenía la facultad de escoger a cualquiera de los tres nominados, incluso podía acudir al obispo para que le presentara nombres adicionales. No obstante, el primer candidato del obispo era casi siempre el elegido. Esta práctica no oficial era tan importante que el virrey Revillagigedo advirtió a su sucesor en 1755, que era conveniente respetar la lista presentada por el obispo

“porque de lo contrario se han experimentado resentimientos en los prelados, murmuraciones en el público y otros inconvenientes que pueden turbar la

¹⁴¹ *Ibidem*, p 148.

paz y armonía tan necesaria en las causas superiores del estado secular y eclesiástico”.¹⁴²

Esta cita deja en claro la preocupación del poder político por mantener buenas relaciones con el religioso, en aras de contar con su apoyo para un mismo fin: el control social.

Los estudios académicos no eran los únicos elementos a considerar para la obtención del puesto vacante, sino que los hombres oriundos de la diócesis y criados en ella tenían preferencia para ocupar los beneficios parroquiales al competir por los puestos en el obispado. Aunque estas reglas no se siguieron uniformemente, según Taylor, ellas y las circunstancias sí dieron al clero parroquial un carácter regional y criollo. Una vez conseguido el puesto de cura, el siguiente paso en el ascenso eclesiástico era ser prebendado, esto es, un miembro asalariado del Cabildo catedral.¹⁴³

Si bien es cierto que no todos los curas novohispanos fueron doctores y licenciados, la mayoría de ellos contaban con un bachillerato en artes o filosofía, además de poseer un conocimiento básico en teología moral. Incluso algunos curas o aspirantes optaban por resaltar más sus logros académicos (en caso de tenerlos) como becas, premios en exámenes públicos, o haber impartido algunos cursos en la Universidad, que su experiencia en el ministerio parroquial. Hacia los años de 1760 y principios de 1770, bajo el marco del Cuarto Concilio Provincial mexicano se inició un interés en la divulgación de la lengua española en los pueblos de indios. Al mismo tiempo el arzobispo español Francisco Lorenzana restó

¹⁴² *Ibidem*, p 149.

¹⁴³ *Ibidem*, p 170.

oportunidades de ascenso a aquellos sacerdotes que se habían ordenado a título de idioma y se inclinó por los “letrados”.¹⁴⁴

La relación entre el clero y la educación formal se manifestó claramente en la conformación de los Cabildos eclesiásticos, especialmente en el de Guadalajara y la capital del virreinato. En el caso del primero, la Real Universidad de Guadalajara, desde su inauguración el 3 de noviembre de 1792, inició la creación de su cuerpo de catedráticos que fue, al mismo tiempo, un cuerpo de funcionarios en el Cabildo eclesiástico. De hecho, de 115 doctores graduados entre 1792-1821, 37 pertenecían al Cabildo por lo que fue la institución en la que mantuvieron mayor injerencia, aunque no la única.¹⁴⁵

En lo que respecta a la Real Universidad de la Ciudad de México, desde su establecimiento en el siglo XVI, se preocupó por otorgar a sus graduados algún puesto dentro de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, fue hasta el siglo XVIII en que se registró el mayor número de graduados en Teología y Cánones, eso se debió al auge de los seminarios tridentinos, mismos que “enviaron” más estudiantes en busca de un grado académico a la Universidad, la cual hasta 1793 era la única con la facultad de otorgarlo.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 151-152

¹⁴⁵ Carmen, Castañeda, “Los graduados en la Real Universidad de Guadalajara y el Cabildo Eclesiástico de Guadalajara” en *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, Brian F. Connaughton y Andrés Lira González coords., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Mora, 1996, 420 p., pp. 293-320., pp. 293-294.

¹⁴⁶ Dante A., Alcántara Bojorge, “Los bachilleres en teología de la Universidad colonial (1553-1738). Un acercamiento cuantitativo” en *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, Enrique González y González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez coords., México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, 453 p., pp. 55-85., p 63.

La Universidad persuadió al arzobispo y al rey “sobre la necesidad de aumentar el número de prebendas a los clérigos nativos”.¹⁴⁷ De igual manera, el claustro universitario apoyó de diferentes formas a sus miembros para que logaran la mejor colocación posible, frecuentemente, los aspirantes a una prebenda solicitaban al claustro la elaboración de sus relaciones de méritos que debían ser enviadas al Consejo de Indias.¹⁴⁸

Bajo esta premisa, en el ámbito formal la educación universitaria no era obligatoria, aunque sí deseada puesto que era la manera más fácil de comprobar la preparación de un individuo. Así que, aunque determinados beneficios eclesiásticos no estaban abiertamente cerrados a candidatos sin una educación universitaria, difícilmente podían acceder a ellos, pues en su mayoría estaban reservados a aquellos que sí la tuvieran. Este no fue el único caso en que una regla no oficial se cumplía. Otro ejemplo es la admisión a la Real Universidad de la Ciudad de México, creada en 1551 por mandato del rey y en cuya cédula de erección afirmaba que sería un centro de estudios “donde los naturales y los hijos de los españoles fuesen yndustriados en las cosas de nuestra santa fee católica y en las demás facultades”. Aunque en apariencia no excluía a ningún estrato de la población novohispana, en la realidad la gran mayoría de sus estudiantes eran criollos.¹⁴⁹ Esto coincide con el interés de la alta esfera eclesiástica en formar un clero predominantemente criollo, como sugirió Taylor, conformado por egresados de la Real Universidad.

Bajo esta premisa cabe destacar que

¹⁴⁷ Rodolfo, Aguirre Salvador, “Los graduados y la distribución de cargos eclesiásticos durante el arzobispado de Rubio y Salinas, 1749-1765” en *Permanencia y cambio I. Universidades hispánicas 1551-2001*, Vol. I, Enrique González González y Leticia Pérez Puente coords., México, Centro de Estudios sobre la Universidad-Facultad de Derecho-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 1094 p., pp. 335-358., p 339.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p 339.

¹⁴⁹ Alcántara, *Op. Cit.*, p 181-182.

“la universidad era la gran formadora de funcionarios para la administración civil y eclesiástica de los vastos territorios del virreinato; pero también que, debido a su política de segregación, fue un instrumento de enorme eficacia para consolidar y perpetuar el predominio de la población de origen hispano sobre el resto de las castas durante todo el régimen colonial”.¹⁵⁰

En este sentido, es posible apuntalar a la conformación de una élite eclesiástica conformada por sujetos que habían pasado por diferentes filtros, el primero aquel que les permitiera contar con una educación universitaria, el segundo responsable de considerarlos aptos para ser siquiera candidatos a un beneficio y el tercero y definitivo el que les hacía merecedores de un anhelado puesto en la jerarquía eclesiástica.

2.4.4 Llegar a ser juez

En su definición más general, un juez en el ámbito religioso era aquel con la capacidad suficiente de juzgar las acciones de los fieles. En el marco del Concilio de Trento la concepción formal del papel del sacerdote alcanzó un equilibrio entre temor y amor, castigo y caridad, juez y maestro, puesto que:

“El título ordinario de un cura beneficiado ‘cura por su magestad Vicario in capite juez eclesiástico’ resaltaba su responsabilidad tradicional de juez en los asuntos espirituales. Su función judicial era más evidente en el confesionario mediante el sacramento de la penitencia [...]. Pero también contaba con autoridad judicial para ciertas materias externas al terreno puramente sacramental, en particular las indagaciones prematrimoniales, la ejecución de testamentos, el trato a los criminales que encontraban asilo en la iglesia parroquial y la prosecución de la idolatría indígena [...]”¹⁵¹

¹⁵⁰ Enrique, González González, “La universidad: estudiantes y doctores” en *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, Tomo II, Antonio Rubial coord., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 611 p., pp. 261-305. (Sección de obras de historia)., p 264.

¹⁵¹ Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Op. Cit., p 232.

En el caso de Nueva España, el II Concilio Provincial celebrado en 1565 señalaba: "El cura es Padre, y debe mirar por sus hijos; es Pastor, y ha de cuidar no se disipe, enferme o aniquile el Rebaño; es Juez, y ha de juzgar a el Penitente por las sentencias más probables; es Médico, y ha de curar con las opiniones y medicinas más probadas; es Maestro, y ha de enseñar con las Doctrinas más sanas y conformes a la razón". Se habla de un cura porque era frecuente que ellos actuaran como jueces informales ante una situación determinada a fin de resolver conflictos menores de manera más pronta, especialmente en lugares alejados de la diócesis.¹⁵² Entre estos conflictos se encontraban las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial.

La población novohispana en general aceptaba la autoridad de los jueces eclesiásticos; más aún, concebía a dicha autoridad como un poder que podía beneficiar a todo aquel que lo necesitara, especialmente a los individuos más desprotegidos. Por ejemplo, en la demanda hecha por María Dolores, una española natural "hija de padre no conosido" solicitó a la autoridad eclesiástica encargada de su caso, exigir a Joseph Antonio de Villegas que se casara con ella. Agregó que lo solicitaba a él "como juez recto y selosso de la honra de dios y como padre de pobres".¹⁵³ De acuerdo con su declaración, María se sentía desamparada por la falta de una figura paterna, sin embargo, pensaba que el juez podría fungir como tal, aunque fuera de manera metafórica. Es decir, María Dolores encontraba en la figura del juez a alguien que la podría proteger en caso necesario.

Como se ha visto a lo largo de este apartado, los aspirantes a juez eclesiástico debían mantener una educación estricta y especializada,

¹⁵² *Ibidem*, p 237.

¹⁵³ AHAM/Caja 80/Expediente 41. Este caso ha sido mencionado anteriormente en la *Introducción* p 1, y será retomado en los apartados *Calidad* pp. 123-126 y *Voluntad* pp. 148-149.

además de pasar por diferentes pruebas. Por ejemplo, los exámenes para acceder a tal puesto consistían en simulaciones de casos que deberían resolver bajo la autoridad que representarían si resultaban seleccionados. Esto se hacía con la finalidad de saber si el candidato contaba con la preparación adecuada y, sobre todo, si era capaz de adecuar el conocimiento académico a la práctica.

Los jueces pertenecían al alto clero secular virreinal y por lo tanto gozaban de una posición social privilegiada. En este sentido, representaban a una pequeña parte de la población novohispana que tenía acceso a una formación intelectual destacada. Por ejemplo, vale la pena recordar al respecto, la noticia que cuenta Castro Santa Anna de la siguiente manera:

“La tarde del 21 [diciembre 1754], en la real Universidad repitió para licenciarse en la facultad de sagrada teología D. José Martínez de la Canal y Cevallos, natural de la Puebla, colegial y rector de San Pablo, catedrático de filosofía y teología en su seminario, cura y juez eclesiástico en aquel obispado: dedico a la gloriosa Virgen Santa Gertrudis”.¹⁵⁴

El pasaje se refiere a lo que hoy en día sería un examen de grado, en este caso era un juez eclesiástico que a su vez desempeñaba las funciones de catedrático en el seminario y de rector del Colegio de San Pablo. La presencia de estas dos ocupaciones en dicho personaje resalta la estrecha relación que existió entre la Iglesia y la Universidad en la Nueva España, lo que permite señalar que los jueces eclesiásticos formaron parte de la élite intelectual virreinal.

¹⁵⁴ José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, Tomo V, México, Imprenta de Juan R. Navarro, Calle de Chiquis Número 6, 1854, 269 p., p 198.

Algunas consideraciones

La existencia de las promesas matrimoniales estaba condicionada por aquello que se prometía -el matrimonio-. Por lo tanto, el análisis de este resulta fundamental para lograr comprender porqué era importante para los involucrados, especialmente para las mujeres, buscarlo ante una autoridad eclesiástica. Cabe señalar que para la presente investigación el matrimonio se presenta como un medio de solucionar la falta que constituían las relaciones sexuales premaritales, puesto que no hay ninguna demanda en la que el matrimonio se haya prometido sin un vínculo sexual de por medio.

Como se ha mencionado, de acuerdo con la moral dictada por la Iglesia, el matrimonio era el estado ideal al que un individuo podía aspirar fuera de la vida religiosa. En ese sentido, este sacramento se presentó como el objetivo más deseado en apariencia por las autoridades y por las mujeres que habían tenido relaciones sexuales bajo una promesa matrimonial. Lo anterior debido a que en teoría, una vez que la mujer ya había sido desvirgada, encontraba en el ser esposa el único modelo de vida en el que podía integrarse si aspiraba a ser parte del orden social definido como virtuoso por la Iglesia.

Aun cuando una mujer hubiera intimado con un hombre antes del matrimonio, la promesa de que este sería concretado posteriormente protegía su honor indefinidamente, siempre y cuando su prometido no contrajera nupcias. Es por eso que si el sacramento nupcial no se realizaba, la mujer se veía en la necesidad de solicitarlo ante una autoridad eclesiástica, de lo contrario permanecería como comprometida. Esta posición que surgió en la práctica y no en la teoría, no estaba definida por la autoridad religiosa, y no representaba una forma de vida ideal para la Iglesia. A diferencia de los modelos femeninos virtuosos como el de

esposa o madre, cuyas figuras e incluso funciones sí fueron abordadas por teólogos y autoridades eclesiásticas como un estado femenino deseable.

Tal y como se ha dicho anteriormente, el matrimonio al ser un sacramento estaba regulado por la Iglesia, la cual debía resolver cualquier conflicto alrededor de él a través de los jueces eclesiásticos. Ellos formaban un grupo de élite dado el proceso por el que debían pasar para ocupar esa posición. Al ser un grupo reducido y seleccionado cuidadosamente, se trataba de individuos con un nivel intelectual más o menos equilibrado, pero, sobre todo, era una comunidad que buscaba autoperpetuarse y constituir un círculo de poder difícilmente penetrable.

En teoría, los jueces eclesiásticos eran los que debían llevar a los infractores -los individuos que mantenían relaciones sexuales fuera del matrimonio- ante un tribunal. Sin embargo, es importante destacar que la mayoría de los protagonistas de las demandas aquí presentadas se autodenunciaron, es decir, la ventilación de su falta moral fue hecha por su voluntad y no porque hubiesen sido sorprendidos por la autoridad eclesiástica.

Así, los jueces que juzgaban los casos de promesas matrimoniales incumplidas de acuerdo con su formación ortodoxa se enfrentaron a una realidad en la que los actores de las demandas por incumplimiento de promesa matrimonial manifestaron el conocimiento que tenían de ciertos valores. Si bien dichos valores fueron producidos dentro de una cultura ortodoxa, estos cobraron distintos significados en la vida cotidiana en Nueva España. Tal como se verá en los siguientes apartados, los cuales están dedicados al análisis de tres valores en particular: la virginidad, la calidad y la voluntad, aspectos que fueron fundamentales dentro del orden social novohispano y que estuvieron presentes en los conflictos provocados por el incumplimiento de la palabra de matrimonio.

III Discursos oficiales vs prácticas

3.1 Virginidad

El ordenamiento social novohispano se fundamentaba en gran medida, en la defensa del ideal de familia católica que, aunque pocas veces se materializaba en la realidad, era el modelo que las autoridades eclesiásticas promovían entre sus fieles. Este modelo de familia estaba compuesto por padre, madre e hijos, y era el único aceptado por la Iglesia, motivo por el cual representaba el parámetro con el que se medía y juzgaba lo aceptable y lo inaceptable en el ámbito familiar.¹⁵⁵

En aquel universo cultural, las mujeres eran concebidas como la base de la familia, por ello el cuidado de su honor era un asunto muy importante. Anteriormente, en el apartado *Honor* del primer capítulo intenté explicar la importancia de este valor en la sociedad novohispana. Tal como señalé, el honor era un asunto familiar que dependía del comportamiento de todos los integrantes de la familia. Sin embargo, en este apartado pretendo referirme al honor femenino en particular, es decir, aquel que estaba supeditado al comportamiento sexual femenino, como un valor que descansaba prácticamente solo en la virginidad de las mujeres.

Respecto a este tema, Vives escribió que la mujer “deberá traer la pureza de la casa paterna y deberá obligarse a la castidad al pisar el umbral de la casa del marido”. La virginidad de las jóvenes se procura en la casa familiar, en donde la joven deberá vivir en la ignorancia de los hombres y de la sexualidad, manteniendo así su donceller.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, Op. Cit., p. 293.

¹⁵⁶ Isabel, Morant, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones”, Op. Cit., p 44.

Si bien todas las mujeres insertas en la sociedad novohispana debían conocer el discurso eclesiástico oficial que hablaba de la virginidad femenina como un valor que se debía mantener hasta el matrimonio, la heterogeneidad de la población novohispana influyó en la manera en que las mujeres se relacionaban con su cuerpo y por consiguiente con su vida sexual. La posición social de la mujer influía en el cuidado de su comportamiento sexual, debido a que en las familias de un alto estatus social, las mujeres podían cumplir con mayor facilidad el ideal de la “clausura” femenina al dedicarse exclusivamente a labores domésticas. A diferencia de las mujeres que realizaban una actividad remunerada y que al estar fuera de sus casas quedaban más “expuestas” a los hombres que al no pertenecer a su círculo familiar más cercano podían representar tentaciones de carácter sexual.¹⁵⁷

Durante siglos, la Iglesia católica se preocupó por regular los comportamientos sexuales permitidos entre sus fieles. Para ello, se vio obligada a utilizar diversos mecanismos para controlar las relaciones sexuales de los individuos. Uno de ellos fue la confesión por medio de la cual la sociedad novohispana aprendía conceptos, prácticas y prohibiciones sobre la vida sexual “de boca del confesor”. Estos mecanismos de control de la vida sexual de los fieles resultaron insuficientes, por lo que los habitantes de la Nueva España gozaron en la práctica de una libertad sexual considerable. Esta discrepancia entre los discursos y las prácticas se manifestó en la existencia de un gran número de relaciones que las autoridades eclesiásticas consideraban ilícitas.¹⁵⁸

¹⁵⁷ María de la Luz, González González, “La mujer en el México colonial” en *Condición jurídica, política y social de la mujer en México*, Sara Bialostosky coord., México, Editorial Porrúa-Facultad de Derecho-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 200 p., pp. 15-30., p 23.

¹⁵⁸ Asunción, Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, *Op. Cit.*, p. 497.

La brecha entre lo formal y la práctica respecto a la vida sexual de los individuos estuvo presente en el Renacimiento europeo. En aquella época, las autoridades eclesiásticas asignaban “identidades sociales y sexuales” lícitas (normativo o tolerado) e ilícitas (desviado o intolerable), “según criterios flexibles que variaban en función de la clase social, la edad, el sexo y las normas médicas y matrimoniales”.¹⁵⁹ Ejemplo de esto es la permisividad que existió para mantener relaciones sexuales prematrimoniales desde la llamada *Night courtship* en Inglaterra o *marachinage* o *albergement* en Francia. Se trataba de una costumbre que consistía en la pernoctación de un futuro marido en la casa de su posible esposa. En la mayoría de los casos esto sucedía “tras haber intercambiado una promesa de matrimonio en presencia de padres y amigos o de un hombre de la Iglesia, para que la pareja estuviese ‘casada a los ojos de Dios’ aunque la boda no hubiera podido celebrarse todavía”.¹⁶⁰

De acuerdo con Sara Matthews esta práctica simulaba un “matrimonio a prueba” pues las relaciones sexuales permitían a los comprometidos explorar la compatibilidad física y emocional e incluso la fertilidad de la pareja antes del matrimonio. Sin embargo, esto no era bien visto por las autoridades civiles. Al respecto, el magistrado bordelés Jean d’Arrerac escribió: “Esta costumbre va contra los Santos decretos; y a pesar de todo está tan enraizada en esta nación que antes arrancaríais la religión que esta usanza”.¹⁶¹ Lo anterior, deja en claro nuevamente, la incapacidad de las autoridades para evitar relaciones que, desde su perspectiva eran ilícitas.

Matthews señala igualmente que dentro de la cultura renacentista europea existió:

¹⁵⁹ Matthews, *Op. Cit.*, p 69.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p 176.

¹⁶¹ *Ibidem*.

“una doble moral, una doble vara de medir, autorizaba a los hombres a experimentar los placeres del amor físico antes del matrimonio a la par que obligaba a las mujeres a conservar la virginidad hasta el día de la boda”.¹⁶²

De acuerdo con esta cultura, en Europa, tanto los hombres como las mujeres podían participar en esta práctica, pero solo ellas tenían la obligación de ser vírgenes al momento de contraer matrimonio, por lo que la práctica contradecía los parámetros establecidos por las autoridades eclesiásticas.

En la Nueva España no existió una práctica cultural reconocida tan abiertamente por las autoridades eclesiásticas como la *Night courtship* o *marachinage*, no obstante, muchas parejas tenían relaciones sexuales antes de casarse.¹⁶³ Aunque los hombres de los estratos sociales altos exigían que sus prometidas fueran vírgenes, parece que esperaban “una demostración de este aspecto del honor [virginidad] durante la primera relación sexual, que podía tener lugar mucho antes de la ceremonia nupcial”.¹⁶⁴ Es decir, a través de las relaciones sexuales prematrimoniales un hombre podía saber si su futura esposa cumplía con el requisito de la virginidad, para, con base en ello, concretar o cancelar el matrimonio.

Si bien en el territorio novohispano las relaciones sexuales antes del matrimonio fueron una realidad, estas adquirían un significado distinto cuando sucedían bajo palabra de casamiento pues esta les “confería cierta legitimidad” ya que aquellas mujeres que habían entregado su virginidad con palabra matrimonial de por medio no eran juzgadas de la misma manera que las que habían aceptado mantener intimidad sin ella.¹⁶⁵

¹⁶² *Ibidem*, p 182.

¹⁶³ Carmen, Castañeda, “La formación de la pareja y el matrimonio”, *Op. Cit.*, p 84.

¹⁶⁴ Twinam, *Op. Cit.*, pp. 137-138.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p 145.

La mayoría de los expedientes presentados en este trabajo, inician con una declaración femenina que señala el mantenimiento de una o más relaciones sexuales con un hombre que no había cumplido con el matrimonio prometido. Ante tal situación, las mujeres involucradas a menudo solicitaban un “remedio”, que como ya se ha mencionado consistía principalmente en dos alternativas. La primera una compensación económica llamada dote; la segunda cumplir con el matrimonio prometido.

Las demandantes exponían ante el juez eclesiástico la pérdida de la virginidad tras haber recibido una promesa de matrimonio, la cual no había sido cumplida al momento de la denuncia, lo que colocaba a los hombres que no deseaban cumplir con el matrimonio pactado en “deuda” con las mujeres que se auto señalaban como no vírgenes ante una autoridad eclesiástica a fin de solicitar un remedio para su situación.

Es importante destacar que las protagonistas de los casos aquí expuestos acudieron de manera voluntaria ante el juez, es decir la denuncia del incumplimiento de la palabra de matrimonio -pero sobre todo de la pérdida de la virginidad- provenía directamente de una de las partes de la pareja involucrada en el conflicto.

Las mujeres que aparecen en los procesos aquí analizados podían sentir o no que su virginidad era valiosa para ellas mismas. Sin embargo, todas ellas reconocían el valor cultural que la Iglesia y la misma sociedad daban a los cuerpos femeninos vírgenes. Por ello, estas mujeres toda vez que sabían que su virginidad había sido quebrantada por un hombre, se decidían a evidenciarlo ante las autoridades eclesiásticas correspondientes, porque sabían que tenían el derecho a reclamar “algo” que solucionara la pérdida de un “valor” reconocido socialmente.

A continuación se presentan algunos casos en los que la pérdida de la virginidad femenina fue la razón principal del inicio de una demanda de incumplimiento de una promesa matrimonial, los cuales permitirán el análisis del contraste entre la práctica y la teoría del valor de la virginidad dentro de la sociedad novohispana.

El 27 de julio de 1745, Fransisca Jasinta, mestiza, se presentó ante el juez eclesiástico en la ciudad de Toluca para denunciar la relación sexual que había mantenido con Antonio Rubio. Ella declaró que él había sido “defraudador de lo mejor que la naturaleza ha depositado en nuestra fragilidad”.¹⁶⁶ Tres días más tarde, Antonio declaró que era cierto que “le ubo su birginidad a la dicha Fransisca pero sin promesa ni palabra de casamiento” puesto que no era su “ánimo” casarse con ella, sin embargo dijo que “si esta pronto a satisfacerle en lo que el señor juez le ordenare por vía de dote y segun el posible del que declara”. El caso destaca por la declaración de una mujer del común de la población novohispana quien argumentó que lo más valioso que ella y el resto de las mujeres tenían era su virginidad. No existe manera de saber si en realidad Fransisca creía en el valor de la virginidad tal y como lo expresó, pero en este caso, lo más importante es que, independientemente de sus creencias, una mujer ordinaria, sin ninguna preparación intelectual o una buena posición social utilizó un discurso cultural que hablaba de la virginidad como algo valioso, para obtener un beneficio personal: una dote o un esposo.

Fransisca habló de otro elemento común en el discurso eclesiástico: la fragilidad femenina, que fue una de las mayores preocupaciones de las autoridades eclesiásticas católicas quienes creían que las mujeres se

¹⁶⁶ AHAM/Caja 62/Expediente 41. Este caso no fue analizado a profundidad en el presente trabajo debido a la falta de información que presenta, puesto que no muestra el desenlace de la demanda ni datos suficientes para deducirla. Sin embargo, consideré pertinente citar lo dicho por una mujer novohispana respecto a la virginidad femenina en general y no únicamente la suya.

dejaban “arrastrar” fácilmente por los apetitos sexuales. Esto se fundamentaba en una idea arraigada en el discurso religioso medieval, heredado por la cultura contrarreformista que dictaba que la mujer era la representación del motivo de las tentaciones desde que Eva cometiera el pecado original.¹⁶⁷ Incluso se consideraba que la menstruación era “un recuerdo mensual envenenado de la inferioridad de la mujer, de su responsabilidad respecto al hombre en el pecado original”.¹⁶⁸ Esta corriente del pensamiento cristiano señalaba a la mujer como un ser débil que podía ser llevado fácilmente al pecado.¹⁶⁹ Con base en lo anterior, se creía que las mujeres debían estar subordinadas a un hombre, en tanto que estos eran considerados seres de mayor raciocinio y por lo tanto seres capaces de frenar comportamientos que fueran inmorales provenientes de la supuesta naturaleza pecaminosa de las mujeres.

La debilidad femenina ante las tentaciones carnales también fue citada en otros casos de demanda de incumplimiento de promesa matrimonial. Por ejemplo, Ana María, la mulata de Tzinancatepec, quien acudió al juzgado eclesiástico de Toluca el 4 de febrero de 1729 declaró que: “Como frágil muger debajo del pacto, palabra e promesa que passo entre los dos de que seria mi marido me perdió haziendome perder mi virginidad”. Ana María en su declaración agregó que “El dicho amonestado [Andres de Espinosa] siendo yo doncella y estando debajo de patria potestad de dichos mis padres, persuadiéndome a que tubiesse su amistad Ylicita”.

Así, Ana María utilizó el alegato propuesto por la Iglesia sobre la fragilidad femenina ante las tentaciones carnales pero también se justificó

¹⁶⁷ Gonzalbo, “Las virtudes de la mujer en la Nueva España”, *Op. Cit.*, p 3.

¹⁶⁸ Matthews, *Op. Cit.*, p 186.

¹⁶⁹ Si bien es cierto que la mujer era concebida por las autoridades eclesiásticas como un ser lleno de debilidad, que incluso arrastraba al hombre al pecado, también fue reconocida como una compañía deseable para él. Estos dos modelos de la figura femenina fueron explicados en el apartado *Roles femeninos* pp. 48-51.

arguyendo que ella creía que la falta que había cometido se solucionaría con el matrimonio. No obstante, el caso terminó con la entrega de una dote de 12 pesos.¹⁷⁰

Resulta interesante observar cómo Ana María denominó a la relación que tuvo con Andres como “amistad ilícita”. Según el *Diccionario de Autoridades*, “amistad” en ese contexto implicaba amancebamiento.¹⁷¹ Esto significaba que aquellos que tenían una “amistad ilícita” tenían una relación más estable que incluso podía ser un matrimonio no formal al no existir el trámite eclesiástico correspondiente, pero sí en la práctica. Sin embargo, Ana María no vivía amancebada, puesto que de haber sido así no habría mencionado el término “patria potestad” para aclarar que aún estaba bajo la tutela de sus padres y con menor razón habría acudido al juzgado a causa de las intenciones matrimoniales de Andres con otra mujer.

Respecto a los términos “lícito” y su opuesto “ilícito”, estos aparecieron durante el siglo XVIII en la documentación jurídica novohispana, fueron utilizados con la idea de utilizar conceptos más eruditos y laicos pues en ellos ya no estaba presente la idea de pecado.¹⁷²

Bajo esta premisa, el lenguaje que Ana María uso posee un rasgo de conocimiento, pero no llega a ser completamente culto, por lo que su

¹⁷⁰ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 41/Expediente 28, el curso detallado del caso será explicado en el apartado *Voluntad* pp. 140-142.

¹⁷¹ *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo I, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro Impressor de la Real Academia Española, 1726, 723 p., p 271.*

¹⁷² Ana María, Atondo Rodríguez, “De la práctica a la perversión del discurso: la fornicación” en *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega ed., México, Grijalbo, 1985, 290 p., pp. 129-163., p 140.

declaración es una mezcla de dos dimensiones culturales: primero, la de la tradición escrita oficial que señalaba a una relación sexual fuera de matrimonio como ilícita, frente a la experiencia práctica que utilizaba la palabra amistad para referirse a una relación entre hombre y mujer con una connotación sexual.

La virginidad representaba el punto más dispar de la conducta sexual permitida por la Iglesia de hombres y mujeres, pues de la masculina poco o nada se abordó por los moralistas, a diferencia de

“las mujeres han de preservar el honor, la pureza de la sangre y del linaje y la dignidad familiar, pues esas virtudes son, como su matriz, un recipiente sagrado que debe ser apartado de la corrupción”.¹⁷³

Por este motivo, aquellas mujeres que no lograban “reparar” la pérdida de su virginidad mediante el matrimonio corrían el riesgo de quedarse “burladas” frente a la sociedad. Así lo revela el caso de Ana María Sánchez, española vecina y originaria de Toluca, quien en diciembre de 1759 en el juzgado de esa ciudad dijo:

“que me querello criminalmente una dos y tres veses y las mas que el derecho me permite contra don Juanchin Gonzales Thelles, en rrazon y por qué con poco temor de Dios nuestro señor a el tiempo de nueve años que bajo palabra de casamiento y prendas esponsales contraídas violó mi birginidad”.

También mencionó que el demandado negaba “la deuda que justamente me deve tirando con esto a dejarme burlada”. Destaca el largo tiempo que Ana María declaró haber mantenido la relación, pues no fue hasta que ella se enteró que él pretendía casarse con otra, que decidió acudir ante el juez

¹⁷³ María Alba, Pastor Llana, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2004, 303 p., p 199.

eclesiástico para solicitar que Juanchin se casara con ella o la dotara de acuerdo con su calidad.

El juez eclesiástico mandó llamar a Juanchin para declarar, lo que hizo el día 23 de ese mismo mes, cuando dijo que Ana María “es una falsa muger y que es muy nulo todo lo que me acomoda pues en lo que pide no alla palabra de verdad”, tal y como lo había declarado “en el año del 46”. Esto y la aseveración inicial de Ana María (que se “querella criminalmente” una y más veces), reflejan que el conflicto ya había sido ventilado ante un juez por lo menos trece años antes del documento aquí presentado, desafortunadamente no hay más información sobre el expediente antes referido.

Juanchin mencionó que anteriormente (sin especificar temporalidad) vivía con su hermana de nombre Rita, viuda de Nicolás Daude, pero estaba enferma por lo que ella se mudó con su madre y él empezó a vivir solo. También declaró que cuando Ana María -a quien se refirió como “doña” más para resaltar su estado de soltera no virgen que en señal de respeto- y su tía Francisca Sandi se enteraron de la situación fueron a donde él vivía,

“sin llamarlas se me fueron entrando por la puerta, yo pensando que quizá irían por modo de vicita y luego se volverían a su casa no precedió eso sino que se dieron tal armada que no por desprecio ni magor modo que las pude desterrar de mi casa por donde me obligo a desampararla dexandola y me fuy huyendo de ellas para mi otra casa”

Ellas no se retiraron hasta que Juanchin le pidió “a un hermano mío que fuese y las hechase y se mudase con su familia”, mientras que él se quedó a vivir con su hermana. Ana María y su tía abandonaron la casa del acusado solo hasta que un hermano de él la empezó a utilizar como vivienda, en tanto, Juanchin se trasladó a la casa materna. Según él, un

año después, en el velorio de su hermana, volvió a encontrarse con Ana María y su tía, “las dichas mis persegidoras pues ellas no iban por alivio de mi pobre hermana sino por cegirme a mi pues entraron a la oracion de la noche”. Asimismo, dijo que todos los asistentes se habían marchado una vez finalizado el velorio, menos Ana María y su tía.

Juanchin prosiguió declarando que su hermana dispuso que todo aquello que le había servido durante su enfermedad lo repartiera “entre los pobres que le havian asentido” como “a dos beatitas del Carmen”, por lo que Juanchin repartió sábanas, enaguas y “a dicha Ana María le di de limosna un paño de reboso”. Juanchin también tenía intenciones de vender una cajita con almohadilla en la tapa para mandar hacer una misa en memoria de su hermana, aseguró que Ana María se ofreció a comprarle la caja por 6 reales, cosa que él aceptó y le pidió que fuera ella quien solicitara la realización de la misa. Probablemente Juanchin hizo referencia a la repartición de los objetos de su hermana difunta a fin de aclarar que si Ana María tenía algún artículo de su familia se debía a un acto piadoso, como lo manifestó con el término “limosna” o bien a una compra, pero no debido a un intercambio de prendas a causa de una promesa matrimonial como hubiera podido argüir Ana María.

De acuerdo con la declaración de Juanchin, a partir del día del velorio Ana y su tía vivieron en la misma casa que él por algún tiempo, en el que Ana María lo provocaba con frecuencia “poniéndome lances tales en que yo cayera con ella asta una tarde que se salió su tía y dejándonos solos como varias veces lo había hecho”. Con esto el declarante insinuó que dichas mujeres habían urdido un plan para que Ana María lo sedujera sexualmente, y agregó que él le dijo a Ana María lo siguiente:

“yo para llegar a usted a de cer con la condición de que viviremos amancebados algún tiempo, esto es si usted

quiere y si no no hay nada perdido ya que yo no trato de casarme a esto me condecendio y pasamos a la execucion y llegando a ella como si fuera doncella hizo algunos ademanes como que se rressitia entonces le dije que era una artificiosa y que aquello que hazia era todo fingido y viéndome yndispuesto enpezó aserme alagos y a decirme que ya no aria ninguna demostración y bolvimos a la execucion y la allé ya muger del mundo”

Para finalizar su testimonio, Juanchin dejó claro que “ni yo celebré tales esponsales ni le he dado mas palabra” y que “como esta muger me andado solicitando a mi haría lo mismo con otros”, pero aseguró que ella no lo había logrado engañar pues dijo “yo tengo mediano conocimiento pero que inosente había de alcanzar”. De igual manera Juanchin mencionó que si hubiera sido cierto lo declarado por Ana María, lo hubiera demandado antes y no después de tanto tiempo (los 9 años que ella misma mencionó). El acusado añadió que él había estado dispuesto a entregarle una dote a Ana María a pesar de no haberle dado palabra de matrimonio pero que se retractó de sus intenciones en cuanto ella y su tía armaron un "escándalo", que él consideró “atropelló su crédito y honra”.¹⁷⁴ Dejando en claro que para algunos hombres era muy importante mantener su honor frente a la sociedad novohispana, tanto que buscaban eliminar cualquier elemento que pudiera perjudicarlo.

Con esto termina el expediente. A pesar de que no hay más información documental al respecto, es posible intuir el desenlace de la demanda. Debido a la contundente declaración de Juanchin y a la denuncia reiterativa de Ana María, es altamente probable que el caso haya sido descartado por el juez, ya que, el acusado terminó actuando más como inculpador al acusar a la mujer en cuestión de hostigarlo, mentir y mantener un comportamiento poco o nada recatado frente a él.

¹⁷⁴ AHAM/Caja 82/Expediente 12.

Desde luego no todos los hombres novohispanos presumían de ser conoedores de la virginidad femenina como Juanchin, había algunos “inocentes” como él mismo llamó a aquellos que eran ignorantes en el tema. Ese fue el caso de Hipólito de Cuenca, quien en 1743 dotó a la morisca Gertrudis para conservar su conciencia tranquila pues dijo “determinadamente no podré afirmar si al tiempo de conoserla era donsellá o no por ser la primera ocasión que conosi a muger en este particular motivo”.¹⁷⁵ Este es el único expediente de los expuestos en el presente trabajo, en que un hombre declaró haber sido virgen antes de la relación sexual que había sido denunciada ante un juez eclesiástico.

Con las dos declaraciones masculinas aquí expuestas, se presentan dos perspectivas contrarias y complementarias a la vez sobre un mismo tema: la virginidad. Por una parte, son opuestas en tanto una tiene como protagonista a un hombre que asumió sin ningún menoscabo que había experimentado sexualmente lo suficiente para saber si una mujer era virgen o no, mientras que el segundo tenía desconocimiento del tema al haber sido su primera experiencia íntima.

El punto de coincidencia entre ambas declaraciones es que los dos implicados sabían que era posible precisar si una mujer ya había tenido relaciones sexuales anteriormente o no, pues, aunque Hipólito no supo exactamente cómo, sí tenía conocimiento sobre que existía una forma para definirlo. Aunado a ello, lo dicho por Juanchin permite suponer que ese saber no estaba destinado exclusivamente al sector masculino, pues él mencionó que Ana María intentó fingir ser virgen, así lo delató al declarar que “llegando a ella como si fuera doncella hizo algunos ademanes como que se rressitia entonces le dije que era una artificiosa y que aquello que

¹⁷⁵AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 60/Expediente 20. Este caso será retomado en el apartado *Voluntad* pp. 135-140.

hazia era todo fingido”, lo cual implica que ella también tenía ciertas nociones físicas sobre el estado de virginidad.

De esta manera, es pertinente preguntar ¿Por qué una mujer creía que era necesario hacerse pasar por virgen? ¿Por qué la gente del común en Nueva España podía diferenciar a una mujer “doncella” de otra que no lo era? Pero sobre todo ¿Cómo había llegado ese conocimiento a ellos?

De acuerdo con Alicia Mayer, algunos valores culturales coloniales -como el de la virginidad- fueron esparcidos entre la población a través de ciertas “vías persuasivas” que movían al individuo a obedecer a las autoridades o jerarquías superiores. El sermón se convirtió en un elemento esencial para la educación cristiana y fue una “estrategia de disciplinamiento” utilizada por la Iglesia. Los sermones “comunicaron modelos de vida y comportamiento a través de los cuales se pretendía incidir sobre la conciencia del individuo”. En este sentido, “los sermones marianos fueron centrales por su característica temática en torno a la figura femenina, la maternidad, la castidad, el recato, la relación con la madre, con la familia, con valores como la modestia, la virginidad, la pureza, etcétera”.¹⁷⁶

Además de los sermones, existieron los llamados confesionarios, que por razones prácticas traducían gran parte del análisis erudito de los teólogos del siglo XVIII principalmente, a un lenguaje sencillo tanto para sacerdotes como para los fieles, y establecieron los parámetros generales de la moralidad sexual transmitidos a la población en general por autoridades religiosas.¹⁷⁷ Así era como las mujeres en la Nueva España tenían claro que debían proteger su virginidad, de ahí la necesidad de Ana

¹⁷⁶ Mayer, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

¹⁷⁷ Asunción, Lavrin “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia”, *Op. Cit.*, p 57.

María en pretender frente a Juanchin ser doncella aun cuando podía ya no serlo.

La simulación de la virginidad femenina se remonta hasta la Antigüedad Clásica. Galeno publicó *Galeni Opera Omnia* en el que se dan recomendaciones para que una mujer no virgen pueda contraer un matrimonio sin dificultades, mediante el uso de una receta de ingredientes astringentes. Esta práctica sobrevivió hasta el Medioevo, incluso, en el siglo XII se publicó un conjunto de textos ginecológicos heredados del mundo grecolatino bajo el título de *Trotula* probablemente utilizado por comadronas, el cual “supone una conjunción de elementos ginecológicos en el que tiene cabida la tradición oral y, por lo tanto, popular”.¹⁷⁸ Sobresale el capítulo titulado *Constrictorium bonum* que muestra una serie de recetas constrictivas de la vulva buscando su estrechez mediante ingredientes astringentes como el alumbre, agallas o el nitro. Un siglo después, médicos y anatomistas reconocían a la estrechez vaginal como característica de la virginidad, de modo que la “anchura” de la vagina era considerada “prueba de corrupción”, como lo mencionó el enciclopedista Gilberto Ánglico a mediados del siglo XIII en su *Compendium medicinae*.¹⁷⁹

Uno de los referentes culturales más importantes en relación con la “restauración” de la virginidad femenina se localiza en la obra *La celestina tragicomedia de Calisto y Melibea* de Fernando Rojas publicada en 1499. En la escena 7^a, acto primero, Pármene presentó a Calisto y Celestina, él mencionó los diferentes oficios de ella, destacando el de “hacer virgos” -la palabra virgo es sinónimo de himen-. Pármene es explícito en su lenguaje, menciona:

¹⁷⁸ Enrique, Montero Cartelle y María Cruz, Herrero Ingelmo, “La renovación de novias’ en *La Celestina* y otros autores” en *Revista Celestinesca*, N° 36, Anual, Valencia, Universidad de Valencia, 2012, pp. 179-208., pp. 187-188. http://parnaseo.uv.es/Celestinesca/Celestinesca36/07_Monterno_Enrique.pdf (Consultado: 4 de enero de 2017).

¹⁷⁹ *Ibidem*, p 186.

“esto de los virgos, unos hazía de bexiga, é otros curava de punto. Tenía en vn tabladillo en vna caxuela pintada vnas agujas delgadas de pellejeros, é hilos de seda encerados [...] hazía con esto marauillas; que quando vino por aquí el embajador francés, tres vezes vendió por virgen vna criada que tenía”.¹⁸⁰

Celestina utilizaba principalmente dos técnicas para hacer pasar por virgen a una mujer, una era la introducción en la vagina de una pequeña vejiga con sangre que se rompía en el coito, la otra era el cocimiento del himen. Pármemo también mencionó que a estas prácticas recurrían “mozas”, lo cual las dota de un sentido popular, es decir eran las mujeres de los estratos más bajos de la sociedad quienes acudían a Celestina para remediar su situación de no vírgenes.¹⁸¹ Con esta afirmación se refuerza la premisa que indica que las mujeres de élite eran por lo menos en apariencia más protegidas.

Celestina también “remediaua por caridad muchas huérfanas é erradas que se encomendauan a ella”.¹⁸² El énfasis que se hace en las mujeres huérfanas se debe a que algunas obras pías estaban destinadas únicamente a vírgenes, desde la España de *La Celestina* hasta la Nueva España. Esta situación quedó retratada en territorio novohispano cuando doña Juana de Arteaga Mendizábal falleció el 21 de abril de 1754, pues su herencia fue repartida entre sus hijos, capellanías, misas y “1.500 ps. para viudas y doncellas pobres, 1.000 para religiosas pobres”.¹⁸³ Ese dinero era repartido a manera de dote para que las mujeres pobres pudieran casarse o entrar a un convento, siempre y cuando fueran vírgenes o por lo menos no fueran conocidas como solteras públicamente.

¹⁸⁰ Fernando de Rójas, *La celestina tragicomedia de Calisto y Melibea*, estudio crítico de Marcelino Menéndez y Pelayo, 1899, Madrid, 667 p., p 51.

¹⁸¹ Montero, *Op. Cit.*, p 181.

¹⁸² Rójas, *Op. Cit.*, p 51.

¹⁸³ José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, Tomo IV, México, Imprenta de Juan R. Navarro, Calle de Chiquis Número 6, 1854, 260 p., p 234.

La obra de Rójas no fue la única que abordó el tema de la simulación de virginidad, también lo hizo *La Lozana andaluza* de Francisco Delicado publicada en 1528. *La Lozana y Celestina*

“son presentadas como buenas expertas, pero además se habla de ello como de una técnica notoria y bien conocida, lo que supone que el lector/espectador tiene que reconocer una realidad a la que se hace referencia, ya que de otro modo estas declaraciones carecerían de sentido”.¹⁸⁴

Esto significa que el fingimiento virginal fue un asunto que circuló en la cultura de la población en general, tanto en la España del Siglo de Oro como en la Nueva España del siglo XVIII.

Otro caso en el que la virginidad femenina fue desmentida por el hombre demandado fue en el de la española Juana Nieto. La demanda de Juana inició el 18 de febrero de 1741 cuando acudió al juzgado de la ciudad de Toluca para denunciar que Andres de Urbina no había cumplido su promesa matrimonial aun cuando este le había dicho

“ser su ánimo el casarse conmigo y para qué hasi lo haga y yo no quede burlada y perdida ocurro ante vuestra merced” [...] “Y en caso de no quererlo hazer, me dote, competentemente según mi calidad y obligaciones, las que son notorias y el haver vivido y vivir onesta y recogidamente como al dicho Andres le consta”.

Un día después, el 19 febrero frente al juez eclesiástico Carlos de Horosco, Juana sostuvo su postura, “haciéndole cargo de deudor de su virginidad” bajo palabra de casamiento mientras que él lo negaba y “sólo confesó ser sierto, haver comunicado carnalmente a dicha Juana Telles y haverla hallado muger corrupta la primera ocasión que havia llegado a

¹⁸⁴ Montero, *Op. Cit.*, p 85.

ella”, quien replicó que al decir eso “faltaba a la verdad pues juraba a dios nuestro Señor y la señal de la Santa Cruz haverla perdido y esto con promesa de que se casaría con ella”. Ambos insistieron en sus versiones iniciales, Andres declaró “no serle deudor” pero dijo que no se casó con ella por su “povresa y no haver tenido con que costear los precios y autos del casamiento”. El caso se resolvió tres meses después con la promesa de una entrega de dote por parte de Andres a Juana.¹⁸⁵

Con su primera declaración, Juana pretendía obtener un buen beneficio económico como recompensa por haber cumplido las normas morales novohispanas, ya que no solo pedía ser indemnizada por la pérdida de su virginidad, sino además, por haber sabido llevar un comportamiento social considerado digno pues según ella había vivido y vivía “onesta y recogidamente”. La honestidad a la que Juana apuntaló se refiere a no mantener relaciones “deshonestas” como se calificaba a todo contacto sexual entre un hombre y una mujer fuera del matrimonio. Respecto al “recogimiento” en que Juana aseguró que vivía dentro de la intimidad familiar, significaba, según ella que cumplía con el ideal de “clausura” doméstica femenina promulgado por las autoridades eclesiásticas. Juana agregó que Andres era un hombre “suelto”, con esto quería decir que él llevaba una vida moralmente reprobable según los cánones eclesiásticos, en oposición a la buena conducta que ella aseguró mantenía.

A pesar de que Andres declaró que Juana ya no era virgen, este no fue el primer motivo que dio para no casarse con ella, sino la falta de recursos económicos. Aunque él sí sabía que no era “doncella”, aceptó darle una dote, esto significa que las relaciones sexuales ilícitas también podían ser compensadas aun cuando ellas no significaran la pérdida de la

¹⁸⁵ AHAM/Caja 57/Expediente 5. Este caso será referido en el apartado *Voluntad* pp. 133-135.

virginidad femenina. Probablemente, en este caso influyó que, en teoría, Andres y Juana habían intimado bajo palabra de casamiento, puesto que Juana argumentó que Andres le había prometido casarse con ella y aunque él nunca admitió haberlo hecho tampoco lo negó. Lo anterior y el hecho de que inicialmente dijo que estaba dispuesto a casarse con Juana dan indicios de que ella había dicho la verdad y efectivamente Andres le había prometido matrimonio. Esto refuerza la idea de que las promesas matrimoniales otorgaban ciertos derechos a las mujeres que habían mantenido una o más relaciones sexuales después de haberla recibido.

Por otra parte, no todos los expedientes argüían pérdida de virginidad, por ejemplo, María Xaviera Pichardo mestiza compareció ante el juzgado eclesiástico de una localidad desconocida el 25 de octubre de 1774.¹⁸⁶ Dijo ser madre de María Ylaria Cordero y que Juan el herrero “perdio a la dicha mi hija con palabra de casamiento y porque esta el dicho prosimamente para passar a México a casarse”, pidió “sea preso para que cumpla lo prometido o la dote en lo que sea rregular pues la dicha mi hija por obra de este pario”. Agregó que la madre de él le entregó a Xaviera dos pesos para los gastos del alumbramiento “y aviendo muerto la criatura rresivi un peso”.¹⁸⁷

Ese mismo día compareció Juan y

“dixo que es sierto que tubo ilícita amistad con María Ylaria pero que es falso y ageno de verdad que a ésta le aya dado mano y palabra de casamiento ni menos le desflorara la virginidad pues quando la conoció

¹⁸⁶ Aun cuando el documento no menciona el lugar de la demanda, es posible sugerir que el caso fue presentado en el Juzgado Eclesiástico de Toluca dada la clasificación del mismo: AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 113/Expediente 4. Este expediente fue mencionado en el apartado *Comprometidas* p 60.

¹⁸⁷ Anteriormente mencioné que uno de los criterios de selección de documentos es que no hubiera hijos de por medio, si bien en este caso hubo un embarazo, el bebé resultado de este falleció. De manera tal que la premisa de estudiar expedientes en los que no se hicieran presentes hijos nacidos de la relación ilícita demandada se sigue cumpliendo.

carnalmente no era donsellá como ella misma lo aseguró y después de varias altercaciones de una y otra parte”

Acordaron que él le daría doce pesos y dio por fiador a Joseph Moreno maestro de herrero, se comprometió a dárselos en diciembre “con lo que se devolvieron los esponsales contrahidos” dejándose en libertad, esta resolución fue firmada por el notario público Josseph de Huergo.¹⁸⁸ Esta es la única demanda en la que el hombre aseguró que la mujer reconoció su condición de “soltera”, aunque por la afirmación “varias altercaciones” se entiende que Xaviera no aceptó inmediatamente la declaración de Juan.

Para lograr resolver el caso fue Juan quien terminó cediendo pues a pesar de negar los dos principios básicos que lo hubieran podido obligar a dotar a Ylaria, uno que ella hubiera sido virgen cuando se involucraron sexualmente y dos que le hubiera dado promesa de matrimonio, terminó por aceptar darle una dote. Es importante destacar que Ylaria y su madre ya habían recibido dinero, lo que muestra la existencia de acuerdos privados que se mantuvieron fuera de la mirada eclesiástica. Sin embargo, Xaviera manifestó su interés porque su hija recibiera una compensación económica dentro de lo “oficial”. Esto probablemente como un intento por volver a una situación juzgada y aprobada por la Iglesia y lo consiguió, puesto que el documento aseguró que se “devolvieron esponsales” aun cuando Juan nunca admitió haberlos tenido.

¹⁸⁸ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 113/Expediente 4.

Algunas consideraciones

Como se ha visto, la mayoría de las mujeres argumentaban la pérdida de virginidad como la principal razón para recibir una dote o concretar un matrimonio prometido. Cabe destacar que no todos los hombres demandados por incumplimiento de promesa matrimonial aceptaron haber quitado la virginidad de las mujeres demandantes. No obstante, todos ellos admitieron el mantenimiento de una o más relaciones sexuales. Incluso, en algunos casos el hombre demandado aceptó otorgar una dote aunque no se admitiera como deudor de la virginidad femenina.

La virginidad no era la única razón para obtener una compensación económica pero el quebrantamiento de esta sí la aseguraba, puesto que en todos los casos en que el hombre aceptó haber desvirgado a la mujer en cuestión, este se ofreció o fue obligado a entregar una dote, aunque no hubiera aceptado haber dado una promesa matrimonial. Lo que quiere decir que la aceptación del quebrantamiento de la virginidad femenina fue decisiva para el recibimiento de la dote. A diferencia de la virginidad masculina que jamás fue un asunto puesto a discusión para la resolución de una demanda.

La responsabilidad de cumplir una promesa matrimonial recaía en el hombre, puesto que eran ellos quienes la daban, y en el caso de negarse a casarse debían entregar una dote, nunca a la inversa. En tanto, las mujeres mantenían un doble papel ante las autoridades, por una parte, eran consideradas débiles “por naturaleza” ante la tentación carnal pero una vez que cedían ante ella no debían ser solo reprendidas sino también recompensadas.

Bajo esta premisa, es importante destacar que la máxima promulgada por la Iglesia respecto a la debilidad intelectual y física femenina permitió a las mujeres ser disculpadas frente a su falta sexual, puesto que esa supuesta inferioridad les restaba responsabilidad. Muchas de ellas hablaban de la pérdida de su virginidad como un daño que era necesario “reparar” en la medida de lo posible. Ese discurso permite hacer inferencias sobre el significado que tenía la virginidad para algunas mujeres en la Nueva España. Es decir, estas mujeres sabían que su virginidad tenía un valor específico y, por tanto, estaban concientes de que que tenían el derecho a exigir una resolución.

Toda mujer que hubiera perdido su virginidad estaba en la posición de exigirle a su “deudor” una compensación, después de haberla hecho perder una condición corporal privilegiada desde el punto de vista de la Iglesia y de la sociedad. Es así como un supuesto que inicialmente menospreciaba a la mujer en tanto que la consideraba un ser inferior, en realidad terminó por proporcionarle una posición de poder ante los hombres que tuvieran una relación con ella. Esto debido a que los jueces eclesiásticos estaban en la obligación de resolver la demanda femenina, mientras que los demandados eran quienes debían cumplir con aquello que hubieran prometido o en caso de no hacerlo deberían cubrir una dote.

Dado que el honor familiar tenía como base la virginidad femenina, cuando las promesas matrimoniales no eran concretadas a través del enlace nupcial “la dote se convirtió en un pago por la dignidad perdida”.¹⁸⁹ Los hombres no eran amonestados por tener una vida sexual activa fuera del matrimonio, pero tampoco tenían la posibilidad de verse beneficiados económicamente por ella como sí la tenían las mujeres.

¹⁸⁹ Carmen, Lorenzo Monterrubio, “Transgresiones al honor: doncellas y dotes en Pachuca, siglo XVII” en *Arte y sociedad en Nueva España*, Arturo Vergara coord., Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013, 246 p., pp. 11-38., p 34.

De acuerdo con Asunción Lavrin:

“El hombre quita la virginidad a la mujer y queda en deuda con ella si acepta la obligación de haber tomado algo de gran valor e irreparable. La mujer pierde gran parte de su valía social y se supone que su situación le resta posibilidades para reintegrarse a la comunidad, excepto mediante el matrimonio, que repara la falta cometida. En ambos casos el hombre asume un papel protagonista en la determinación del destino femenino”.¹⁹⁰

Si bien es cierto que la responsabilidad masculina era mayor dentro de una promesa matrimonial, esto no significó que los hombres fueran los únicos que decidieran la solución de las demandas, pues en la mayoría de los casos aquí expuestos, estas se resolvían cuando las exigencias femeninas eran cumplidas.

De esta forma, es posible afirmar que las mujeres no se limitaron a observar y admitir aquello que los inculpados decidieran, sino que actuaron en beneficio propio. Aun cuando se suponía que las “solteras” no eran bien vistas socialmente, aparentemente, a ninguna mujer de los casos aquí expuestos le preocupaba quedarse en ese estado. La prueba está en que pocas pedían matrimonio y las que lo hacían no lo solicitaban como única opción sino que estaba acompañada de otra que era el pago de la dote, la cual aceptaban sin mayor complicación.

Los documentos utilizados para esta investigación muestran que las mujeres novohispanas más que victimizarse ante una falta de cumplimiento de promesa matrimonial, se presentaron ante el juez eclesiástico, como personas con derechos muy claros y dignas de ser no solo disculpadas por la falta moral que habían cometido, sino también recompensadas ante la pérdida de su virginidad.

¹⁹⁰ Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, *Op. Cit.*, p 503.

En este sentido, es posible advertir que las mujeres desvirgadas bajo promesa matrimonial no solo fueron juzgadas por los jueces eclesiásticos, sino que también lograron obtener a través de ellos un beneficio ya sea una dote o un matrimonio. Es decir, lograron utilizar a su favor un valor que la propia Iglesia había depositado en ellas, a pesar de haber transgredido uno de los mayores preceptos eclesiásticos como era el permanecer en celibato hasta el matrimonio.

Todo esto permite afirmar que las mujeres no vírgenes fueron capaces de apropiarse del discurso eclesiástico que privilegiaba el estado virginal para utilizarlo a su favor y recibir un beneficio económico, como consecuencia de haber perdido “algo” que las hacía valiosas ante la Iglesia y la sociedad.

3.2 Calidad

La llegada de los españoles a tierras americanas marcó un antes y después en la historia de la humanidad. Los europeos se encontraron con seres que creyeron completamente distintos a ellos, no solo en apariencia física, sino también en lenguaje, vestimenta, usos, costumbres y prácticas sociales. En resumen, se enfrentaron con una forma de ser y estar en el mundo que rompía con su esquema mental.

En ese contexto se construyó la sociedad novohispana, la cual tuvo autoridades que, en un principio buscaron establecer diferencias claras entre los diferentes grupos humanos que conformaban a dicha sociedad. Los españoles se colocaron en la cúspide social y establecieron claramente las diferencias entre ellos, los indios y los individuos producto de la mezcla de distintos grupos humanos que se vincularon naturalmente como consecuencia de su contacto.¹⁹¹

El interés en definir la posición que cada individuo ocupaba en la sociedad virreinal desembocó en el uso del término calidad, el cual “engloba[ba] consideraciones de raza, dinero, ocupación y respetabilidad individual y familiar”.¹⁹² El estatus social de un novohispano dependía principalmente de su ascendencia, pero también de su actividad económica, de sus relaciones con otras personas, de la “honorabilidad” de su conducta. Así, el prestigio social estaba determinado por la combinación de todos estos elementos.¹⁹³

¹⁹¹ Es importante mencionar que no todos aquellos que se ostentaban como españoles gozaron de una buena posición socioeconómica, puesto que hubo españoles pobres o con nulo reconocimiento social, como se podrá observar en los documentos aquí presentados.

¹⁹² Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, *Op. Cit.*, p 13.

¹⁹³ Carmen, Castañeda, “La formación de la pareja y el matrimonio”, *Op. Cit.*, p 79.

Es necesario tomar en cuenta que la calidad era hasta cierto punto flexible, debido a que esta podía ser disimulada u ocultada. Incluso, un individuo podía encontrar estrategias para cambiar de calidad en distintos momentos de su vida. En cualquier caso:

“para los habitantes de la Nueva España estaba claro que las personas se diferenciaban según su calidad, y que ésta no sólo dependía de caracteres biológicos sino también de su situación familiar, del nivel de su posición económica, del reconocimiento social, de la categoría asignada a su profesión u ocupación y del prestigio social”.¹⁹⁴

La calidad de un individuo era asentada en su fe de bautismo, pero este registro era un tanto ambiguo debido a

“informaciones equivocadas de los padres y padrinos o por apreciación del párroco que establecía la calidad. En uno u otro caso, las consideraciones sociales y los prejuicios culturales pueden haber deformado las escuetas observaciones fisonómicas y propiciado la benevolencia hacia los recién nacidos a quienes se les podía proporcionar una situación algo más favorable”.¹⁹⁵

Esto significa que los parámetros con los que se decidía la calidad de una persona no eran claros ni estrictos. Además, el intento de clasificación novohispana se enfrentó a la realidad: la existencia de muchas conductas sexuales desordenadas, las cuales originaron un mestizaje biológico con características particulares propias y distintas de las europeas, dificultando aún más una estratificación social rígida o sólida.¹⁹⁶

El presente apartado tiene como objetivo analizar el lugar que ocuparon los argumentos relacionados con la calidad de los involucrados en las demandas de cumplimiento de palabra matrimonial. Esto, con el propósito de explicar si tomar en cuenta la calidad de los demandantes y

¹⁹⁴ Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, *Op. Cit.*, p 14.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p 234.

¹⁹⁶ Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, *Op. Cit.*, p 491.

demandados tenía alguna injerencia en dichos procesos en aras de comprender de qué manera influía esa condición en la resolución de la demanda.

Con base en los documentos aquí expuestos es posible identificar dos formas principales en las que la calidad se presentaba en una demanda de cumplimiento de promesa matrimonial. La primera es más notoria a simple vista, puesto que se trata de casos en los que el demandado o demandante hace referencia a la calidad como un elemento que necesariamente debía ser tomado en cuenta para la resolución de la demanda. En tanto, la segunda forma consiste en analizar cómo la autoridad eclesiástica recibió una misma demanda -el incumplimiento de una promesa matrimonial- por parte de mujeres pertenecientes a distintas calidades, a fin de vislumbrar si los jueces emitían sentencia con base en la calidad de los implicados.

Como se ha señalado anteriormente, por lo general, las mujeres demandantes en estos documentos acudían ante un juez eclesiástico para solicitarle que obligara al hombre que les había prometido matrimonio a concretarlo o bien a que les entregara una dote. Esto último era exigido a través de una frase recurrente: “que me dote *según mi calidad*”.¹⁹⁷ Esto sugiere que las mujeres demandantes asumían que el juez conocía el valor de su calidad y por consecuencia sabría cuál era la dote que les correspondería. Claro que también existe la posibilidad de que la frase para recibir una dote “según mi calidad” haya sido un mero formulismo y no haya sido pronunciada directamente por la mujer demandante. Aun en ese caso, es importante destacar que la calidad de cada persona tenía un valor sobreentendido por la autoridad eclesiástica.

¹⁹⁷ Las cursivas son mías.

De hecho, la calidad de las personas formaba parte de la descripción de la identidad de las mujeres y los hombres involucrados en las demandas. Un ejemplo de ello se puede observar en el caso de Andrea Escudero, una española que acudió un 26 de septiembre de 1744 ante un juez eclesiástico de la Ciudad de México y cuyo argumento de demanda inició de la siguiente manera:

“que ha tiempo de onze meses que Marcelo Cortez indio cazique estudiante grammático, me sacó de la casa, y compañía de mis padres, y es verdad aunque salí voluntaria fue porque el susodicho me prometio assí reales como el ponerme casa con toda decencia, y lo que hizo en desonrra mía, llebarme a la Albarrada de detrás del Carmen Y en una casilla vieja, desflorarne mi virginidad, e incontinenti querer el que me fuese a mi casa, que como era ya deshora y resistiéndolo yo, reclamándole las primeras que me havia hecho, quando mas me llevo a la casa de unas mujeres”.

De acuerdo con Andrea, esas mujeres eran parientes de Marcelo y ella permaneció en su casa hasta que estas se enteraron de la “infamia” que había sufrido. Además, Andrea añadió que "no ai razon para que el susodicho me aia desonrrado, quedándose con la promesa que me hizo". La demandante también pidió que encarcelaran a su deudor en la cárcel eclesiástica de ese arzobispado y que los costos de su demanda se los imputaran a él, ya que ella era pobre y no podía cubrirlos.

Días más tarde, el 30 de septiembre, el notario del juzgado notificó a Marcelo sobre la demanda y le pidió que no saliera de la ciudad hasta que se solucionara el conflicto. En el documento quedó asentado lo siguiente:

“Don Marcelo vezino principal del pueblo de Guasalingo estudiante filosofo cursante en la real univercidad de esta corte dijo que es cierto, el que llevado de mí fragilidad, i de la ocaçion í facilidad de dicha Andrea, le hube su virginidad, consintiendo, ella de su libre, i spontanea voluntad, como así lo expresa en su pedimento, sabiendo, también, el ser io mejor hijo de familia, estudiante í sin tener, facultades, proprias [sic], i lo mas es no haverle, prometido, el casarme con ella, y así no hubo dolo, í le cumplí, lo que me pidio que fue el vestirla como lo

hise, i en la misma hora que cometí, lo referido para asegurarla, i asegurarme de no proseguir, en la culpa, la llebe, a una casa de conocida virtud, i recoliximiento, que lo es la del Bachiller Don Miguel de Santander, i de allí la llevaron, a el Convento de Santa Catharina de Sena de donde salio, i volvió a dicha casa, donde estuvo sin servir, ni ganar salario, i de allí se paso con sus parientas. í porque estoi prompto, a mas de haverla vestido, a darle treinta pesos que es lo que puedo escalfar, de mis, alimentos, la qual cantidad exhibiré junta al fin de seis meses, i a ello se obligara en toda forma el Bachiller Don Domingo Ibañes de la torre, capellán Barista del Palio del Ilustrísimo Sacramento de la Parroquia de Santa Catharina Martir de esta corte en cuia casa i compañía, vivo, i por cuia mano corren mis alimentos, ocurro a la justificación de Vuestra Ilustrísima para que atendiendo, a que la susodicha no la engañe con palabra de casamiento, que cumplí lo que me pidió, que fue el que la vistiera como es notorio que lo hise, por mano de las mujeres donde la llebe, i no lo puede negar, i lo que es mas a su libre i spontanea voluntad con que se me entrego, para que Vuestra Ilustrísima se sirva de mandar reciba, a el tiempo, prefijo los treinta pesos expresados, i se me de por libre de la demanda, poniendo en la comprehension de Vuesta Ilustrísima el que a la susodicha la conosi por mosa de servicio; i fecho se me de testimonio, para enguarda de mi derecho por tanto”.¹⁹⁸

Más tarde, el 13 octubre Andrea respondió de la siguiente manera:

“no obstante de lo que se alega de contrario, se ha de servir su recta justificación de mandar; que el susodicho *me dote segun mi calidad de española*, y no ser suficiente la promesa que haze de los treinta pesos, y mas quando estos no los quiere exhibir incontinenti, sino con la demora de seis meses, que todo esto no mira otro fin, que a mi aburrimento, y que dexee yo mi demanda: Y que caso que no aia lugar el *que me dote como española, que soi*, que a el menos me dee cinquenta pesos los que incontinenti exhiba, y las costas por ser assi de Jutzizia. Porque aunque dize que fui voluntaria a condezender su gusto, no por eso puede exonerarse de que me violo, y con promesa de ponerme casa, y que me acudiría en lo de adelante diariamente; haviendose supuesto por entonces, *cazique rico* y que tambien no podrá negar, que a el tiempo de inquietarme, para llevarme a onde consiguió su gusto, me enseñó crecida cantidad de reales, que sacó de la bolsa; y tambien que quando me sacó de mi casa, me aparató el tenérmela ya

¹⁹⁸ El *Diccionario de autoridades* carece de una definición para la palabra “barista” o “varista”, sin embargo sí existe una para la palabra “palio” cuyo significado es: “aquella especie de dosél, colocado sobre seis ù ocho varas largas, que sirve en las Processiones, para que el Sacerdote que lleva en sus manos el Santissimo Sacramento, ù algunas Imágenes, vaya cubierto de las injurias del tiempo y de otros accidentes”. *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española*, Tomo V, Madrid, Imprenta de la Real Académia Española: Por los Herederos de Francisco del Hierro, 1737, 656 p., p 92.

En este sentido, cabe suponer que don Domingo Ibañes de la Torre tenía entre sus funciones la de sostener las varas del palio del Sacramento de la parroquia de Santa Catharina Martir durante las procesiones, de ahí su título de “Barista del Palio del Ilustrísimo Sacramento”.

puesta con toda dezanca; y en lo que bino a parar fue en llevarme a una casilla destechada en la albarrada, despues de lo qual, y no queriendome yo volverme ya perdida a mi casa, me llebo el proprio a la de las hermanas del Bachiller Don Miguel de Santander, [...] sin que le aprobeche el que diga, que si la promesa fue el vestirme lo havia ya executado, tampoco lo hizo, como me prometio, *y es mi calidad*, pues en dicha casa *me acudio con un vestido como a Yndia*, con unas enaguas de bayeta, y demas, que no importó arriba de tres pesos no habiendo sido nada de esto la promesa, por que esta dadiba prebendria yo, para mosa, que presisamente, me havia de asistir en mi casa, esto es en la que me prometio, quando *se supuso cazique rico*. Y si ahora se pondrá mui pobre, hijo de familia, y estar a pupilo, por un su pariente, y benefactor, en el seguimiento de sus estudios; por lo mismo, mas que sea a ciencia del dicho su tio, me debe satisfazer mi demanda, con lo corto que me contento, que no el que seguida mi instancia no hallándole facultades, padezcan sus deudos, y el tio, el sonrojo, que se haga preciso el que dicho Don Marzelo se ponga en parte donde debengue, como galeote, lo que me aia de satisfazer por la promesa, no obstante de no haver mediado palabra de casamiento: Por todo lo qual, y mas favorable”.¹⁹⁹

Es importante destacar que el argumento de Andrea se centra en el incumplimiento de una promesa, pero no de una promesa de matrimonio, sino una que consistía en que Marcelo le daría “assí reales como el ponerme casa con toda decencia”. Incluso, las declaraciones de Andrea y Marcelo reflejan una segunda promesa, además de la casa que se suponía Andrea tendría una vez que se involucrara con Marcelo, aparentemente él le prometió “vestirla”. Este término se refiere a que el hombre (en este caso Marcelo) le entregó a la mujer con la que se relacionó (Andrea) ropa para ella, esto como un tipo de dote en especie, puesto que esta entrega se dio después del encuentro sexual.

¹⁹⁹ Las cursivas son mías.

De acuerdo con el *Diccionario de autoridades* el término “costa” hace referencia a “El precio de alguna cosa, lo que vale y se ha pagado por ella”, o bien a “El gasto ò expensas que se hacen en alguna cosa”. *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro Impressór de la Real Académiá Española, 1729, 714 p., p 639.*

De esta manera las “costas” que Andrea menciona en su declaración deben corresponder a los gastos que podrían haberse derivado de la demanda, los cuales de acuerdo con Andrea debían ser cubiertos por Marcelo.

La afirmación de Marcelo que indica que él cumplió con Andrea cuando la “vistió” demuestra que en la realidad novohispana existieron prácticas que estaban lejos del alcance eclesiástico, puesto que el vestir a Andrea fue un acuerdo al que Marcelo y ella llegaron de manera privada sin más testigos que ellos mismos. Resulta interesante observar cómo los habitantes de Nueva España hicieron uso de una moneda de cambio distinta a las resoluciones eclesiásticas, puesto que en todos los casos aquí expuestos en los que el juez eclesiástico dictó la entrega de una dote esta siempre era económica, nunca en especie como lo hizo Marcelo.²⁰⁰

Aunque las versiones de los involucrados son distintas, en realidad no se contradicen, a diferencia de la mayoría de los casos aquí presentados. En primera instancia, ambos coincidieron en que Andrea era virgen antes de la relación sexual con Marcelo. Ella se refiere al hecho con la frase “desflorarme mi virginidad”, al igual que él quien dijo: “le hube su virginidad”. En segundo lugar ambos admitieron que tuvieron relaciones sexuales con pleno consentimiento de Andrea quien afirmó “sali voluntaria” a su encuentro con Marcelo el cual afirmó lo siguiente: “consintiendo, ella de su libre, i spontanea voluntad”.

La tercera coincidencia en ambas declaraciones fue que no existió palabra de casamiento previa a la relación sexual que mantuvieron, esto significa que ambos aceptaron implícitamente que tanto la relación que habían tenido como la que tendrían en adelante sería ilícita al estar fuera de matrimonio. Las relaciones sexuales prematrimoniales eran una falta moral importante, pero aquellas que habían tenido lugar sin una intención matrimonial a futuro lo eran más, debido a que la promesa de matrimonio implicaba la solución posterior a la transgresión sexual. En cambio, admitir que esta había sucedido sin un propósito matrimonial y por ende

²⁰⁰ Ver Anexo p 183.

de procreación, significaba la aceptación del acto sexual consumado por simple placer, lo que se suponía agravaba la falta.

Por su parte, Marcelo respondió de acuerdo con lo que el discurso religioso presentaba como lo que debía ser. Es decir, el acusado admitió haber cometido una falta y culpó a su fragilidad, aunque también responsabilizó a Andrea al expresar la “facilidad” y la “voluntad” con que ella había participado en el acto sexual sin poner ninguna resistencia como se suponía que debía hacerlo. Además, Marcelo alegó haberse comportado de una manera “correcta” tras su desliz, al cumplir lo que según él, Andrea le había solicitado, y al haberla enviado a una casa “de conocida virtud, i recoliximiento”, “para asegurarla, i asegurarme de no proseguir, en la culpa”.

En tanto, para Andrea era secundario haber mantenido relaciones sexuales de manera voluntaria, pues según ella lo verdaderamente importante era que Marcelo cumpliera con la promesa que le había dado antes de la pérdida de su virginidad. De igual forma, para Andrea, el que Marcelo fuera mantenido por alguien más tampoco era impedimento para que él cumpliera lo que ella solicitaba (que según su parecer era poco), puesto que consideraba que, si Marcelo no era capaz de hacerlo por sí mismo, entonces el que debía responder por él era el bachiller encargado de su manutención.

Asimismo, Marcelo advirtió en su declaración la importancia de la calidad dentro de la demanda femenina por la pérdida de la virginidad. Al final, él aceptó otorgar una dote a la demandante, debido a la falta cometida, siempre y cuando esta dote se ajustara a la calidad de ambos puesto que según él no contaba con recursos económicos propios.

Marcelo también señaló al juez que Andrea era “moza de servicio”, con lo cual probablemente buscaba que la dote que tendría que pagar fuera baja. La pobreza de Andrea es otra coincidencia en la declaración de ella y la de Marcelo. Resulta interesante observar cómo un mismo argumento es utilizado por ambas partes para su propio beneficio. Es decir, al inicio del caso Andrea pidió al juez que Marcelo pagara los gastos de su demanda pues ella no podía pagarlos por ser pobre. Por su parte, Marcelo utilizó ese mismo argumento, la pobreza de Andrea, al decir que era “moza de servicio” para lograr darle una dote pequeña.

La única diferencia en las declaraciones de Andrea y Marcelo es la que se refiere a las posibilidades económicas de él, puesto que él pidió al juez que considerara “el ser io mejor hijo de familia, estudiante í sin tener, facultades, propias”. Lo que implicaba que él dependía de alguien más y que la cantidad que ofrecía la podría cubrir solo “escalfando” el dinero correspondiente a sus “alimentos”, puesto que ese era su único recurso económico. Esta situación discrepa de la que planteaba Andrea, quien argumentaba que había accedido a tener relaciones con él por haberse “supuesto por entonces, cazique rico y que tambien no podrá negar, que a el tiempo de inquietarme, para llevarme a onde consiguíó su gusto, me enseño crecida cantidad de reales, que sacó de la bolsa”. Cabe señalar que Andrea mencionó que Marcelo había cambiado su versión sobre su estatus económico, cuando ella aseguró que él “ahora [el momento de la demanda] se pondrá mui pobre”. No obstante según la declaración de Marcelo, él nunca dijo ser pobre, simplemente dejó en claro que no tenía dinero por sí mismo, puesto que dependía económicamente del bachiller Ibañes de la Torre.

Marcelo resulta ser un personaje interesante pues era un vecino “principal” y estudiante de la Real Universidad de acuerdo con la cala y cata de su proceso. Respecto a su calidad, Marcelo no hizo ninguna

declaración. Sin embargo, el ser universitario da indicios para pensar que tenía un estatus social considerablemente superior al del común.

De acuerdo con Enrique González:

“a los indios, ninguna ley les impedía, en tanto que ‘súbditos libres’ del rey, inscribirse y graduarse, pero en la práctica muy contados lo lograron, y parece que sólo a partir del siglo XVIII. Al parecer, cuando alguno de ellos era admitido, era porque alegaba ser cacique, como el bachiller Felipe Ramírez, clérigo de epístola, hijo de la cacica Luisa Gertrudis, viuda”.²⁰¹

La coincidencia temporal entre el caso de Marcelo y Felipe Ramírez hace suponer que efectivamente, Andrea tenía razón y las posibilidades económicas de Marcelo eran superiores a lo que él quiso argumentar, puesto que muy probablemente él era cacique o pertenecía a una familia de caciques indígenas. Esto también se deja entrever por el hecho que Marcelo es descrito como vecino principal de lo que hoy es conocido como Huazalingo en el actual estado de Hidalgo. Es posible suponer que el término “vecino” en este caso haya sido utilizado para señalar un vínculo con ese pueblo, el cual bien pudo haber sido un cacicazgo. Esto a diferencia de otros casos en los que la palabra “vecino” se refiere a una persona que vive en determinado lugar, ya que Marcelo declaró que su residencia estaba en la capital del virreinato novohispano y no en Huazalingo. La hipótesis que señala a Marcelo como un hombre de un alto estatus económico se refuerza si consideramos que la cantidad que Marcelo ofreció como dote -30 pesos- fue la más alta de los casos aquí presentados.²⁰²

²⁰¹ Enrique, González, *Op. Cit.*, p 262.

²⁰² Ver Anexo p 183.

El porqué Marcelo vivía y era mantenido por el bachiller don Domingo Ibañes de la Torre no es claro, puesto que él nunca mencionó cuál era su vínculo, solo se refirió a él como la persona que cubría el costo de sus alimentos y como una especie de tutor que se “obligara en toda forma” a respaldar el compromiso hecho por Marcelo respecto a darle a Andrea 30 pesos en seis meses.

Ibañes de la Torre era capellán Barista del Palio del Ilustrísimo Sacramento de la Parroquia de Santa Catharina Martir, esto significa que gozaba de una posición social privilegiada, además de esto era bachiller. Lo anterior hace suponer que necesariamente debió haber egresado de la Real Universidad, ya que para la fecha en que el caso ocurrió (1744) era la única con la facultad de otorgar dicho grado académico, como se mencionó en el apartado *Los Jueces Eclesiásticos*, lo que hace pensar que Ibañes mantenía una relación cercana con la Universidad, lo cual le habría permitido facilitar el ingreso de Marcelo a ella.²⁰³

Sin embargo, siguiendo la declaración de Marcelo, Andrea aseguró que él estaba “a pupilo, por un su pariente, y benefactor, en el seguimiento de sus estudios; por lo mismo, mas que sea a ciencia del dicho su tio, me debe satisfacer mi demanda, con lo corto que me contento”. Aunque no es posible saber si Andrea estaba en lo correcto y Marcelo era pariente del bachiller o no, la cercanía entre ambos, misma que el propio Marcelo admitió, permite suponer que lo más probable es que efectivamente eran familiares.

Con su declaración, Andrea admitió que su principal interés al involucrarse sexualmente con Marcelo fue económico y ni siquiera desde una perspectiva de un matrimonio ventajoso económicamente para ella, puesto que Marcelo solo le había prometido que le pondría “casa”, no

²⁰³ Esta información se encuentra en el apartado *Los Jueces Eclesiásticos* p 67.

matrimonio. Es interesante rescatar cómo Andrea, a pesar de ser española -condición de supuesta superioridad social- aceptó vincularse con un indio, pero no un indio cualquiera, sino con uno que ella suponía rico y cacique. En principio, esta situación habría parecido ventajosa para ella, puesto que Andrea pensó que el acceder a involucrarse sexualmente con Marcelo le proporcionaría “una casa con toda decencia”, así como dinero de manera regular, lo que la colocaría en una situación socioeconómica superior a la que tenía antes de involucrarse con Marcelo.

Así, lo que Andrea solicitaba era ser recompensada por la pérdida de su virginidad a través del cumplimiento de la promesa que Marcelo le había hecho que era el “de ponerme casa, y que me acudiría en lo de adelante diariamente”. Incluso pidió al juez que “se haga preciso el que dicho Don Marzelo se ponga en parte donde debengue, como galeote, lo que me aia de satisfazer por la promesa, no obstante de no haver mediado palabra de casamiento”. Pese a que el documento no muestra una solución al caso, este da muchas pistas sobre la complejidad del significado y el uso del concepto de calidad en la vida cotidiana de la Nueva España. Además de las implicaciones que podía tener cierta calidad, por ejemplo que para una mujer como Andrea que suponía que solo por ser española merecía una dote mayor a la que había recibido de parte de su deudor. Debido a que de acuerdo con ella, el vestido que Marcelo le dio como parte del trato que hizo con él era como de “Yndia, con unas enaguas de bayeta” y por tanto no correspondía a su calidad de española. Esto demuestra que en la sociedad novohispana, la calidad de una persona podía ser visible en un sentido material, mismo que estaba íntimamente ligado con una cuestión económica, puesto que Andrea aseguró que esa prenda no costaba más de tres pesos, cifra considerablemente menor a la que ella exigía (50 pesos).²⁰⁴

²⁰⁴ AGN/Indiferente Virreinal/Caja 6165/Expediente 048.

De esta manera es posible advertir cómo en la Nueva España existieron características adjudicadas a ciertos grupos humanos, por ejemplo aquellos individuos que tenían antecedentes negros. Ese fue el caso de Maria Loreto Linares, una morisca libre quien el 12 de agosto de 1757 acudió en la Ciudad de México ante un juez provisor para denunciar que mantenía una relación sexual desde hacía seis años con Nicolas de Ynojosa, un viudo español. Ella mencionó que aceptó la promesa de matrimonio que él le había dado pero que hasta ese momento no la había cumplido, aunado a esto Nicolas pretendía “casarse con una Yndia llamada Thomasa Francisca del Castillo, a la que tubo en su servidumbre”.

Cuatro días más tarde, el 14 de agosto, Nicolas compareció ante el juez y dijo que quería

“contraher matrimonio con Thomasa de el Castillo yndia principal vezina de esta dicha ciudad [sic] y dada información bastante de nuestra libertad y soltería se despachó licencia a los curas de la Santa Veracruz para que fuésemos amonestados”.

Nicolas añadió que Loreto impidió el matrimonio “suponiendo tener selebrados esponsales conmigo lo que es falzo, pues aunque tube conocimiento con la expresada en años pasados, no soy deudor de cosa alguna ni menos di palabra de casarme con ella”. Con esta declaración él admitió haberse vinculado sexualmente con la denunciante. Al mismo tiempo, Nicolas negó haber sido el responsable de la pérdida de virginidad de Loreto y haberle dado la promesa de un futuro matrimonio. Dos días después Nicolas dijo que:

“lo que abia susedido es que haviendo querido casarce con la expresada Maria Loreto en entender fuera huérfana supo que era hija de una mulata y que por esto y por que andaba la dicha libremente por las calles en compañía de su madre y en los fandangos y otros motivos se rretiro de la causa”.

Una vez confrontados, el juez provisor insistió preguntándoles

“sobre la palabra de casamiento y otros puntos ambos insistieron el dicho en que era falzo el averle dado palabra y la dicha en que era cierto por lo que el señor provisor mando que con traslado de todo con el expresado don Nicolas para que en su vista con Yntrucion de letrado pida lo que le conbenga”.²⁰⁵

La declaración de Nicolas revela que él efectivamente tenía intenciones de casarse con Loreto, tal y como ella lo había mencionado, a pesar de que él lo había negado anteriormente. También dejó en claro que él prefería que Loreto fuera huérfana a que fuera hija de una mulata. Esto puede ser consecuencia de la idea de que los negros y mulatos eran viles, traidores, ociosos, borrachos, pérfidos e inmorales, la cual fue plasmada en algunas crónicas del siglo XVI y a lo largo de toda la etapa colonial.²⁰⁶ Estas características morales atribuidas a la calidad de Loreto permitieron que Nicolas supusiera que el declarar que Loreto andaba “libremente en las calles” y era hija de una mulata eran razones justificadas para rechazar el futuro matrimonio. Además de que la unión con una mujer de antecedentes mulatos y que desde su perspectiva no mantenía un comportamiento recatado no era la mejor posibilidad de matrimonio para él. Nicolas argumentó que tenía “otros motivos” para desistir de su promesa, pero al no especificarlos, él mismo dio más importancia a la calidad de Loreto en su argumento para no casarse con ella.

El documento no cuenta el desenlace de la historia y pese a que no expresa una resolución final es posible suponerla. Loreto asumió que la

²⁰⁵ AGN/Indiferente Virreinal/Caja 1333/Expediente 10. Este caso será retomado en el apartado *Voluntad* pp. 149-152.

²⁰⁶ L. N, Mcalister, “Social structure and social change in New Spain” en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 43, N° 3, Trimestral, Durham, Duke University Press, 1963, pp. 349-370., p 355. www.jstor.org/stable/2510070 (Consultado: 8 de marzo de 2017).

mujer con la que Nicolas pretendía casarse era una india que trabajaba como su empleada. Lo que Loreto no consideró fue que, en realidad, Nicolas quería contraer matrimonio con una india “principal”, término que da indicios de que Thomasa gozaba de una mejor posición social que la mayoría de los indios. En ese sentido no era lo mismo casarse con una india “común” a hacerlo con una “principal”. Consecuentemente, es probable que Nicolas hubiera preferido casarse con una mujer de buena posición socioeconómica a una que no la tuviera como Loreto cuyo estatus no era sobresaliente ni en lo social ni en lo económico.

De esta manera, el matrimonio de Nicolas y Thomasa sería beneficioso para ambos, puesto que mientras ella aportaría un buen caudal económico, él contribuiría con una calidad favorable como la española. Aunado a esto, él tenía la categoría de “letrado” de acuerdo con el juez provisor, situación que lo colocaría en un puesto social privilegiado. Ante esta situación, Loreto tendría pocas posibilidades de una resolución a su favor. En el mejor de los escenarios, Nicolas le daría una compensación económica, aunque esto también sería difícil considerando que él negó haberle quitado la virginidad.

Otro caso en el que el juez tomó una actitud pasiva fue en el ocurrido en el año de 1788, cuando un escribano de la real cárcel de corte de la Ciudad de México registró que dos alguaciles del alcalde del cuartel menor habían detenido a Ignacio Telles, Maria Catharina Perez y a María de la Lus [sic] Riso. El alcalde dijo que un día antes, Catharina, madre de Maria se había presentado para “querellarse” contra Ignacio porque él había violado la virginidad de su hija. También dijo que él se “había obligado a vestir a dicha su hija, y darles algún dinero. En vista de lo qual estando presente el nominado don Ygnacio, aunque negó el haverle violado su virginidad, pero no el haver tenido acto con ella, y el haverse obligado a vestirla”.

Consecuentemente, el alcalde mandó detener a ambos para iniciar la averiguación. Acto seguido Maria Catharina Perez declaró ser española de 32 años, residente de la ciudad de Puebla y viuda de Mariano Mellado,

“dixo: que haviendosele dado noticias por otra mujer, el que a su hija de la que declara, le havia violado este su virginidad, procuró castigar a esta, y después le recomvino a dicho don Ygnacio, quien le confesó era cierto, que la vestiría y les daría dinero, para que se transportaran a su tierra, a esto la que declara, por que no se publicara, o saliera a la luz, el honor de su hija, admitió el partido con la condición, que dentro de quince días le diera lo prometido”.

Aquello no sucedió, motivo por el cual Catharina acudió con el alcalde. María de la Lus dijo ser española, soltera, natural de Puebla, tener 12 años y que vivía con su madre. Afirmó que había conocido a Ignacio “en cierto bayle que la llevó su madre, este comenso a tener entrada en su casa, y a pretenderla, por distintas ocasiones, prometiéndole se casaría con ella”.

Posteriormente, María de la Lus dijo que hacía quince días “como a las quatro de la mañana, porque havia poco tiempo, havia ella llegado [a su casa] de la calle, por haberle dado su madre licencia de que saliera en compañía de unos músicos a su satisfacción”. En ese momento su madre estaba dormida e Ignacio comenzó a hacerle muchas promesas, entre ellas que le daría un rosario “en prenda de casamiento” y le compraría un par de zapatos. Ella accedió a tener relaciones sexuales y aseguró que él “violó” su virginidad, por lo que al día siguiente le pidió a Ignacio lo prometido, pero él no lo cumplió y argumentó que lo había olvidado. Según María de la Lus todo lo sucedido se lo contó a una amiga suya que la delató ante su madre, quien la castigó y habló con Ignacio para encontrar una solución a lo ocurrido. Él les prometió darles un barril de aguardiente y otro de vino para que “hicieran dinero y se regresaran a su tierra”.

Por otra parte, Ignacio declaró ser español, originario de la Barca jurisdicción de Guadalajara, dueño de una tienda de pulpería en los bajos de Porta Coeli. Declaró “que es cierto habrá el tiempo de quince días, tuvo un acto carnal con María de la Lus Riso, a quien hallo ya corrupta, y aun ella propia le declaró, que la havian puesto ante uno de los Alcaldes de Varrio por otro hombre”. Ignacio admitió ser cierto que se obligó a darles dinero y vestir a Maria de la Lus para que ella y su madre pudieran regresar a su tierra, dejando en claro que

“no fue por haverle violado su virginidad ni por haverle dado palabra de casamiento, [sino] solo por que no lo pusieran a un bochorno, y que a la presente sin embargo de todo, le ha prometido el darle veinte y cinco pesos lo que esta pronto a cumplir”.

Ignacio firmó esa declaración el 7 de noviembre en la Real Sala en la Ciudad de México frente al juez mayor del cuartel, el cual puso en libertad a Ignacio para “entregarlo a su cuerpo”, puesto que él era soldado del Regimiento Urbano del Comercio. Al día siguiente, el juez dejó asentado que tanto Maria de la Lus como Catharina fueran liberadas “dejándoles su derecho a salvo, para que ocurran a los Gefes de dicho don Ygnacio”.²⁰⁷

Desde su primera declaración Lus aseguró que su relación con Ignacio era “lícita” pues era aprobada por su madre y tenía como fin el matrimonio. No obstante, después hizo una afirmación inquietante, cuando se refirió al permiso que su madre le había dado para salir con unos músicos a su “satisfacción”.

²⁰⁷ AGN/Indiferente Virreinal/Caja 2872/Expediente 009.

De acuerdo con el diccionario de Autoridades, dicho término apuntala a la acción de “satisfacer” que significaba “saciar cualquier apetito”.²⁰⁸ Aunque ni el diccionario ni la declaración tiene una connotación sexual es posible suponerla pues la única respuesta lógica ante el hecho de que la madre de Lus le haya permitido salir “con músicos” a altas horas de la noche “para su satisfacción” es que se trataba de un acto de prostitución en menor nivel. Aunado a esto, Ignacio dejó claro que Lus era una mujer “corrupta” lo que quería decir que ya no era virgen al momento de intimar con él, además dijo que ella misma le había confesado que un alcalde de barrio la había “detenido” al descubrirse su relación con “otro hombre”. Todo ello significaba que Lus había tenido relaciones sexuales más de una vez con distintos hombres. Aún con estas reveladoras declaraciones el juez no indagó más en el caso, quizá porque fue el propio acusado quien decidió resolverlo mediante una dote.

La actitud hasta cierto punto pasiva del juez da lugar a la siguiente pregunta: ¿Por qué omitir las faltas de Lus? Una posible respuesta es el hecho que ella no admitió abiertamente las faltas que Ignacio le había adjudicado. Por el contrario, las declaraciones de Lus y su madre Catharina la muestran como una mujer recatada y vigilada por su madre, puesto que ambas mencionaron que Lus le pedía los permisos necesarios para salir o verse con alguien. Incluso sugieren que era tal la autoridad que Catharina imponía sobre su hija que esta no se atrevió a decirle lo sucedido con Ignacio y según ellas fue una amiga de ella quien se lo reveló. Y de acuerdo con Catharina una vez que se enteró de la falta que había cometido su hija trató de resolverla mediante un trato en privado con Ignacio. Esta versión resulta poco creíble, incluso parecen declaraciones

²⁰⁸ *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo VI, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española: Por los Herederos de Francisco de el Hierro, 1739, 578 p., p 52.*

“armadas” por Catharina para aparentar frente al juez que tanto ella como su hija eran mujeres cuidadosas de su honra, a pesar de lo dicho por Ignacio. Incluso, él aseguró que dotaba a Lus únicamente porque no lo pusieran en un “bochorno”. Esto es, a través de una compensación económica pretendía resolver un error moral como era involucrarse sexualmente con una mujer sin el fin de casarse con ella, para poder así conservar su honor intacto. En el caso, todos los involucrados eran españoles, quienes se auto consideraban más dignos de honor que otros grupos humanos como los esclavos quienes estaban casi siempre en una posición desfavorable.

No obstante, lo anterior no significó que los esclavos estuvieran incapacitados para defenderse ante una promesa matrimonial no cumplida. Eso demostró la esclava de don Francisco de Arze, Anna Maria Valdez, quien dijo en el año de 1775:

“por quanto a saver que Ramón Granados toma estado de matrimonio, y que me es forsoso impedírselo por averme perdido, con palabra de casamiento dos años antes, sabiendo antes dicho Ramón, el que era esclava se determino y me iso determinar prometiéndome el que me libertaria y se casaría conmigo por lo qual ocurro a el amparo de vuestra merced para que como cura aga se impida dicho matrimonio, asta que dicho Ramón me cumpla lo dicho”.

Esta declaración fue hecha en San Agustín de las Cuevas, lugar donde estaba Anna Maria junto con sus amos. Ella aclaró que posteriormente se trasladaría a la Ciudad de México para seguir ahí el proceso de su demanda. El 25 de noviembre de ese mismo año el doctor Joseph Becerra juez provisor y vicario general de la catedral de la Ciudad de México ordenó que se suspendieran las amonestaciones correspondientes y dos días después solicitó que se hiciera comparecer a Anna y a Ramón. Él lo hizo el 6 de diciembre y dijo:

“que habiendo estado en cassa de Don Francisco de Arze el tiempo de sinco años de aprendis de comfitero y en este tiempo haber conossido a Doña María Ygnacia de Sicles sobrina de dicho don Francisco, y haviendola pretendido, para tomar esponsales con ella a yegado a mi noticia ya leída una amonestación el que ha resultado ante vuestra señoría una esquela en que por parte del prescitado don Francisco, a pedimento de una esclaba suya”

Además, Ramón negó haberle dado promesa de matrimonio a Anna, incluso aseguró que ella ya sabía que cuatro años antes él ya tenía dada su palabra a Ygnacia, y que Anna, por su parte, la tenía dada a un “fulano Seledonio”. Según la declaración de Ramón, Anna no se había podido casar con Seledonio a causa de Francisco de Arze, su amo. Ramón también solicitó que se esclareciera pronto el “laberinto” en el que se encontraba, pues dijo ser pobre “y no tener facultades para poder estar peleando”.

Días después, el 14 de diciembre ambos volvieron a comparecer, Ramón insistió en que no le había dado palabra de casamiento “ni menos el haverle perdido, pues esta tenía ilícita correspondencia con un hombre y que en caso necesario esta pronto a justificar”. El juez por su parte solicitó a Anna llevar testigos que pudieran justificar su demanda. Cinco días después, Ramón volvió a declarar que todo lo dicho por Anna era “falso y contra toda verdad”, asimismo mencionó que Anna había sido llamada a volver a declarar pero no lo hizo. Por último, Ramón dijo que esperaba que “se me havilite mi matrimonio”. Finalmente Anna volvió ante el juez y tras escuchar el recuento de las diligencias hechas dijo que se desistía de la demanda, que no tenía nada contra él ni para que se casara con otra mujer.²⁰⁹

²⁰⁹ AGN/Instituciones coloniales/Matrimonios/Volumen 72/Expediente 50.

La calidad de Anna se vio reflejada en su demanda desde un inicio, puesto que dejó en claro que ella, en tanto esclava, estaba supeditada a las decisiones de su “amo”, pues ella debía trasladarse de San Agustín de las Cuevas a la Ciudad de México por órdenes de él y no por una decisión propia. Este fue el único caso de los aquí expuestos, en el que la mujer demandante no ofreció como alternativa al matrimonio prometido una “dote según su calidad”. Es decir, Anna ni siquiera pidió recibir una compensación económica. Aunado a esto, ella aseguró que Ramón se había comprometido con ella no solo a casarse sino a pagar por su libertad también. Aunque inicialmente Anna solicitó llevar a cabo el enlace nupcial, al solicitar que el matrimonio de Ramón con otra mujer se detuviera “hasta” que él cumpliera lo prometido, dejó ver su interés principal: conseguir su libertad.

Anna no contó con el apoyo de nadie, ni siquiera del juez o de su “amo”, quien había hecho la demanda inicialmente (de acuerdo con la declaración del propio Ramón). Esto pudo haberse debido a que Francisco Arze, dueño de Anna, no quiso afectar el futuro matrimonio de su sobrina Ygnacia (mujer con la que Ramón pretendía casarse).

Al no contar con testigos y no presentarse los días en que fue llamada a declarar, Anna se conformó con una resolución que no la benefició en nada. Todo apunta a que la declaración de Ramón sobre la vida sexualmente activa fuera de matrimonio de Anna fue de mucho peso para que el juez ni siquiera obligara a Ramón a llevar al testigo que había asegurado tener ni a entregarle una dote, a pesar de que Ramón había aceptado que se había involucrado sexualmente con ella. Con esto, Ramón se había culpado de faltas graves a los ojos eclesiásticos, como lo eran las relaciones sexuales prematrimoniales y sin intenciones de procreación (al reconocer que nunca se quiso casar con ella). Lo que es más, él aceptó que

tenía intenciones matrimoniales con otra mujer cuando se relacionó sexualmente con Anna.

A pesar de estas faltas, Ramón no fue reprendido por el juez por su comportamiento; Anna tampoco. El silencio del juez en el caso solo permite vislumbrar que desde su perspectiva, el comportamiento sexual de una esclava como Anna no precisaba de su preocupación y que Ramón no debía ser castigado de ninguna manera. Tan fue así que una vez terminada la demanda él pudo casarse con Ygnacia, quien era española, por lo que Ramón logró concretar el matrimonio que deseaba. Por su parte, Anna no obtuvo ningún beneficio, por lo menos no en lo formal, aunque también cabe la posibilidad de que haya existido un acuerdo externo entre ambas partes.

Otro caso en el que un hombre negó haberle prometido matrimonio a la mujer con la que se involucró sexualmente fue el del mestizo Joseph Peres quien fue denunciado en Toluca el 11 de octubre de 1773 por la mestiza Juana María por incumplimiento de promesa matrimonial.²¹⁰ Otra similitud en los casos es que Joseph también denunció una conducta sexual poco apropiada por parte de Juana María, al declarar que “habrá un año poco mas o menos que tubo ilisita amistad con la sitada Juana María pero que es falso que le deva su virginidad pues quando la conoció carnalmente ya era muger mundana” y que se involucraba sexualmente con más hombres.

De manera distinta a lo que ocurrió en el caso de Anna, el juez encargado del caso de Juana María ordenó que Joseph le entregara una dote de tres pesos. Esto, a pesar de que ella no probó que su versión de los hechos era cierta, aunque sí había solicitado una dote “según su calidad”,

²¹⁰ AHAM/Caja 111/Expediente 29. Este caso será explicado con detenimiento en el apartado *Voluntad* pp. 142-146.

lo cual marca otra diferencia respecto al caso de Anna. Ambos (Juana María y Joseph) fueron reprendidos de manera “áspera” por la falta cometida, es decir, el juez fungió como toda una autoridad, pues ordenó un beneficio económico para Juana María, reprendió a los involucrados por su transgresión al orden supuesto e intentó corregir el comportamiento moral de ella poniéndola en depósito por ser constante “la soltura con que anda”.²¹¹

Los casos anteriores hacen suponer que para un juez eclesiástico no era lo mismo el honor de una española o mestiza que el de una esclava, a pesar de que la Iglesia promulgaba igualdad entre todos sus fieles. En ese sentido, no es casualidad que la mayoría de las mujeres demandantes de los expedientes aquí presentados hayan pertenecido a los estratos “blancos” novohispanos: españolas, castizas o mestizas. Aun cuando estos grupos fueron considerados dentro de la cultura novohispana como más dignos de la defensa de su honor que los de otros sectores como fueron los indios, los mulatos o los negros, esto no quiere decir que las mujeres indias no hayan sido demandantes ante el incumplimiento de una promesa matrimonial. Eso lo demuestra el caso del español Onofre de Cárdenas, quien en 1712 se encontraba preso en la cárcel del arzobispado de la Ciudad de México

“por la demanda de palabra de casamiento y virginidad que me demanda María Clara India del pueblo de San Andrés extra muros de esta ciudad [...] digo: que ni me hallo en animo de casarme con la susodicha respe[c]to a lo que tengo representado, porque se ha de servir Vuestra Señoría de mandar a su advitrio la dote según su calidad y la pobreza conque me hallo; pues carecen mis padres de su sustento respecto a tener quatro

²¹¹ El depósito femenino consistía en que la mujer era puesta en vigilancia dentro de la casa de una familia “respetable” sin poder salir de ahí sin permiso, esa familia se encargaba de procurar un buen comportamiento femenino, especialmente en el aspecto sexual.

mulas conque los mantengo, y hallándome presso no lo puedo hazer”

El 29 febrero de ese año, Antonio de Villar y Monrroy, el canónigo más antiguo de catedral y vicario general del arzobispado leyó la petición y mandó comparecer a ambos. Onofre declaró “no ser mi voluntad casarme con la susodicha por ser yndia y yo español” y agregó “estoy presto a dotarla según su calidad atendiendo a ser como soy también pobre”.

Posteriormente, el 4 de marzo, el mismo vicario general leyó la petición en la que “mandaba y mando que exhibiendo veinte y cinco pesos que se entreguen a María Clara”, también dio la libertad a Onofre y los exhortó a “viban honesta y recojidamente y ni se vean, traten ni comuniquen en publico ni en secreto por si ni por ynterpositas personas con apercibimiento que se procederá a lo que aya lugar por derecho”. Además les mencionó que “no se puedan pedir cosa alguna aora ni en ningún tiempo y puedan elegir de sus personas el estado que bien visto les fuere”.²¹²

En esta demanda, la calidad jugó un papel fundamental dentro de la misma, puesto que Onofre reconoció que el único motivo por el que no quería casarse con María Clara era la calidad de ella al ser india y él español. También dejó en claro que a pesar de suponerse en la cúspide de las calidades novohispanas al ser español, su estatus económico no era alto, lo que muestra cómo la calidad de español no siempre fue sinónimo de una buena posición socioeconómica.

Por otra parte, Onofre admitió que ella había perdido su virginidad con él por lo que aceptó dotarla. Cabe tomar en cuenta que en la mayoría de los expedientes aquí expuestos es la mujer quien solicita dote “según su

²¹² AGN/Indiferente Virreinal/Caja 5724/Expediente 30.

calidad”. Esto lo hicieron así sobre todo las españolas que suponían merecer un beneficio económico mayor que el de mujeres pertenecientes a otros estratos poblacionales. En este caso, es el hombre quien hizo uso de esa fórmula, pero en un sentido inverso, pues supuso que María Clara al ser india ameritaba una dote más pequeña que la que le hubiera dado si hubiera sido española. Así, es posible advertir que la frase “según mi/su calidad” se desplazaba hacia “arriba” o “abajo” de acuerdo con quien la mencionara.

La resolución del vicario concuerda con la premisa planteada anteriormente. Para las autoridades eclesiásticas, el honor de una mujer dependía en buena medida de la calidad a la que pertenecía, pues mientras que para una mestiza como Juana María la resolución del juez fue tajante al mandarla a poner en depósito para intentar corregir y cuidar su comportamiento sexual, para la india María Clara fue una medida mucho más sutil, pues aunque fue exhortada, al haber sido solo verbalmente, la resolución sería difícilmente acatada si no hubiese sido la voluntad de ambos.

Lo más sorprendente fue la aseveración del vicario respecto a la libertad que le concedió a Onofre y María Clara para elegir “el estado que bien visto los fuere”. Aunque el veredicto del juez era el mismo para María Clara y Onofre, este no tenía el mismo eco en la vida de uno como el la de la otra, puesto que como anteriormente se señaló, un hombre cambiaba de estatus solo si contraía matrimonio.²¹³ De esta manera, Onofre era soltero antes de involucrarse sexualmente con María Clara, y aún después de haberlo hecho, este conservó aquel mismo estado. En cambio, María Clara pasó de ser doncella a ser soltera, lo cual implicaba la posibilidad de una vida sexual activa sin estar casada aunque esto fuera en contra de las

²¹³ Carmen Castañeda, “La formación de la pareja y el matrimonio”, *Op. Cit.*, p 81.

normas eclesiásticas, debido a que como se ha señalado, la soltería no era un estado deseable para las mujeres novohispanas.

En teoría, el juez eclesiástico debía procurar que la promesa matrimonial se cumpliera, especialmente si los comprometidos ya se habían involucrado sexualmente, puesto que en ese caso solo el matrimonio podía subsanar la falta cometida. A su vez, lo anterior muestra que las mujeres novohispanas no siempre fueron castigadas por la violación a las normas de los comportamientos sexuales permitidos.²¹⁴ Por el contrario, algunas veces, incluso eran recompensadas, tal como lo muestra el caso de María Clara, quien recibió una dote considerable por parte del que fue su compañero sexual ilícito.

Como se mencionó anteriormente, en la sociedad novohispana, aquellas mujeres que no habían cometido ninguna falta más que la de sostener relaciones sexuales prematrimoniales tenían la posibilidad de casarse para así lograr conservar su honor intacto.²¹⁵ Ese fue el caso de María Dolores española natural y vecina de Toluca “hija de padre no conosido”, quien dijo que el 29 de septiembre de 1747, Joseph Antonio de Villegas y ella habían mantenido relaciones sexuales bajo promesa de matrimonio y habían intercambiado algunas prendas.²¹⁶

El 7 de enero de 1748 George Martines vicario in capite y juez eclesiástico mandó que el alguacil mayor llevara a Joseph a comparecer. Dos días después, el 9 de enero, Joseph declaró que todo lo contenido en el escrito que le habían leído era cierto “y que se halla en animo deliberado de casarse para cuyo efecto se la tiene pedida a su madre”. En la misma

²¹⁴ Twinam, *Op. Cit.*, p 132.

²¹⁵ *Ibidem*, p 158.

²¹⁶ AHAM/Caja 80/Expediente 41. Este caso ha sido mencionado anteriormente en la *Introducción* p 1, el apartado *Llegar a ser juez* p 70 y será retomado en el de *Voluntad* pp 148-149.

comparecencia estaban Dolores y su madre María Josepha de Pedrasa quienes “consintieron habiendoseles preguntado si asintieron en que el dicho Joseph quedará libre como propuso para hacer las dilixencias”. Ambas consintieron y el juez mandó que en el ínterin se pusiera en depósito a Dolores.²¹⁷

Este fue uno de los contados casos en los que el matrimonio prometido fue realizado. Aunque Dolores no señaló la calidad de Joseph, ella sí mencionó su ocupación de “sirviente”, por lo que se puede intuir que él no gozaba de una buena posición socioeconómica; esto no fue impedimento para que una española quisiera casarse con él, lo que demuestra nuevamente que la condición de española no era sinónimo de un estatus económico alto, ya que Dolores, al aceptar ser esposa de Joseph, estaría aceptando vivir de acuerdo con las posibilidades económicas de su marido.

El expediente anterior hace pensar en la complejidad del concepto de calidad. Dolores era española; esto la colocaba en un lugar superior dentro del orden de jerarquías sociales en Nueva España. La razón por la que Joseph decidió contraer matrimonio con Dolores es desconocida, sin embargo, existe la posibilidad de que su condición de española pudiera compensar ciertos rasgos sociales no deseables como el estigma de no haber nacido bajo legítimo matrimonio ni pertenecer a una familia modelo formada por padre, madre e hijos. Así, la ilegitimidad de Dolores no fue impedimento para que Joseph quisiera concretar su palabra matrimonial. Incluso cabría la posibilidad de que el juez ordenara el depósito de Dolores al considerar que el ser española era suficiente para ser digna del cuidado y la vigilancia eclesiásticos sin importar las condiciones de su nacimiento.

²¹⁷ AHAM/Caja 80/Expediente 41.

De esta manera es posible advertir que fue un matrimonio ventajoso para ambos, pues con él Joseph aseguraba mantener para sus hijos la misma calidad que él (en caso de ser español) o mejorar la propia si es que pertenecía a cualquier otra. Dolores, por su parte garantizaba para su descendencia la anhelada legitimidad, misma que era uno de los mayores beneficios del matrimonio, ya que este fue una institución significativa para mantener a los habitantes de Nueva España dentro del orden social.²¹⁸

En un mundo donde las mujeres tenían pocas opciones laborales, el matrimonio representaba prácticamente la única vía de ascenso social, de ahí la importancia de lograr un enlace nupcial ventajoso a través de un cónyuge mejor posicionado socialmente.²¹⁹ Según Ann Twinam en la Hispanoamérica colonial existió una dispensa real conocida como “gracias al sacar”, a través de la cual se reconocía a los hijos ilegítimos como hijos legítimos. Sin embargo, el proceso para lograr tal dispensa era muy complicado, y solo la podían conseguir aquellos individuos que contaran con los suficientes recursos sociales y económicos “para lograr tal aprobación burocrática”.²²⁰ Consecuentemente, Dolores logró ascender socialmente por sus propios medios pues pasó de ser hija ilegítima a esposa legítima. De no haberse casado, Dolores difícilmente hubiera podido conseguir esa legitimidad por sí misma.

²¹⁸ Robert, McCaa, “Calidad, clase, and marriage in Colonial Mexico: The case of Parral, 1788-90” en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 64, N° 3, Trimestral, Durham, Duke University Press, 1984, pp. 477-501., p 478. www.jstor.org/stable/2514936 (Consultado: 20 de febrero de 2017).

²¹⁹ “El matrimonio era mucho mejor que una carrera como alternativa económica: tenía más probabilidades de ofrecer seguridad y ocasionalmente podía significar un desplazamiento hacia arriba en la escala social, cosa que las mujeres por sí solas no podían alcanzar”. Arrom, *Op. Cit.*, p 248.

²²⁰ Twinam, *Op. Cit.*, p 128.

Como es fácil advertir, prácticamente todos los expedientes presentados en este trabajo contienen la declaración de una mujer que aseguró haber perdido la virginidad, y como consecuencia de ello solicitó ante un juez eclesiástico resolver su situación a través de matrimonio o dote. Las mujeres demandantes solicitaban al juez encargado de su caso que la dote fuera “según su calidad”, bajo el supuesto de que esta influiría de manera positiva en la cantidad a recibir por parte del demandado.

No obstante, esta aseveración resulta un tanto ambigua puesto que fue enunciada por mujeres pertenecientes a distintas calidades. La tabla de datos presentada a continuación intenta evidenciar las cantidades recibidas por las mujeres demandantes, a fin de vislumbrar si, en efecto, la calidad de la mujer en cuestión y la dote que recibía -en caso de hacerlo- estaban correlacionadas.²²¹

²²¹ Esta tabla fue elaborada con base en los documentos presentados en este trabajo, fueron considerados únicamente aquellos en los que se trató el tema de la dote. La categoría “Dio promesa” se refiere a si el hombre admitió haber ofrecido matrimonio, la de “Recibió promesa” alude a si la mujer argumentó haber sido virgen antes de la o las relaciones sexuales que se evidenciaron en la demanda. Por último, el término deudor concierne a si el hombre aceptó que la mujer era virgen antes de o de los encuentros sexuales que sostuvo con ella.

AÑO	NOMBRE Y CALIDAD DE LA MUJER	NOMBRE Y CALIDAD DEL HOMBRE	DIO PROMESA (HOMBRE)	RECIBIÓ PROMESA (MUJER)	VIRGEN	DEUDOR	DOTE	QUIEN OTORGÓ LA DOTE	REFERENCIA
1712	Maria Clara india	Onofre de Cárdenas español	SÍ	SÍ	SÍ	SÍ	25 pesos	El demandado la ofreció	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 5724/ Expediente 30
1729	Ana María mulata	Andres de Espinosa mestizo	SÍ	SÍ	SÍ	SÍ	12 pesos	El demandado la ofreció	AHAM/Caja 41/ Expediente 28
1741	Juana Nieto española	Andres Urbina sin calidad	SÍ	SÍ	SÍ	NO	20 pesos	El demandado la ofreció	AHAM/Caja 57/ Expediente 8
1743	Gertrudis Theresa morisca libre	Hipólito de Cuenca castizo	SÍ	SÍ	SÍ	No lo supo decir	Sin cantidad	El demandado la ofreció	AHAM/Caja 60/ Expediente 20
1744	Andrea Escudero española	Marcelo Cortez indio	SÍ	SÍ	SÍ	SÍ	Él ofreció 30 p. Ella pidió 50 p.	El demandado la ofreció	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 6165/ Expediente 048
1745	Fransisca Jasinta castiza	Antonio Rubio sin calidad	NO	SÍ	SÍ	SÍ	Sin cantidad	El demandado la ofreció	AHAM/Caja 62/ Expediente 41
1757	Maria de Loreto Linares morisca	Nicolas Ynojosa español	NO	SÍ	No lo declaró	NO	Sin dote	Sin dote	AGN/Indiferente Virreinal /Caja 1333/ Expediente 10
1759	Ana Maria Sánchez española	Juanchin Gonzales sin calidad	NO	SÍ	SÍ	NO	Sin dote	Sin dote	AHAM/Caja 82/ Expediente 12
1773	Juana María mestiza	Joseph Peres mestizo	No lo declaró	SÍ	SÍ	NO	3 pesos	El juez	AHAM /Caja 111/ Expediente 29
1774	Maria Ylaria Cordero sin calidad	Juan sin calidad	NO	SÍ	No lo declaró	NO	12 pesos	El demandado la ofreció	AHAM/ Juzgado Eclesiástico Toluca / Caja 113/Expediente 4
1775	Anna Maria Valdez esclava	Ramón Granados castizo	NO	SÍ	No lo declaró	NO	Sin dote	Sin dote	AGN/Instituciones Coloniales/ Matrimonios/33966/ Vol. 72/Expediente 50
1776	Andrea Gertrudis mestiza	José Imperial mestizo	NO	SÍ	SÍ	NO	Sin dote	Sin dote	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 2580/ Expediente 4
1783	Carpia Lequona sin calidad	Ignacio Francisco Espinoza sin calidad	SÍ	No lo declaró	No lo declaró	SÍ	25 pesos	El juez	AGN/Indiferente Virreinal /Caja 5694/ Expediente 106
1785	Lorenza Gabidia castiza	Rafael Peña español	NO	NO	SÍ	SÍ	Sin cantidad	El juez	AGN/Caja 4881/ Expediente 059
1788	Maria de la Lus Riso española	Ignacio Telles español	NO	SÍ	SÍ	NO	25 pesos	El demandado la ofreció	AGN/Indiferente Virreinal /Caja 2872/ Expediente 009

La tabla anterior muestra que la cantidad de la dote no está relacionada con la calidad de los involucrados. Es de destacar que la mayoría de las veces dicha cantidad fue propuesta por el propio demandado. Es decir, no fue el juez quien decidió cuanto debía de otorgarse a la mujer involucrada en el caso. De los 17 casos presentados en la tabla anterior, 2 finalizaron en matrimonio por lo que no existió dote alguna, solo en 8 casos se estableció una cantidad específica. De estos últimos, en 6 demandas, la cantidad fue ofrecida por el demandado, únicamente en 2 de ellas fue el juez eclesiástico quien determinó la cantidad. Dado que tanto las cantidades dictaminadas por los jueces como las propuestas por los demandados son diversas y fueron entregadas a mujeres pertenecientes a distintos estratos poblacionales, no es posible identificar qué factores fueron tomados en cuenta para establecer el monto de la dote.

Algunas consideraciones

Después de analizar las demandas presentadas en este apartado, se observa que solo en dos casos los demandados hicieron de la calidad el único argumento para no cumplir con la promesa matrimonial. Dichos demandados son Onofre de Cárdenas y Nicolas Ynojosa, quienes declararon abiertamente que ya no deseaban casarse con la india Maria Clara y la morisca Loreto Linares respectivamente, por creer que ellos se encontraban en un mejor estrato poblacional que la de sus supuestas prometidas, puesto que no es casualidad que ambos demandados hayan sido españoles.

En este sentido, se infiere que la calidad era un concepto que implicaba en sí mismo un valor en particular e inherente, es decir, ni Onofre ni Nicolas declararon ser más importantes socialmente que Maria Clara o Loreto, simplemente dijeron que no se casarían, en el primer caso con una india y en el segundo con la hija de una mulata. Lo que denota que en la

sociedad novohispana existía un código tácito que les permitió a Onofre y Nicolas eliminar un compromiso matrimonial sin más explicación que la diferencia de calidades entre ellos y sus prometidas. De hecho, la morisca Loreto Linares no recibió ningún beneficio por parte del juez a pesar de que su compañero sexual Nicolas admitió que sí le había dado promesa de matrimonio.

Por otra parte, a pesar de las declaraciones del indio principal Marcelo Cortez, la española María de la Lus Riso, y el propio Ramón Granados en las que admitieron claramente frente al juez que habían actuado fuera de lo permitido por la Iglesia, estos no recibieron ningún castigo. En este sentido, como se ha dicho ya, en realidad, la calidad no influyó directamente en la dote, sino más bien, en la postura que el juez tomó frente a las declaraciones de los involucrados en las demandas. De manera que, en todos estos casos, es posible advertir la benevolencia de los jueces hacia personas que gozaban de una posición social privilegiada, como Marcelo y María de la Lus que eran letrado y española respectivamente. Al igual que el español Onofre quien no fue reprendido a pesar de ser culpable de desvirgar a su prometida e incumplir su promesa matrimonial bajo el único argumento de que María Clara era india.

La respuesta eclesiástica más desfavorable de las aquí expuestas fue la que se dio a la esclava Anna Maria Valdez, quien fue ignorada en su petición y ni siquiera mereció ante los ojos del juez una llamada de atención a causa de la activa vida sexual que le fue imputada por Ramón Granados quien había sido su compañero sexual. Ese mismo comportamiento fue adjudicado a la mestiza Juana María, sin embargo, ella sí recibió una dote y fue puesta en depósito a pesar de que en teoría había cometido las mismas faltas que Anna Maria.

En el mismo caso que Anna Maria se encontró la india María Clara, quien tampoco fue amonestada ni puesta en depósito, a pesar de haber sido admitida como doncella por el hombre que había intimado con ella y el cual tampoco negó haberle dado promesa de matrimonio.

Tras analizar el veredicto que el juez dictó para cada una de las demandas aquí expuestas, es posible concluir que a pesar de que los comportamientos morales femeninos eran supuestamente los mismos para cualquier mujer independientemente de su calidad, ante los ojos de la autoridad eclesiástica no era lo mismo el honor de una española que el de una india, una mulata o una esclava.

Las resoluciones de los casos aquí presentados sugieren que la diferencia que hacían los jueces radicaba en las soluciones que dictaban hacia las mujeres que rompían los comportamientos exigidos. De esta forma, las autoridades eclesiásticas que pertenecían a la élite colonial, admitían ciertas irregularidades en la vida de los individuos pertenecientes a los estratos poblacionales novohispanos bajos. Al mismo tiempo, los jueces fomentaban que los estratos sociales más privilegiados continuaran manteniendo -aunque fuera en apariencia- un comportamiento considerado como digno porque de esa forma podían perpetuar y legitimar el *status quo* que privilegiaba la calidad española.

3.3 Voluntad

El presente apartado pretende explorar las distintas maneras en las que la voluntad de los hombres y las mujeres implicados en las demandas de cumplimiento de promesa de matrimonio aquí expuestas se puso de manifiesto a fin de lograr un objetivo en particular. En principio, la palabra de matrimonio solo tenía razón de ser a partir de aquello que prometía. Por ello, la falta de voluntad para concretar el matrimonio supuestamente prometido fue el origen de las demandas por incumplimiento que aquí se presentan.

Para comprender la importancia que tenía la voluntad como elemento fundamental en la contracción del matrimonio católico, es indispensable retomar el discurso de los humanistas cristianos del siglo XV, quienes hicieron hincapié en la importancia que tenían la libertad, la voluntad y la racionalidad del hombre como los tres atributos elementales de la dignidad humana. Entre los siglos XVI y XVII, esta visión del ser humano sentó un profundo interés entre los seguidores del Concilio de Trento, quienes insistieron en la importancia de cumplir la voluntad de los cónyuges en el sacramento matrimonial.²²²

Estas ideas estuvieron vigentes entre los siglos XVII y XVIII, gracias a la insistencia que dicho Concilio había hecho en la importancia de respetar la voluntad de los cónyuges para contraer nupcias. De acuerdo con Trento, el matrimonio podía celebrarse y considerarse legítimo solo si: “no se opusiere ningun impedimento legitimo [decretados por el mismo Concilio]; y habiendo preguntado en ella [la iglesia] el párroco al varon y á

²²² Estela, Roselló Soberón, *Así en la tierra como en el cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, Tesis de Doctorado en Historia, México, Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2005, 350 p., p 35. https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/qr46r104k?f%5Bcenter_sim%5D%5B%5D=Centro+de+Estudios+Hist%C3%B3ricos&locale=es&per_page=100&sort=title_sim+asc&view=masonry (Consultado: 9 de abril de 2018).

la muger, y entendido el mútuo consentimiento de los dos”.²²³ Esto significaba que para la Iglesia era absolutamente necesario que en la celebración de un matrimonio, ambos contrayentes manifestaran de viva voz su deseo de contraerlo, tanto así que de no hacerlo se podía cuestionar la validez del mismo. De acuerdo con Pilar Gonzalbo, la resolución canónica contrarreformista señalaba que la libre voluntad para contraer matrimonio expresada ante el sacerdote:

“era mucho más importante que la unión sexual, en la que se suponía que las tentaciones de la carne nublaban el entendimiento e impedían el cabal ejercicio de la libertad. Un hombre cegado por la pasión se comportaba como un bruto incapaz de la serenidad de juicio que el sacramento requería”.²²⁴

En este sentido, para la Iglesia, la voluntad de un hombre o una mujer para contraer matrimonio debía manifestarse sin ningún elemento coercitivo, pues de lo contrario, el sacramento no podría ser concretado como se debía.

Como ya se ha mencionado anteriormente, la sociedad novohispana no siempre cumplía con los mandatos de la Iglesia de manera absoluta. Sin embargo, los discursos oficiales sí podían formar parte de las prácticas cotidianas de los fieles. El presente apartado pretende estudiar las distintas expresiones de la voluntad de los implicados en las demandas de cumplimiento de la palabra matrimonial. Esto con el fin de analizar si la voluntad para contraer matrimonio de los supuestamente comprometidos fue respetada por la autoridad eclesiástica como se supone que debía hacerlo.

²²³ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, p 279.

²²⁴ Gonzalbo, *Familia y orden colonial, Op. Cit.*, p 55.

En 1741 en la ciudad de Toluca, Andres Urbina declaró no haber podido concretar el matrimonio que le había prometido a Juana Nieto por no tener posibilidades económicas para pagar los derechos matrimoniales correspondientes. Por este motivo, el juez encargado del caso se ofreció a ayudarlo y a pedir la dispensa del pago en la parroquia a la que pertenecieran, a lo que Andres respondió que “estaba presto a casarse con Juana”.²²⁵

Después de este acuerdo, el juez le dio un tiempo de 6 meses para que cumpliera con el matrimonio prometido, no sin antes advertirle que de no hacerlo “se diera por detenido en la carcel pública de la ciudad”. Tiempo después, Juana acudió nuevamente al juez para declarar que “Andres Urbina andaba publicando no ser assi, lo que era en contra de su punto y honrra”, esto es que, al parecer, él decía abiertamente que no se casaría con ella. A pesar de esto, Juana volvió a solicitar la realización del matrimonio o la entrega de una dote, de acuerdo con su calidad de española. El juez accedió y posteriormente mandó arrestar a Andres.

Ante el juez, Andres declaró que tenía: “eceptions que oponer a la defensa para libertarse de lo executivo de el apremio y mas favorable a mi justicia” y dijo que para exponer dicha defensa necesitaba los autos que antecedían su petición, por lo que se los pidió al juez. Esta fue la primera acción que Andres llevó a cabo para lograr deshacer la promesa matrimonial. Es de resaltar el lenguaje que utilizó, el cual es de una persona que parece conocer los argumentos jurídicos de los tribunales. Esto parecería no corresponder a la condición de pobreza en la que Andres argumentaba estar, por lo que probablemente acudió a un especialista que pudo sugerirle pedir al juez los documentos producidos hasta ese momento a partir de la demanda.

²²⁵ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 57/Expediente 05. Este caso fue mencionado en el apartado *Virginidad* pp. 90-92.

Desafortunadamente, el expediente no proporciona información alguna sobre la manera en que Andres pudo formular esa petición, pero sí quedó plasmada la defensa, en la cual él dijo:

“La libertad es esencial a la contraxion del matrimonio y por ello no puede ninguno ser compelido a contraerle dispuso el derecho qe supuesta la obligación y estipulación de los esponsales quedase ligado el que promete y da palabra de matrimonio futuro a la disyuntiva de el derecho que es casarse o dotar”.

Aunque no es clara la manera en cómo llegó ese conocimiento a él, en su declaración es posible advertir la mención de la importancia de la voluntad, como un argumento utilizado para no contraer matrimonio. Lo anterior, debido a que Andres propuso conservar su derecho a elegir si contraía matrimonio o no con Juana a cambio de prometer: “al tanto de mis fuersas dotar a la susodicha con beinte pesos”, cantidad que calculó reunir en dos meses. Al mismo tiempo, Andres pidió:

“se me de por libre de la pricion en que me allo pues de lo contrario en ves de poder esforsarme a dar los dichos beinte pesos antes me imposibilitare mas y se demorara mas tiempo por no poder en la pricion trabajar ni hacer diligencia alguna”.

Andres también propuso como su fiador al licenciado don Phelipe de la Cruz Manjarres presbítero, quien, al parecer, era una persona con cierto estatus, lo que podría ser otro indicador de que Andres tenía un nivel socioeconómico mayor al que había declarado tener.

Menos de un mes después, el 10 abril, Andres dijo que no era “deudor de su honra [como Juana lo había declarado] como lo haia en su consiencia y por haserle bien y buena obra” se comprometió a darle por medio de don Phelipe veinte pesos “y se obliga en toda forma que si dios

nuestro señor le trajere a mejor fortuna y le diera caudal dará a dicha Juana Nieto otros setenta pesos”.²²⁶

Aun cuando Andres aseguró no deberle “nada” a Juana, este aceptó darle una dote considerable y aún más, él mismo, por su *propia voluntad*, se comprometió a darle una cantidad mayor si su condición económica a futuro se lo permitía. Esto, como él mismo mencionó, por hacer lo correcto, es decir, por cumplir con una obligación moral, no jurídica. El documento concluyó con esta declaración. No se registró la respuesta de Juana, pero sí la firmaron Andres, Phelipe de la Cruz y el vicario y juez eclesiástico bachiller Diego Carlos de Horosco, por lo que se infiere que la dote fue aceptada y el matrimonio no se realizó.

Este es un ejemplo de la circularidad cultural propuesta en el apartado *La cuestión de la cultura*, ya que Andres, un hombre común utilizó a su favor el precepto de la importancia de la voluntad, precepto defendido por el discurso religioso oficial, para frenar la unión matrimonial que no quería contraer.

Andres no fue el único demandante que aceptó dotar a la mujer con la que se había involucrado sexualmente por sentirse moralmente responsable de hacerlo. Ese también fue el caso de Hipólito de Cuenca, cuyo proceso inició el mes de agosto de 1743, cuando él estaba preso en la cárcel pública de la ciudad de Toluca.²²⁷ Según la declaración de su abuelo, don Phelipe Cuenca hecha ante el juez eclesiástico:

“a causa de que haviendose salido de su casa Gertrudis Theresa morisca libre en compañía de dicho mi nieto quien ni la forso amenazo ni indusio para sacarla de su casa sino que ella lo hizo libremente i con el animo de casarse”

²²⁶ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 57/Expediente 05.

²²⁷ AHAM/Caja 60/Expediente 20. Este caso fue abordado en el apartado *Virginidad* p 86.

Es decir, Hipólito estaba preso porque parecía ser el causante de que Theresa se saliera de la casa de sus padres, motivo por el cual don Phelipe trató de disminuir la responsabilidad moral de su nieto, arguyendo que Theresa había actuado bajo su propia *voluntad* y no influenciada por Hipólito.

Al día siguiente de esta declaración, el juez ordenó al alguacil mayor fiscal que pusiera en depósito a Theresa en casa de Antonio Perea. Ese mismo día don Phelipe afirmó que estando Hipólito en la cárcel llegó “un moso nombrado Antonio alias fonchi al pareser mestiso”, y le dijo que no tratara de casarse con ella “porque esta le tenía dada palabra de casamiento i uno a otro prendas en señal de ella”. Ante esto el alguacil arrestó a Antonio, pero él negó relación alguna con Theresa, por lo que lo liberaron. A pesar de que Antonio rechazó mantener algún vínculo con Theresa, Phelipe aseveró que su nieto “no quiere ya casarse con la dicha Gertrudis temeroso de que no le acaese algún daño i de vivir toda la vida sospechoso del dicho Antonio”. Hipólito dudaba sobre la castidad de Theresa, lo cual refleja el eco que tuvo en el género masculino, la idealización de la mujer, quien debía evitar cualquier contacto físico con un hombre que no perteneciera a su círculo familiar cercano.

Sin importar la negativa, Theresa pidió al juez que hiciera “compeler a Hipólito de Cuenca a que se casse conmigo”, pues acusó a “Hipólito [de] haverme violado bajo de palabra de casamiento en cuia fee y confianza concedi en ello”.²²⁸ Con esto, Theresa utilizó a la palabra de matrimonio como un elemento de intercambio. El hombre ofreció matrimonio a cambio

²²⁸ El término “violar” aparece en el *Diccionario de Autoridades* con el significado de “corromper por fuerza à alguna muger”. Sin embargo, de acuerdo con la declaración de Theresa, Hipólito no la forzó a tener relaciones con él, puesto que ella misma aceptó que ella “concedió en ello”. Motivo por el cual, posiblemente Theresa utilizó la palabra “violar” con un segundo significado que aparece en ese mismo diccionario y es el de “trasspasar, ò quebrantar”. *Diccionario de la lengua castellana...*, Tomo VI, *Op. Cit.* p 491. Así, Theresa hizo referencia a que Hipólito había quebrantado su virginidad, y no a que él había abusado sexualmente de ella.

de tener relaciones sexuales y ella aceptó a cambio del primero, con lo cual el vínculo sexual se convirtió en un acto de *voluntad*.

Asimismo, Theresa ratificó que se “salió” de su casa *voluntariamente* para casarse. También agregó que “aora el dicho Hipólito por inducion y concejo de sus parientes se desiste de casarse conmigo valiéndose del frívolo pretesto de que Antonio Flores” lo amenazó en la cárcel, pues según sus palabras, ella no tenía ningún compromiso con él. Theresa hizo referencia a una comparecencia en la que los tres implicados (ella, Hipólito y Antonio) habían estado presentes.

Además, Theresa dejó claro que no aceptaría dote “porque mi animo es el que se case conmigo [...] para el susanamiento de mi crédito y desapuro de mi consciencia”, lo que significa que para ella no había trato material que subsanara el daño moral. Aunado a esto expresó su *voluntad* de mantener una buena reputación después de lo ocurrido y a contraer matrimonio con el uso de la palabra “ánimo”.

El 20 agosto de ese mismo año, Diego Carlos Horosco, vicario in capite y juez eclesiástico, mandó comparecer a Hipólito quien le pidió que convenciera a Theresa para que él la dotara, debido a que mencionó “no es mi animo el casarme porque ignoraba yo quando quise haserlo el que tenía conosimiento y comunicasion con Antonio Flores lo que supe estando en la prision por voca del mismo Flores”. Es decir, Hipólito aseguró que si él hubiera tenido dudas sobre la reputación de Theresa no le habría propuesto matrimonio. Hipólito también hizo referencia a la comparecencia entre los tres implicados y mencionó que Antonio negó lo que le había dicho en la prisión. A pesar de eso, Hipólito insistió en que su versión era verdadera y para sustentarla dijo que Antonio tenía en su poder un

“yslapon” y Theresa por su parte un rosario, como lo habían confesado en la comparecencia.²²⁹

De acuerdo con Hipólito, ellos dijeron que:

“el yslapon era prestado y el rosario se lo había vendido lo que no es creible pues dicho Antonio no es bendedor de rosarios i si le presto el Yslapon no havia de ser por tanto tiempo como el que ha que lo tiene en su poder”.

Hipólito también afirmó “que muger que a un hombre pide prestado un eslabon tiene con el gran familiaridad”. Esta declaración confirma lo mencionado anteriormente. Según los cánones eclesiásticos una mujer no debía tener prácticamente ningún contacto con un hombre que no perteneciera a su familia, pues si lo había, aquello podía ser motivo de duda sobre su buen comportamiento moral. Esta premisa fue retomada por Hipólito a su favor para no casarse con una “muger para mi sospechosa”.

Hipólito agregó que, si hubiera tenido conocimiento de la relación entre Antonio y Theresa antes, “no hubiera consentido en que la dicha se saliera de su casa ni la hubiera traído a presentar para ser despachada para el matrimonio lo que hize” y dijo que si se había ofrecido a dotarla, lo hacía “por recompensarle la mescla que tubimos y por descargo de mi consciencia”.

²²⁹ La palabra “yslapon” probablemente se refiere al término “eslabón”, que de acuerdo con el *Diccionario de autoridades* era una especie de anillo abierto por una parte donde se enlaza con otro para formar una cadena. *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo III, Madrid, Imprenta de la Real Académia Española: Por la Viuda de Francisco del Hierro, 1732, 816 p., p 584.*

Ante la insistencia de Hipólito en sus dudas respecto al comportamiento moral de Theresa y su relación con Antonio, parecería que el juez aceptó lo propuesto por él, por lo que el 2 de septiembre ordenó que se corriera el “traslado con Theresa Gertrudis García que dentro del derecho del derecho [sic] y alegue lo que le combenxa”.²³⁰ Fue así cómo el caso terminó, si bien el juez dio oportunidad a Theresa de solicitar una solución diferente a la dote, en realidad, Hipólito logró imponer su voluntad para no casarse con Theresa.

Además de la voluntad, la libertad también tenía un valor fundamental para el matrimonio dentro de la cultura católica novohispana en general. De acuerdo con la Iglesia, los seres humanos debían elegir libremente las conductas virtuosas que debían llevar para no seguir sus instintos más bajos y así evitar caer en pecado.

“quien siempre decidía cómo conducirse era el individuo, en cuya propia voluntad estaba la decisión de seguir el camino de la salvación. Este énfasis puesto en la libertad de elegir entre lo bueno y lo malo era de vital importancia en la definición del pecado. Este último es el quebrantamiento voluntario -por ende consciente- de las reglas de conducta establecidas por la Iglesia, lo cual lleva al alma a perder la gracia divina”.²³¹

De esta manera, la Iglesia en tanto institución de control social, consideraba al individuo responsable de todas sus conductas. Las autoridades eclesiásticas dejaban en claro que ellas no dictaban a los fieles lo que debían hacer en un sentido estricto, sino que ellos mismos lo decidían voluntariamente. Es por ello que la Iglesia, específicamente los sacerdotes, solo se consideraban una “guía” para que los fieles actuaran de determinada manera. En otras palabras, ante un acto *voluntario* por parte

²³⁰ AHAM/Caja 60/Expediente 20.

²³¹ Asunción, Lavrin “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia”, *Op. Cit.*, p 58.

de Theresa, el juez consideró que no había responsabilidad en Hipólito, más allá de la dote que él ofreció dar, también *voluntariamente*.

En las dos demandas anteriores, el hombre demandado admitió tener un cargo de conciencia. Al igual que Ana María, una mulata vecina de Tzinacantepec, quien el 4 de febrero de 1729 en la ciudad de Toluca acudió por decisión propia ante el fray Miguel Navarrete cura mercedario, para hacer una denuncia sobre las amonestaciones de Andres de Espinoza y Dominga de Zalazar, ambos mestizos.²³² Andres por su parte aceptó haber prometido matrimonio a Ana María, pero aseguró que debido a su condición de mulata desistía del mismo. A su vez, Andres mencionó que él ya había hablado con Ana María para que “le soltase la palabra que le tenía dada como lo ejecutó y consta de el papel que exhibe”. Al parecer Andres presentó una prueba escrita que testificaba la disolución de la promesa matrimonial. Dicho documento no aparece dentro del expediente consultado, por lo que solo se sabe de su existencia por la declaración de Andres.

De acuerdo con Ana María, Andres le había hecho una promesa matrimonial. Ella también mencionó que acudió al fraile siguiendo el “Sancto concilio Tridentino”, el cual, según las propias palabras de Ana María, castigaba so pena de excomunión a cualquier persona que conociera un impedimento para la celebración del matrimonio y no lo manifestara en tiempo y forma.

El 6 de febrero, ante el fray Francisco de Hortiz, compareció Ana María “quien recivio en mi presencia dose pesos de mano de Juana de Molina en conpenzacion de la palabra de casamiento que le tenía dada Andres de Espinosa su hijo, a la dicha Ana María”. Este desenlace

²³² AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 41/Expediente 28. Este caso fue mencionado en el apartado *Virginidad* pp. 80-82.

corroborar la versión de Andres, puesto que de no haber existido su aceptación sobre la palabra de matrimonio ni el escrito que aseguró haber presentado, probablemente su madre no hubiera entregado de forma *voluntaria* -esto es sin que ninguna autoridad se lo exigiera- una compensación económica.

Ana María respondió de la siguiente manera: “Me desisto de la demanda puesta para no pedir contra él, cosa ninguna y pueda contraer matrimonio con la dicha Dominga y declaro que este desestimiento hago de mi libre voluntad y no forzada ni apremiada de ninguna persona”.

En el caso, fungieron como autoridades eclesiásticas dos frailes. Es importante tomar en cuenta que ellos no emitieron ninguna resolución, sino que se limitaron a testificar las decisiones que los propios implicados tomaron. Inicialmente, el fraile Miguel Navarrete envió noticias del expediente al bachiller don Juan Varón de Lara, quien era juez eclesiástico, pero su respuesta no se plasmó en el documento. Es posible que esta haya sido innecesaria toda vez que la disolución de la palabra matrimonial fue aceptada de mutuo acuerdo.²³³

El motivo que impulsó a Ana María a denunciar la falta de cumplimiento de palabra matrimonial era el temor a ser excomulgada. Esto es, a Ana María no le interesaba ni casarse ni obtener una dote, sino que ella argumentaba que su preocupación era de tipo espiritual, ya que deseaba cumplir con sus obligaciones como católica. La postura de Ana María refleja una de las preocupaciones cotidianas constantes dentro de la sociedad novohispana: el buen comportamiento terrenal que se encarnaba en el cumplimiento de las ordenanzas católicas era un medio para lograr la salvación del alma y la vida en el paraíso después de la muerte.

²³³ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 41/Expediente 28.

Según la doctrina cristiana, el paso de las personas por el mundo era transitorio por lo que su verdadero destino era la vida eterna, y una vez muertos, Dios decidía la suerte de cada una de las almas, las cuales podían ser dirigidas al cielo, al purgatorio o al infierno.²³⁴ Esta decisión divina se basaba en la vida terrenal que había llevado el feligrés, motivo por el cual un comportamiento virtuoso era fundamental para los católicos, pues aseguraba su lugar en el mejor destino posible: el cielo.

Ana María no solo no necesitó de la ayuda materna ni paterna para pedir una solución a su situación, sino que a pesar de haber obtenido palabra de matrimonio de Andres y de que él lo aceptó, de manera *voluntaria*, ella accedió a no casarse con él y dejó en claro que lo hacía por una decisión propia, sin intervención de terceros.

El desistimiento de Ana María fue cierto, tan fue así, que las amonestaciones de Andres y Dominga continuaron. Esto no hubiera sido posible si las autoridades al frente de la demanda (frailes) no hubieran respetado la *voluntad* de Andres para no casarse con Ana María, pero más que eso, respetaron su *voluntad* para contraer matrimonio con Dominga.

Otro caso de cancelación de promesa de matrimonio de mutuo acuerdo fue el ocurrido el 11 octubre de 1773 en Toluca, cuando ante el señor licenciado Mathias Joseph de Aguilar, vicario general in capite y juez eclesiástico, compareció una mestiza de nombre Juana María quien dijo que demandaba a Joseph Peres, mestizo también, por el “motibo ha que mas de un año que habiendo thomado comunicasion con my persona me dio esponsales con palabra de tomar estado de santo matrimonio con my

²³⁴ Gisela, von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, 285 p., p 96.

persona”. Juana María agregó que como prueba de esa promesa Joseph y ella habían intercambiado algunos objetos a manera de “prendas”.²³⁵

Juana María mencionó que había mantenido relaciones sexuales con Joseph por algún tiempo (no especificó cuánto), pero decidió acudir al juez para exigir el cumplimiento de la promesa matrimonial hasta que se enteró que Joseph tenía intenciones de casarse con otra mujer. El único motivo de Juana María para hacer la denuncia fue evitar el matrimonio de Joseph con alguien más, lo cual quedó claro cuando dijo: “Si no soy de su *boluntad* después de haberme biolado que no se casse lla con my persona sino que me de lo que corresponde a my calidad” y “mientras no me diere llo por satisfecha no se a de casar”.

Dos días después, el 13 de octubre, el juez mandó llamar a Joseph, quien admitió haber mantenido una “relación ilícita” con Juana durante un año aproximadamente. También advirtió que, si ese vínculo sexual se había prolongado por ese tiempo, había sido por “ruegos e instancias” de ella. Al declarar esto, Joseph intentó aminorar su responsabilidad dentro de la relación, pues señaló a Juana María como la principal responsable de la duración de la falta moral.

Joseph mencionó que Juana María había mantenido relaciones sexuales con otros hombres, y que él podía llevarlos a declarar si era necesario, y que era “por cuyos motivos tan grandes no debe el que declara casarse ni dotar a la suso expresa”. Esto significa que Joseph se negaba a contraer matrimonio con Juana María porque estaba convencido de su falta de castidad, lo que quiere decir que los discursos sobre el comportamiento femenino a los que se hizo referencia en el primer capítulo

²³⁵ AHAM/Caja 111/Expediente 29. Este caso fue presentado anteriormente en el apartado *Calidad* pp. 119-120; 122; 129.

del presente trabajo también tuvieron efecto en los hombres y Joseph pudo hacer uso de ellos a su favor.

Además, Joseph aseguró que la mujer con quien se casaría era del partido de Calimaya (ubicado en el ahora Estado de México), y que si su prometida se enteraba del caso “se puede disgustar y desvaratandose el matrimonio queda expuesta (fuera de los suyos) a cometer mil absurdos, y que en caso de que a saviendas se case es censitivo para que pasen mala vida”.

Tras la declaración de Joseph, el juez mandó comparecer a ambos. No existió respuesta alguna por parte de Juana María a lo dicho por Joseph. Así que “estando uno frente del otro”, ante el juez y el notario encargados del caso, convencieron a Juana María para que Joseph le diera “tres pesos so cuya condision ambos se dexaron libres y sueltos de la palabra y esponsales contrahidos dándoles el señor juez a uno y otro aspera reprehension por su incontinensia”. Aunado a esto, el juez ordenó que Juana María fuera puesta en depósito “por ser constante la soltura en la que anda”.

Con esta determinación, Juana María renunció a la posibilidad de concretar su promesa de matrimonio. Aunque en apariencia lo hizo *voluntariamente*, probablemente influyó en ella el hecho de que Joseph quisiera casarse con alguien más, puesto que dio por sentado que él ya no estaba interesado en cumplir la palabra que le había dado. Incluso, Juana María sugirió a través de la frase “Si no soy de su voluntad” que ella entendía que Joseph ya no quería casarse con ella, aunque Juana María sí dejó en claro que quería obtener un beneficio económico a través de una dote.

Más allá de su petición, es de destacar que Juana María declaró abiertamente que se convertiría en un obstáculo para que Joseph contrajera matrimonio con alguien más, si no obtenía lo que deseaba. No le interesaba el desenlace de su demanda, en tanto fuera la celebración del matrimonio o la entrega de la dote, sino que la resolución del caso fuera satisfactoria para ella, para que de esta manera su *voluntad* fuera cumplida.

Joseph por su parte, manifestó el temor que tenía por la reacción de su prometida, al respecto, él dijo que ella: “se puede disgustar y desvaratandose el matrimonio queda expuesta (fuera de los suyos) a cometer mil absurdos”. Con esta declaración, Joseph expresó que se sentía responsable de las acciones que pudiera cometer una mujer relacionada con él aun sin ser su esposa. Esto ejemplifica la recepción masculina de los discursos elaborados por muchos teólogos cristianos, los cuales describían al hombre como el protector de la mujer, especialmente de aquella que era o se convertiría en su esposa.

Joseph también mencionó que en caso de que su prometida se enterara de la denuncia interpuesta por Juana María, esto podría provocar que ellos -Joseph y su prometida- pasaran una “mala vida”. De ahí el interés de Joseph porque su prometida no supiera de la existencia de Juana María, puesto que él deseaba llevar una vida armoniosa a lado de su futura mujer, tal como las autoridades eclesiásticas afirmaban que debía ser la vida marital. Esto hace pensar que la población novohispana se apropió de los discursos oficiales y que estos sí influyeron en la orientación de sus conductas cotidianas.

En este caso, el juez fungió como una verdadera autoridad a la que se debía obedecer sin resistencia, puesto que obligó a Joseph a dar una dote que no quería inicialmente, pero que el juez consideró oportuno dar

debido a que Joseph aceptó haberse relacionado sexualmente con Juana María. De esta manera, es posible señalar que la aceptación del acto sexual por parte del acusado era determinante para emitir un resultado favorable para la afectada. Juana María, además fue puesta en depósito “por ser constante la soltura en la que anda”. Lo que indica que la versión de Joseph fue creída por el juez.

La resolución de la autoridad fue recibida por los implicados de manera *voluntaria*, ya que no existe evidencia sobre algún desacuerdo con ella, pues de haberlo habido hubiera quedado asentado en el documento.²³⁶ En este caso la mujer se vio afectada por la resolución del juez, puesto que recibió como “castigo” el depósito ante un comportamiento considerado libertino en el plano sexual.

En el caso anterior fue una mujer quien demandó el cumplimiento de la palabra matrimonial a consecuencia de haber recibido la noticia que el hombre que le había prometido matrimonio iba a casarse con otra. Este motivo no fue exclusivo de mujeres, sino que también impulsó a algunos hombres a acudir a un juzgado eclesiástico, como el que estaba a cargo del juez eclesiástico y vicario in capite bachiller don Alexo Antonio Betancurt. El 26 de agosto de 1778, ante él se presentó Joseph Gamero, español, natural de los reinos de Castilla y vecino de Toluca, quien declaró “que haze mas de año tengo comunicación estrecha Ylisita y conocimiento con doña María Luiza Rodríguez”. Joseph agregó “y dicha niña me tiene dada palabra de casamiento y yo a ella” [...] “por lo que habiendo tenido noticia quiere casarse con otro sugeto sin mi consentimiento” pidió que se detuviera la diligencia de esponsales correspondientes al futuro matrimonio de María Luiza.

²³⁶ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 111/Expediente 29.

Joseph argumentó que era necesario hacerlo “por ser llo el primero y de mayor privilegio lo que estoy pronto a executar”. Ese mismo día el juez mandó al alguacil a avisar al cura que detuviera el trámite matrimonial hasta nueva orden.²³⁷ El documento está incompleto, no muestra la respuesta de María Luiza (si es que la hubo) ni el desenlace de la demanda. A pesar de estas limitantes, es pertinente rescatar el caso porque permite advertir el peso de la voluntad de Joseph para casarse con María Luiza y así cumplir con la promesa que le había dado.

Uno de los indicios más claros de la existencia de la *voluntad* dentro de las demandas de promesas de matrimonio es la acusación de uno de los implicados frente al juez. Para el caso de Joseph, su *voluntad* se exacerbó por un claro factor: la posibilidad de matrimonio de María Luiza con alguien más, puesto que no fue hasta este momento que Joseph reclamó el compromiso que ambos tenían previamente.

En otras palabras, Joseph acudió al juez movido por ciertas circunstancias, acción que no hizo en el más de un año en el que él mismo aseguró haber estado comprometido con María Luiza, pero la realidad era que sí deseaba cumplir su promesa de matrimonio por *voluntad* propia pues de no haber sido así, habría permitido el enlace matrimonial de ella, sin siquiera intentar detenerlo. El único argumento que tenía Joseph para tratar de impedir el matrimonio de María Luiza era su palabra, ya que la promesa de matrimonio en Nueva España durante el siglo XVIII era un acuerdo esencialmente oral.

No obstante, en algunos casos como ya se ha mencionado, existía una prueba material de ese pacto entre hombre y mujer, la cual consistía en el intercambio de las llamadas “prendas” que eran objetos personales

²³⁷ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 117/Expediente 4.

que un hombre y una mujer se entregaban mutuamente como símbolo de promesa matrimonial.

Una demanda que menciona el intercambio de prendas es la iniciada el 7 de enero de 1748 en el juzgado eclesiástico de Toluca en el que María Dolores española natural y vecina de esa ciudad “hija de padre no conosido” se presentó para declarar:

“que el día que contamos veinte y nueve del mes de septiembre del año próximo pasado [1747], acaesio, que Joseph Antonio de Villegas sirviente actual de don Antonio de Legorreta me perdió con palabra de casamiento y para maior evidencia me dio de prenda ese pañito polvero; y io le di un rosario de corales; y el pañito que el enunciado Joseph Antonio me dio se lo nuestro vuestra merced para que vuestra merced justicia mediante mande comparecer al dicho Joseph Antonio”²³⁸

María Dolores también solicitó al juez que le pidiera a Joseph que mostrara el rosario que ella le había dado y le pidiera cumplir su promesa de matrimonio. Dos días más tarde, el 9 enero Joseph aceptó que todo lo contenido en el escrito era cierto “y que se halla en animo deliberado de casarse para cuyo efecto se la tiene pedida a su madre”. En la misma comparecencia estaban Dolores y su madre María Josepha de Pedrasa quienes “consintieron haviendoseles preguntado si asintieron en que el dicho Joseph quedará libre como propuso para hacer las dilixencias”.

El demandado podía ser aprehendido por incumplimiento de promesa de matrimonio, pero pidió que lo dejaran en libertad para poder hacer los trámites prematrimoniales correspondientes. Ambas (madre e hija) aceptaron lo propuesto, mientras que el juez mandó que en el ínterin

²³⁸ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 80/Expediente 41. Este caso fue citado anteriormente en la *Introducción* p 1, en los apartados *Llegar a ser juez* p 70 y *Calidad* pp. 123-125.

se pusiera a María Dolores en depósito donde lo decidiera el alguacil fiscal.²³⁹

Este es el único documento de los aquí expuestos en que se consulta a alguno de los padres, en este caso a la madre de la implicada, aunque en realidad su intervención en la demanda fue mínima pues se limitó a apoyar la decisión de su hija. Es de destacar la confianza de ellas hacia él, puesto que aceptaron que fuera liberado, a pesar del riesgo de incumplimiento. Pocos casos se resolvieron de manera favorable (para la demandante) y rápida como este; sin duda el factor determinante para ello fue la *voluntad* que el demandado mostró para cumplir su promesa matrimonial.

En el caso anterior, las prendas actuaron como una forma de comprobación de la existencia de la promesa de matrimonio dada, pero también podían ser negadas a *voluntad* del implicado. Por ejemplo, en la Ciudad de México, el 12 de agosto de 1757 Maria de Loreto Linares morisca y vecina de esa ciudad declaró

“parezco ante Vuestra Señoría y digo, que ha tiempo de seis años, que me comunico en ilícito ¿comercio? Don Nicolas de Ynojosa español de esta vecindad viudo de doña María de la Acencion Pérez Conde; bajo palabra de casamiento, que le acepté, y le prometí, y para ello han mediado prendas varias, que uno a otro tenemos, y con tal circunstancia, que si esta ocasion me expresó, el que para que nos casásemos, ocurriría a extraerme de mi casa, y compañía de mis padres, y que tanto afirmaba esta palabra que llegado el caso de que estuviese en ¿artículo? de muerte me mandaría llamar, para que en la cama nos diésemos la mano de esposo: y respecto a que faltando el susodicho a su obligación, trata ahora de casarse con una Yndia llamada Thomasa Francisca del Castillo, a la que tubo en su servidumbre, habiendo ocurrido a este juzgado a despacharse, y en la Ynformación que produjo se

²³⁹ AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca/Caja 80/Expediente 41.

suposo feligrés de la Parrochia de la Santa Veracruz siendo de la Cathedral; en esta atención, y en la de que se están leyendo las amonestaciones en dicha Parrochia, ocurro a la justificación de Vuestra Señoría para que se digne mandar se suspendan las amonestaciones, y se aprehenda a el dicho don Nicolás, por la ¿? de feligresía y fecho se le haga saber este mi ocursio sobre que le pongo demanda en forma para para que se cumpla dicha palabra: Por tanto a Vuestra Señoría suplico assí lo mande en justicia”.²⁴⁰

Al día siguiente, el 13 de agosto el notario del juzgado fue a la parroquia de la Santa Veracruz para pedirle al sacristán mayor, el bachiller don Antonio Flores, que suspendiera las amonestaciones de Nicolas y Thomasa. Tres días después, el señor doctor don Francisco Gómez de Cervantez, juez provisor y vicario general mandó comparecer “a el suplicante y [a] Maria Loreto Linares”.

Nicolas dijo que quería “contraher matrimonio con Thomasa de el Castillo yndia principal vezina de esta dicha ciudad [sic] y dada información bastante de nuestra libertad y soltería se despachó licencia a los curas de la Santa Veracruz para que fuésemos amonestados”. Después añadió que Loreto impidió el matrimonio “suponiendo tener selebrados esponsales conmigo lo que es falzo, pues aunque tube conocimiento con la expresada en años pasados, no soy deudor de cosa alguna ni menos di palabra de casarme con ella”.

Asimismo, Nicolas mencionó que había ido a casa de Loreto

“y bisperas de su santo de la dicha, esta le dixo a el que responde que la colgace que no fuece mesquino y entonces el referido le trajo unos biscochos y un relicarito de plata y después estando jugando con la referida en su casa el expresado tenía en el dedo un

²⁴⁰ AGN/Indiferente Virreinal/Caja 1333/Expediente 10. Este caso fue mencionado en el apartado *Calidad* pp. 110-112; 128-129, los signos de interrogación indican que no tengo certeza de que palabra es.

anillo falzo y se lo saco del dedo la expresada y se lo puso”.

Nicolas dijo que nunca le había dado el anillo “ni el relicario por prendas a que respondió la dicha [Loreto] que era falso todo lo que expresaba pues le abia dado palabra de casamiento como era público y el anillo y relicario se lo dio en señal de Esponsales”. Una vez reunidos ambos en el juzgado, el provisor les preguntó

“sobre la palabra de casamiento y otros puntos ambos ynsistieron el dicho en que era falzo el averle dado palabra y la dicha en que era sierto por lo que el señor provisor mando que con traslado de todo con el expresado don Nicolas para que en su bista con Yntrucion de letrado pida lo que le convenga”.²⁴¹

Ante un enfrentamiento de *voluntades* el provisor no pudo dictar una resolución, pues solo dejó una posible solución a Nicolás en su condición de “letrado”, lo que hace suponer que era una persona con un nivel sociocultural por encima del común, mientras que a Loreto no le ofreció ninguna solución, ni siquiera la económica. Es de destacar que este es el único caso de los aquí presentados en el que ninguno de los implicados ni el juez hicieron referencia a la dote como posible desenlace a la demanda.

Este caso es complejo debido a la cantidad de información que Loreto proporcionó desde el inicio de la demanda. En primer lugar, es de destacar que el matrimonio no se hubiera realizado durante los seis años que había durado la relación ilícita hasta el momento de la denuncia, y que esta hubiera sido consecuencia directa del hecho que Nicolas quisiera casarse con otra mujer. Esta situación no era del todo extraña, algunas mujeres novohispanas podían pasar años esperando que sus prometidos se casaran con ellas. Esto ponía a las mujeres “comprometidas” en una situación social ambigua pues podían ser abandonadas por otra mujer en

²⁴¹ AGN/Indiferente Virreinal/Caja 1333/Expediente 10.

cualquier momento.²⁴² Según Loreto, ella se enteró de las intenciones matrimoniales de Nicolas a causa de la lectura de las amonestaciones correspondientes en la parroquia de la Santa Veracruz cuando, de acuerdo con ella, Nicolas debía realizarlas en Catedral.

Por otra parte, Loreto se interesó en hacer énfasis en la *voluntad* de Nicolas para casarse con ella, la cual expresó de distintas maneras: una de dichas manifestaciones fue el intercambio de prendas; otra el que le asegurara que iría a su casa para hablar con sus padres sobre sus intenciones de casarse. La última, y de lejos la más poética fue cuando Loreto dijo que Nicolas le prometió cumplir su promesa de matrimonio aun cuando estuviera a punto de morir, esto como señal de que era tanto su afán de casarse que lo cumpliría, aunque fuera lo último que hiciera en su vida.

Resulta interesante que Nicolas haya declarado que no era el “deudor” de Loreto, término con el que se hacía referencia al hombre que había quitado la virginidad a una mujer. Esto debido a que ella nunca declaró haber sido virgen, esto es, Nicolas rechazó ser autor de una acción que ni siquiera se le había imputado. El querer negar la responsabilidad de haber desvirgado a Loreto, hace suponer que el acto sexual fuera del matrimonio era más grave para la autoridad eclesiástica si la mujer había sido virgen.

Aunque el intercambio de prendas no garantizaba la realización del enlace nupcial, sí jugaba un papel importante dentro de la promesa de matrimonio, puesto que representaban la materialización de la *voluntad* de sus implicados. Como ya se ha mencionado, la palabra matrimonial podía ser comprobable con un escrito, pero en ninguno de los expedientes aquí mostrados se hizo referencia siquiera a la posibilidad de su existencia.

²⁴² Twinam, *Op. Cit.*, p 151.

Esto puede deberse a que la población novohispana era mayoritariamente analfabeta.

Los objetos que se intercambiaban como “prendas” no tenían un valor económico necesariamente alto, pero no por ello su valor simbólico dentro del pacto oral era menor. Estos objetos podían ser cosas tan comunes como el pan, pero eran muy significativos, pues de no haberlo sido las personas que los habían intercambiado no los habrían mencionado frente a los jueces como sí lo hicieron.

De esta forma, el intercambio de prendas se perfiló como un elemento importante dentro de la demanda de matrimonio puesto que los objetos que fungieron como prendas eran más accesibles para personas de los estratos más bajos novohispanos que la facultad de escribir. En este sentido, las prendas constituyeron una prueba frente a los tribunales de la existencia de la palabra de matrimonio, pero es importante dejar en claro que no fueron un elemento de coerción para la contracción de nupcias, sino una confirmación de la *voluntad* de los relacionados para casarse o no.

Tal como ya se ha señalado, en la tradición católica, el consentimiento individual era indispensable para contraer matrimonio, en ese sentido, “la libre voluntad estableció los límites de la autoridad paterna [...] y en particular condenó el uso de la fuerza”.²⁴³ Lo anterior, se vio reflejado en el caso ocurrido el 6 de marzo de 1716, cuando Melchora Febronia acudió ante el juez eclesiástico en la ciudad de Toluca para denunciar que su hijo Juan Ramírez se había comprometido con la española María Teresa. Melchora advirtió que el matrimonio no se había concretado a causa de la madre y el tío de María Teresa. Posteriormente,

²⁴³ Seed, *Op. Cit.*, p 50.

Teresa declaró que ella no estaba interesada en casarse con Juan, puesto que era un “hombre ebrio y escandaloso”. También mencionó que ni su madre ni su tío habían influido en su decisión. A pesar de esto, el juez no dudó en mandar llamar a Pascuala, madre de Teresa, para hacerle saber que “no le impida el querer contraer matrimonio” con alguien más, puesto que aún cuando Teresa negó cualquier intervención familiar, el juez creyó conveniente exhortar a su madre a no hacerlo.²⁴⁴

Mientras que en los matrimonios de los sectores menos favorecidos la intervención paterna no era común, entre las mujeres pertenecientes a la élite novohispana, sus matrimonios solían pactarse por sus padres. A diferencia de Teresa, quien finalmente declaró que tomó la decisión de no casarse con Juan, de manera personal y sin intervención de terceros.

Y es que, de acuerdo con Cristina Torales, para la sociedad novohispana, la familia fue un móvil prioritario para generar acciones políticas, económicas y sociales, tanto así que:

²⁴⁴ AHAM/Diligencias matrimoniales/Caja 28/Expediente 14. Este caso fue citado en la *Introducción* p 4.

Durante casi todo el siglo XVIII el consentimiento paterno no era un requisito indispensable para la celebración de un matrimonio, sin embargo, el 23 de marzo de 1776, la Corona española promulgó la Pragmática de matrimonios de hijos de familia, cuyo principal objetivo fue evitar el posible matrimonio del infante don Luis de Borbón con una persona “desigual”. En caso de no cumplirla, tanto los hijos como los descendientes del matrimonio realizado sin consentimiento paterno estarían impedidos para solicitar dote alguna, así como disfrutar de los bienes que les pudieran corresponder por herencia de parte de sus padres o abuelos. María Luz, Alonso, “El consentimiento para el matrimonio de los miembros de la Familia Real (Sobre la vigencia de la Pragmática de Carlos III de 1776)” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, N° 4, Anual, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp. 61-89., pp. 61; 63; 67. <https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/CUHD9797110061A/20433> (Consultado: 29 de abril de 2020).

Fue en 1778 que la Pragmática de matrimonios se extendió a las colonias de América, no obstante, fue ignorada por la mayor parte de la población en la que podía ser aplicada, esta era española y de manera “consultiva” indígena. Lavrin, “Introducción: El escenario, los actores y el problema”, *Op. Cit.*, p 33.

De hecho, solo tres de los casos aquí expuestos fueron posteriores a la llegada de la Pragmática de matrimonios a Nueva España, en ninguno de ellos se concretó el sacramento matrimonial, motivo por el cual es posible afirmar que la Pragmática no influyó en los casos antes mencionados. Ver Anexo p 183.

“Para la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva España la familia representa un oasis para los individuos de la élite. Es en ella donde se promueve la continuidad de la sangre y el apellido. Es en ella donde se expresan los sentimientos de afecto, protección y solidaridad. Es en ella donde se cultivan las formas de vida, las costumbres, los valores, por medio de la educación y el ejemplo [...] Es en ella donde el individuo expresa y propone el amor a la patria, la fidelidad al rey y el temor y amor a Dios”.²⁴⁵

Los matrimonios convenidos para configurar alianzas económicas y/o políticas dentro de la clase alta en Nueva España eran frecuentes. Tal fue el caso de la familia Fagoaga, una de las más influyentes en todo el virreinato. En ella, el patriarca pactó el matrimonio de sus tres hijas con hombres mayores, aun sin que ellas los conocieran antes del enlace. Esto no solo sucedió en una generación, sino que, por lo general, en palabras de Juan Javier Pescador:

“los Fagoaga se casaban siempre de la misma manera y bajo muy semejantes condiciones. Siempre mujeres muy jóvenes esposadas con hombres ya maduros; siempre con gente de su misma condición racial, de su misma condición social, con un rango económico y caudales también semejantes; siempre bajo una fuerte influencia del padre de la novia y siempre con elementos que venían felizmente a mantener y mejorar los distintos negocios y actividades económicas de la familia”.²⁴⁶

La figura y las decisiones paternas eran muy importantes dentro de la sociedad novohispana. Por lo anterior, es fácil suponer que, entre las élites, la voluntad de los padres al momento de contraer nupcias se

²⁴⁵ Cristina, Torales, “La familia Yraeta, Yturbe e Ycaza” en *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1991, 399 p., pp.181-202., p 189.

²⁴⁶ Juan Javier, Pescador, “La familia Fagoaga y los matrimonios en la Ciudad de México en el siglo XVIII” en *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1991, 399 p., pp. 203-226., p 206.

anteponía a los deseos de sus descendientes, independientemente de su sexo, puesto que tanto los cánones sociales como los religiosos apuntaban a la obediencia, entendida como la supeditación hacia los padres. Lo anterior permite la formulación de la siguiente pregunta: ¿Por qué una mujer de posición socioeconómica privilegiada no podía escoger libremente a su cónyuge, pero una mujer de posición media/baja sí?

En el orden cultura de la Nueva España, el matrimonio era el medio más eficaz para mantener el nivel socioeconómico familiar, por lo que, si la mujer aceptaba casarse con un hombre de su misma posición socioeconómica aun sin conocerlo, aseguraba la perpetuación de su forma de vida. Consecuentemente, la subordinación a la orden de su padre era *voluntaria* de alguna manera, puesto que ella, y no solo su familia, también se vería beneficiada por el enlace. No obstante, una mujer de estrato medio o bajo no tenía la obligación de proteger ningún patrimonio familiar puesto que la mayoría de las veces carecía de él y por lo regular tampoco tenía relaciones económicas o de poder que mantener, por lo que en un sentido estrictamente socioeconómico era poco relevante la elección del cónyuge, consecuentemente dicha decisión podía ser más libre.

Como se ha señalado anteriormente, la Iglesia protegía la libertad de las personas de contraer matrimonio con quien cada uno eligiera. Sin embargo, más allá de las élites, en algunos matrimonios, los padres sí buscaron influir. El siguiente caso es muestra de ello. El 4 de mayo de 1750 en la Ciudad de México, Domingo Ortiz, un mestizo de oficio zapatero, denunció ante un juez eclesiástico lo siguiente:

“que a tiempo de dos años que como hombre yevado de la fragilidad hablando con el respecto y veneración debida a Vuestra señoria, puse los ojos en una muchacha doncella nombrada María Francisca mestiza la que condecendio con mi torpe pretencion la qual salió de su casa conmigo a la que devaxo de palabra de

casamiento le viole su honrra motivo que fue que viéndome ya sumamente precisado a pagar lo que tan justamente devia y temiéndome de que su madre me puciera en una carcel, tome por mejor a cuerdo el haser ausencia de esta dicha ciudad a la de los Ángeles [Puebla], a travaxar para los costos nesesarios que son menester para darnos las manos, y estando en dicha ciudad a los ocho días de estado en ella ya travajando me acaecio el acidente de unos yncordios [tumores] motivo que fueron para solicitar cama en un hospital”.

Domingo aseguró que durante el tiempo que estuvo convaleciente, Maria Manuela, madre de María Francisca “acocixava” a la madre de él -quien había permanecido en la Ciudad de México- debido a su ausencia. Es decir, la madre de Francisca exigía a la madre de Domingo que él regresara para realizar el matrimonio correspondiente, ante este “acoso” la madre de él decidió llevar a Francisca a Puebla con Domingo.

Una vez que ambos regresaron a la Ciudad de México, Domingo, junto con su madre y Francisca, fueron a hablar con la madre de ella,

“y aviendosela entregado no condesendio con que se casara conmigo sino que le pagara a la dicha su hija, tomó la dicha mi madre un Guipil de Guaxaca todo guarnecido de listón de tela y fleco de oro, que vale veinte pesos y se lo dio en dies y seis que pidió y quedando ya contenta la expresada muger así con su hija como con dicho güipil”.

Este caso es inusual pues fue el hombre quien quería concretar el matrimonio y la madre de la mujer quien lo impidió, aparentemente sin un motivo suficiente, a diferencia de la mayoría de las demandas aquí presentadas en las que la madre o la propia mujer afectada son las que exigen al hombre que cumpla su promesa matrimonial. Otro punto a destacar es el intercambio que hubo entre Domingo y Manuela, ya que ella prefirió una dote en especie mediante un artículo costoso como el huipil como recompensa a la virginidad perdida de su hija Francisca en lugar de

un matrimonio. No obstante, este trato no fue del todo beneficioso para Manuela y Francisca puesto que la prenda en cuestión no les fue dada sino vendida. En realidad la “dote” que Domingo entregó consistió en una rebaja de cuatro pesos sobre el precio real del huipil.

Resulta extraño que ni Francisca ni su madre buscaran un beneficio económico real, y que tampoco expusieran lo sucedido ante un juez, sobre todo tomando en cuenta que Domingo aceptó la relación sexual entre él y Francisca, la pérdida de virginidad de esta y el haberle dado promesa de matrimonio. Todo ello hace suponer que Francisca tenía a su favor todos los elementos necesarios para obtener una resolución más beneficiosa para ella. A pesar de esto, Manuela, su madre, prefirió llegar a un acuerdo privado con Domingo.

El caso dio un giro cuando años después (Domingo no especificó cuántos), Manuela llevó a Francisca con él y le dijo que se “la entregaba para que hiciera yo lo que quisiera con ella, por lo que viéndome ya precisado delivere el ponerla en casa de una prima mía”, para que estuviera ahí hasta que él juntara dinero suficiente para casarse, pero días después, Manuela pidió al teniente del corregidor que fueran a recogerla para depositarla en la “casa de castigo de la fiscalía”.

Ante tal situación, Domingo pidió que sacaran a Francisca de ese depósito -puesto que según él ahí no fueron “escuchados”- para mandarla a otro por dos meses, tiempo en el que calculaba poder reunir el dinero necesario para el matrimonio. También solicitó que Manuela “de y entregue el expresado guipil para ayuda de gastos”.

En este expediente, la madre de la directamente interesada -la mujer que perdió su virginidad bajo promesa matrimonial- fue la protagonista, puesto que ella fue la que decidió que no habría matrimonio, qué recibiría

su hija a cambio y tiempo después cambió de manera de pensar y volvió a decidir que Francisca “regresara” con Domingo sin mayor explicación. Es de resaltar que Manuela nunca expresó el deseo de que su hija contrajera matrimonio y, que cuando la llevó de nuevo con Domingo no fue para que se casara, sino que le dijo a él que podía hacer con Francisca “lo que quisiera”, con lo cual le dio total libertad a Domingo para que decidiera lo que haría con ella. El documento termina con la negación del cambio de depósito que Domingo había solicitado para Francisca, sin mencionar más, pero lo más probable es que el caso haya sido de los pocos que culminaron en matrimonio dada la *voluntad* de Domingo para realizarlo.²⁴⁷

En este sentido es posible advertir que para llevar a cabo un enlace nupcial, por lo menos en este caso en particular, fue necesario el conjunto de tres *voluntades* distintas: una, la de Manuela, quien finalmente otorgó su aprobación, dos, la de Domingo y tres, la de Francisca, puesto que la pareja debía expresar su deseo de casarse de viva voz tal como la Iglesia lo había establecido.

Otro caso en el que la intervención paterna fue referida en una demanda de cumplimiento matrimonial fue el de la mestiza Andrea Gertrudis, quien, el 6 de febrero de 1776 en la Ciudad de México pidió comparecer a Antonio Rosique Rosillo ante el juez para declarar que José Imperial mestizo también, “bajo de palabra de casamiento le hubo su virginidad a mi parte”. Esta afirmación hace suponer que Rosique fungió como una especie de representante para Andrea, aunque en el documento no se aclara cuál era la relación entre ellos.

²⁴⁷ AGN/Indiferente Virreinal/Caja 5315/Expediente 024.

De acuerdo con la testificación, José ya se había presentado ante el cura de la parroquia de San Miguel (a la que Andrea pertenecía), incluso ella ya había solicitado la entrega por parte de él de 15 pesos, resultado del pago de derechos parroquiales por lo que se deduce que ya habían iniciado el trámite matrimonial. Sin embargo, posteriormente, el mismo José suspendió el matrimonio “a causa de que los padres del citado José Imperial lo han inducido a que no se case y lo tienen escondido”. Por esta razón, Rosique solicitó a “Vuestra Señoría de mandar que el teniente de alguacil mayor saque a dicho Imperial de la casa de sus padres, y lo pase en mi compañía a la Parroquia de San Miguel para efecto de que se celebre dicho matrimonio” y que en caso de que José se negara, lo pasaran a la cárcel eclesiástica. Rosique también pidió que se notificara a los padres de José de la situación.

Dos días después, el 8 febrero el Señor Doctor Don Joseph Ruiz de Conejares, juez provisor vicario general y visitador del arzobispado de México, dio órdenes para que el alguacil mayor (o el teniente del arzobispado) aprehendiera a José, lo que sucedió el día 10 de ese mismo mes. Después, el 15 de febrero, Thomas Antonio Ruiz, que fungió como representante de José, reconoció que este sí le había dado promesa de matrimonio a Andrea, pero advirtió que lo hizo por miedo, puesto que él tenía 16 años mientras que ella tenía 40 años y que esa diferencia de edades había provocado que José se comprometiera con ella, pues Ruiz apuntó que él aún era inmaduro para tomar una decisión de tal envergadura.

El caso dio un giro cuando el 17 de febrero el cura de la parroquia de San Agustín de las Cuevas certificó que José y Andrea habían ido varias veces a dicha parroquia y aunque no menciona a qué, se deduce que Andrea ya había denunciado a José por el mismo motivo. No obstante, el cura advirtió que ella

“jamás provó ser dicho José autor de su desfloramiento, ni este confesó serlo, por lo que no hallé causa para obligarlo a casarse con ella y mas quando reconocí en la dicha Andrea un genio adementado y de ninguna substancia”

Además, el cura afirmó que “todo lo atribuí a efecto de un amor insano”. La declaración es por demás reveladora. Para el sacerdote de San Agustín, la sola palabra de Andrea era insuficiente debido a que, según él, ella padecía de sus facultades mentales, es decir, no contaba con las condiciones adecuadas para contraer matrimonio. Aunado a esto, José no aceptó su responsabilidad para con ella. Es interesante que el juez dijo que no encontró motivos para obligarlo a casarse con ella, porque refleja que él sabía que tenía la autoridad para forzarlo a hacerlo, pero también era consciente de que no podía ejercer ese poder sin fundamentos.

El 1° de marzo, José y Andrea comparecieron ante el notario. José declaró: “que no es su animo casarse con dicha Andrea Gertrudis pues no le debe cosa alguna”. Ella dijo que “Illa no se quería casar, ni que se le diera dinero, ni cosa alguna”, esta declaración fue suficiente para que ambos quedaran “libres” sin obligación esponsalicia alguna.²⁴⁸

José expresó claramente su rechazo a casarse haciendo referencia a su “ánimo” que no era otro más que la manifestación de su *libre voluntad*. Aunque Andrea también desistió, su decisión fue menos favorecedora puesto que renunció a su aspiración inicial: casarse y obtener el dinero que ya había gastado. Esto probablemente ocurrió cuando se dio cuenta de que no contaba con ningún respaldo, pues no contaba con el apoyo de ninguna de las dos autoridades inmiscuidas en el caso. Por lo que su determinación fue más que un ejemplo de llevar a cabo sus deseos, de aceptar *voluntariamente* la decisión de otros: la de José de no casarse, y la

²⁴⁸ AGN/Indiferente Virreinal/ Caja 2584/Expediente 4.

del cura de no obligarlo a realizarlo. Pero ¿Por qué el cura ni siquiera ordenó una dote para Andrea? La respuesta parece ser que José no aceptó haber tenido relaciones sexuales con Andrea como ella lo había declarado, motivo por el cual, según la perspectiva del juez, no había daño que reparar.

Distinto fue el caso sucedido el 21 de junio de 1783 en la Ciudad de México cuando quedó asentado que Ignacio Francisco Espinoza

“bajo la palabra de matrimonio, desfloró a Carpia Lequona como él mismo ha confesado, sorprendidos por un alcalde de Barrio, para libertarse de la pena que merecía por su incontinencia, propuso casarse pidiendo para esto el preciso termino de dos meses. Y aunque Carpia se negaba a esta dilación condescendió por mandato mío [juez provisor].”

Este caso es opuesto al de Andrea en dos sentidos. Primero, el acusado aceptó su responsabilidad -en realidad forzado porque aparentemente el alcalde de barrio lo descubrió en el acto-. Segundo, el juez tuvo intenciones de forzar a la parte que se negaba a contraer matrimonio, al decir que Carpia aceptó por un “mandato”, como signo de obediencia no de decisión, por lo que, en este caso, el juez sí aparece como una autoridad dispuesta a forzar el matrimonio.

Tres meses después, el juez afirmó que “siendo preciso valerse de las amenazas para obligarle a cumplir lo prometido”, Ignacio presentó la “información matrimonial”,

“pero como su ánimo sin duda no había sido otro que engañar a todos para libertarse del castigo merecido se escondió retirándose a no sé qué oficina de carpintería del rey, imaginando neciamente que por servir al rey podía impunemente ofender a Dios y a la Iglesia”.

El juez interpretó la aceptación de Ignacio al matrimonio como un truco para evitar ser encarcelado, más no como un deseo sincero. Posteriormente, el 22 de junio del mismo año, comparecieron ambos ante el juez “los que voluntariamente se separaron de los esponsales que tenían contraídos, para que cada uno pueda elegir el estado a que dios lo llame, dándole el citado Espinoza por vía de dote a Carpia Lequona veinte y cinco pesos lo que a su mando el señor provisor se ejecutase”.²⁴⁹

A pesar de la insistencia inicial del juez porque ambos contrajeran matrimonio, este termina cediendo ante la *voluntad* de los implicados de no casarse. En contra de lo que pudiera pensarse, fue la autoridad quien se sometió a la decisión de los denunciados y no estos a la de él, como suponía el discurso eclesiástico oficial. El juez que en teoría era el encargado de ordenar las acciones de los fieles admitió su imposibilidad para forzar un matrimonio. Incluso, el juez terminó por aceptar las condiciones impuestas por aquellos que se suponía debían obedecerlo.

El juez del caso mencionó que tanto Carpia como Ignacio podían elegir el estado “a que dios lo llame”, aunque no especificó cuáles eran sus posibilidades. Aun cuando Carpia no pidió nada, el juez ordenó que le dieran una dote para reparar la falta que habían cometido. Ambos eran responsables, pero solo el hombre fue penalizado por ello mientras que la mujer recibió un beneficio económico a pesar de su falta sexual y de su rechazo al matrimonio desde un inicio. Este es un ejemplo de cómo la aceptación por parte del hombre de las relaciones sexuales era clave para dictaminar una resolución favorable para la mujer.

En este orden de ideas, otro punto vital para que los jueces determinaran la responsabilidad del hombre y la mujer dentro de las

²⁴⁹ AGN/Caja 5694/Expediente 106.

demandas de promesas matrimoniales era si él o ella había participado en la relación ilícita de manera *voluntaria*.

Ejemplo de ello fue el caso de la castiza Lorenza Gabidia, quien en el pueblo de Calimaya (ahora Estado de México), el 3 de junio de 1785 acudió ante el juez eclesiástico el señor doctor don Theodoro Agustín de Nava, “disiendo: que Rafael Peña la otra noche en los magueyes la forso y estrupearo, quitandole su virginidad; [...] que en esta atencion pusiesse el señor juez el remedio correspondiente”.²⁵⁰

Desde su primera declaración, Lorenza a través del uso de la palabra “estupro” advirtió que había sido víctima de una violación. Como consecuencia, el juez mandó comparecer a Rafael español, soltero y “miliciano” como presunto responsable. También ordenó que, si no se presentaba a declarar, le pediría al teniente o sargento “de los milicianos” que lo arrestara en su cuartel puesto que el demandado era militar. Resulta pertinente apuntalar que Lorenza no mencionó haber tenido palabra de matrimonio. Tampoco pidió dote o casamiento, simplemente se limitó a solicitar al juez un incierto “remedio correspondiente”. Cuatro días después, el 7 de junio Rafael compareció ante el juez y dijo:

“es verdad que solisito a Lorensa Gabidia para pecar con ella lo que executo desflorandole su virginidad pero [no] como ella dise forsada y estrupeada sino con su consentimiento y bolunptad previniendole antes que si la perdia ni se casaba con ella ni la dotaba por que era sumamente pobre y no tenia de onde le viniesse un medio lo que le dira en careo que se haga con ella”

Con esta declaración Rafael se hizo responsable de dos acciones, la primera que había sido él quien se acercó a ella con la intención de involucrarse sexualmente y la segunda aceptó que Lorenza era virgen. A

²⁵⁰ AGN/Caja 4881/Expediente 059. Este caso fue mencionado en la *Introducción* p 5.

pesar de esto, con su declaración rechazó anticipadamente una probable solicitud de cumplimiento de palabra matrimonial por parte de Lorenza. Estaba tan seguro de sus palabras que pidió enfrentarse cara a cara con ella.

El juez accedió y ese mismo día (7 de junio) se realizó el careo. En primer lugar, el juez pidió a Lorenza que explicara su demanda, ella así lo hizo, pero añadió más información de la que había dado en su primera declaración. Lorenza mencionó que Rafael la había “solicitado” y que una noche cuando estaban platicando, el padre de ella los vio, motivo por el cual Lorenza se fue del lugar y temerosa de ser reprendida por su padre, se refugió en la casa de Antonia Mendoza (no especificó cuál era su relación). Una vez que le contó lo sucedido, Antonia le ofreció que se quedara a dormir ahí y llevarla a la mañana siguiente a casa de sus padres a lo que Lorenza accedió.

No obstante, al día siguiente Lorenza comunicó a Antonia su decisión de irse “perdida” (irse a vivir a otro lugar lejos del cuidado de sus padres) con tal de no ser increpada por su padre. Ante esta situación, Antonia le propuso ir a hablar con Rafael para que solucionaran el problema de otra forma. Después de dos intentos fallidos durante el día, Lorenza dijo que alrededor de las 10 de la noche,

“dicha Antonia la saco de su casa y la llevo distante una quadra de ella al paraje donde dicho Peña estaba a entregarsela a el, para que la perdiera por que luego que llegaron se aparto la que declara con dicho Rafael Peña y entre unos mageies y se quedo alli dicha Antonia esperandolos en donde estuvo forsejando con el, no consi[n]tiendo dejarse biolar pero cansada y sin fuersas no pudiendo resistir se dejo violar pero no con su bolumptad: a lo qual le dixo y respondió que era falso el que no fuera con su bolumptad: pues porque no havia gritado haviendo alli casas inmediatas a lo que ella le dixo que porque no le ocurrio; a lo qual le dijo que no fuera embustera que con todo su

consentimiento y bolumptad se dejo perder pues le supuso antes que si la perdía ni se casaba con ella por que ya ella sabía que visitaba a otra ni le pagaba un medio por que era mui pobre y que con todo esso se dejo biolar, por lo que no tenía derecho alguno: a lo que ella le dixo y respondió que es berdad que le dixo que no se había de casar con ella pero no el que no la había de dotar ni sabía que tubiesse otra muger y que assi la había forzado, la había de dotar o lo mandarían a un presidio por que con biolencia la perdió a lo qual el le dixo y respondió que era falso y nulo fuesse con biolencia sino con todo su consentimiento pues si esso no hubiera sido assi no lo hubiera solisitado ni hubiera ella ido a lo que ella le dixo y respondió que ella no lo solisito que dicha Antonia Mendoza fue quien lo solisito, y ella la entrego”

La extensa cita anterior es imprescindible para el presente trabajo por diferentes razones, la primera y quizá más importante, es que son contados los expedientes en los que existe constancia de un careo entre las dos partes involucradas en una demanda, pocos fueron los casos en los que los alegatos se dieron de manera intercalada y frontal.

Tanto Lorenza como Rafael mantuvieron su postura, ella insistió en que lo sucedido fue en contra de su *voluntad*, incluso que esta había sido quebrantada varias veces, primero por Antonia cuando la “sacó” de su casa para “entregarla”. Con esto, Lorenza quiso destacar que ella no se había encontrado con Rafael por iniciativa propia, sino que había sido “llevada” por alguien más, aunado a esto que ella nunca había condescendido a tener relaciones sexuales con él, sino que simplemente se “dejó” al no tener otra alternativa.

Lo más significativo de lo dicho por Lorenza fue que ella admitió no haber recibido promesa de matrimonio por parte de Rafael, pero asentó la posibilidad de recibir una dote, lo que reveló que ella dejó a un lado el discurso moral que dictaba que debía casarse con un hombre con quien había intimado para inclinarse por un beneficio económico, con lo que

mostró que estaba más interesada en ser recompensada económicamente por haber perdido su virginidad que en contraer matrimonio con Rafael. Él, por su parte, solo reafirmó su declaración anterior y la acusó de mentir, por consiguiente, el juez mandó llamar a Antonia para que declarara como lo hizo al día siguiente.

Antonia corroboró lo mencionado por Lorenza, con la excepción que dijo que no era cierto que la había llevado con Rafael, sino que ella (Antonia) únicamente había hablado con él, quien le dijo que estaba dispuesto a llevarse a Lorenza para vivir juntos. Antonia añadió que el encuentro nocturno que Rafael y Lorenza tuvieron había sido de mutuo acuerdo.

El juez decidió carear a Lorenza y Antonia, pero ninguna se retractó de lo que había declarado, motivo por el cual el juez mandó al notario correspondiente que pusiera en depósito a Antonia “la cual se huyó corriendo velozmente entre unos magueyes que en su espesura se desapareció y ocultó y con la obscuridad por ser más de las seis al entrar de la noche, no se pudo hallar”. Esto es, Antonia escapó para evitar ser puesta en depósito y liberarse del caso en que se vio involucrada, por esta razón no volvió a aparecer en el documento.

En este caso, el juez eclesiástico se sintió incapaz para tomar una resolución, por lo que lo envió al señor doctor don Miguel Primo de Rivera, juez provisor y vicario general en la Ciudad de México, quien a su vez lo mandó con el promotor fiscal, quien finalmente dio conclusión a la demanda. Después de leer los autos correspondientes, el 29 de julio del mismo año dijo:

“que de ellos resulta por confesion de Lorenza de Gavidia y de Rafael Peña que este perdió â aquella con

la prevención de que no se casaría con ella, sin haber justificación de la violencia de que esta se queja. Por lo que al asentarse que Rafael no tiene con que dotarla, se servira vuestra señoría mandar se le reprehenda por el pecado, condenandolos en la penitencia saludable espiritual de que hagan confesion general y comulguen una vez, apercividos para que no se vuelvan a tratar ni comunicar, sin perjuicio de el derecho de Lorenza para que demande la dote correspondiente verificando que Rafael tenga bienes de que costearla”.²⁵¹

La sentencia del caso fue satisfactoria para Lorenza, pero es preciso indicar que se debió al uso de la violencia que arguyó por parte de Rafael, no porque existiera un compromiso entre ellos como era la promesa de matrimonio. Es posible suponer que el provisor admitió como válido el argumento de Rafael sobre su advertencia a no contraer matrimonio con Lorenza, debido a que nunca intentó obligarlo a casarse.

Asimismo, el promotor fiscal manifestó que no había ninguna justificación para la violación que Lorenza sufrió, lo cual denota que la autoridad en cuestión creyó en la versión femenina del caso. Tan fue así, que para recompensar a la mujer por el acto involuntario a la que había sido sometida, obligó al responsable a dotarla a pesar de no haber existido la promesa de un matrimonio a futuro. El desenlace de esta demanda permite concluir que el quebrantamiento de la *voluntad* de un individuo, en este caso Lorenza, tenía la misma importancia que una palabra matrimonial, ya que fue gracias al argumento de la violación que Lorenza logró obtener el mismo beneficio (dote) que una mujer que sí hubiera demostrado haber recibido una promesa de matrimonio.

La autoridad eclesiástica encarnada por el promotor fiscal fue sumamente tolerante con el caso, puesto que consintió, sin ningún problema, que un hombre y una mujer se hubieran relacionado

²⁵¹ AGN/Caja 4881/Expediente 059.

sexualmente sin siquiera contemplar la posibilidad de contraer nupcias. Sin mayor castigo que confesarse y comulgar, aunque el juez dejó estipulado que no podían volver a involucrarse, está claro que no había manera en que él se pudiera asegurar que el mandato sería acatado por ambos. Así que de alguna manera, Lorenza y Rafael -como tantos otros habitantes de la Nueva España- estaban en libertad de actuar como lo desearan, sin más contención que la autoridad eclesiástica local, la cual a menudo resultaba insuficiente para lograr el control social idealizado por la Iglesia.

No todos los documentos de demandas por incumplimiento de promesa matrimonial inician necesariamente con un querellante. Prueba de ello es el caso ocurrido en la ciudad de Texcoco el 15 de diciembre de 1751, fecha en la que Francisco Gómez de Cervantes, abogado, vicario general, prebendado de la Catedral Metropolitana y consultor del Santo Oficio, entre otros, se dirigió al juez eclesiástico de dicha ciudad para hacerle saber que

“en vista de los autos fechos contra Francisco de Rivas [castizo] de pedimento de Bernabela de Samora [mestiza] vecinos ambos del pueblo de Guanala de ese partido, sobre esponsales proveímos el decreto del tenor siguiente.

[Al margen izquierdo] Decreto.

México y diziembre quince de mil setecientos cinquenta y uno: autos y vistos con lo representado y pedido por el promotor fiscal de este Arzobispado, en atención a lo que de ellos consta mandamos sea suelto de la prisión en que se halla Francisco de Rivas, atento a el largo tiempo que ha reportadola, apersiviendosele que en lo futuro se abstenga comunicarse con Bernabela Serrano [parece error en el apellido] con aperseviamiento de que se prosedera contra él por todo rigor de Derecho executandose lo mismo con la referida Bernabela a quien sobre el asunto no se le resiva mas escripto”.

Aparentemente, Bernabela y Francisco ya habían declarado ante el juez eclesiástico en torno a la promesa de matrimonio y la relación íntima que tenían.²⁵² El expediente no aclara el motivo por el que Francisco estaba encarcelado, Bernabela por su parte, a juzgar por la frase “no se le resiva mas escripto”, ya había presentado una denuncia escrita. Lo que significa que existió un expediente previo al aquí presentado, desafortunadamente no hay más indicios sobre él.

Este caso presenta una “laguna” temporal, puesto que de una primera foja fechada en diciembre de 1751 pasa a un escrito elaborado el 3 de marzo de 1752, en la misma cara de la foja. En él, el bachiller don Fulgencio de Vega, Vicario in capite y juez eclesiástico, afirmó que ese mismo día recibió el escrito antecedente (fechado en diciembre de 1751), y que de inmediato lo obedeció. Es decir, se dispuso a liberar a Francisco, quien según el juez Vega estaba preso en la cárcel eclesiástica de la Ciudad de México desde el día 11 febrero de 1751 a causa de Francisco Corzo, alguacil mayor. El largo tiempo transcurrido entre un escrito y otro se debió, según Vega a la falta de seguimiento del proceso por parte de la autoridad eclesiástica, situación que estaba dispuesto a solucionar, motivo por el cual mandó comparecer a Francisco.

Al día siguiente, el 4 marzo, el juez declaró que Francisco

“hallándose preso en la carcel eclesiástica, se allano a casar con Bernabela de Samora, cuiá virtud, y la de haversele dispensado el parentesco ai entre los dos, por el señor provisor y vicario general, se le despacho para dicho casamiento Y por lo que pertenecía a las diligencias de amonestaciones de dicho pueblo [Guanala] se libró despacho del Reverendo Padre cura ministro de esta doctrina; y con su sertificasion se procedió a el casamiento, y les dieron las manos en la vivienda de don Juachín Antonio de

²⁵² Esto puede suponerse debido a que el juez deja sentado que Francisco “en lo futuro se abstenga comunicarse con Bernabela”, de no haber aceptado mantener contacto sexual expresado como “comunicación” con ella, esta advertencia no hubiera sido escrita.

Alemán alcalde de dicha cárcel [eclesiástica de la Ciudad de México]; el día martes de la segunda semana de cuaresma de el dicho año pasado de sinquenta y uno; y el día siguiente le dieron libertad y assí desde el referido tiempo se halla casado con la dicha Bernavela; y buelto a su pueblo y casa”.

El orden del documento es confuso puesto que inicia con Francisco preso, aunque en el mismo expediente quedó asentado que fue dispensado el parentesco entre él y Bernabela, que él fue liberado y que se comprometieron desde el año de 1751, esto es un año antes del inicio del documento aquí referido. Esta información no concuerda con el desenlace del caso. En otras palabras, lo lógico sería pensar que Francisco estaba preso por incumplimiento de palabra matrimonial, y que, por esta razón, una vez que prometió casarse, fue liberado. Sin embargo, de haber sido así el matrimonio no se habría celebrado hasta un año después en la cárcel del arzobispado de México con Francisco aún preso, aunque cabe la posibilidad de que hubiera sido apresado por otro motivo.

A pesar de que el documento no especifica la fecha del matrimonio, es posible asegurar que fue posterior al 6 de mayo de 1752, puesto que este día Francisco solicitó al cura y juez eclesiástico de Guamala “la licencia para conferirles las licencias nupciales, lo que hasta lo presente no se ha executado”. Esto es, él mismo aceptó que para esa fecha aún no se había casado con Bernabela, versión que contradice a la del juez que aseguró en marzo de 1752 que se habían comprometido desde la segunda semana de cuaresma en 1751 y que desde esa fecha estaban casados.²⁵³

De acuerdo con esta afirmación, Bernabela y Francisco eran parientes, aunque no se especifica su proximidad familiar. Como bien se sabe, el parentesco era uno de los impedimentos para contraer matrimonio, sin embargo, el vicario general encargado del caso decidió

²⁵³ AHAM/Caja 5729/ Expediente 038.

dispensarlos.²⁵⁴ Lo anterior muestra el peso de las prácticas cotidianas frente a los discursos oficiales de la Iglesia. El vicario general representante de dicha institución decidió respetar las condiciones impuestas por Bernabela y Francisco. Es decir, ellos ya sabían que eran familiares, pero esto no impidió que decidieran casarse, y una vez llevados al juzgado, lejos de ser reprendidos fueron apoyados por el vicario.

Al no existir evidencia física del porqué el vicario general tomó dicha decisión, es válido formular la pregunta ¿Por qué una autoridad eclesiástica pasaría por alto un impedimento canónico para el matrimonio?

La respuesta parece ser práctica, como se ha observado a lo largo de este apartado, la *voluntad* entendida como el deseo de casarse entre dos personas supuestamente comprometidos en matrimonio, era lo más complicado de obtener. De hecho, los funcionarios eclesiásticos novohispanos se percataron de que los matrimonios forzados fracasaban a menudo, debido a que los hombres se alejaban de sus esposas o tenían serios conflictos domésticos.²⁵⁵

²⁵⁴ El Concilio de Letrán de 1215 prohibió los matrimonios entre parientes hasta el cuarto grado. Anita, Guerreau Jalabert, “El sistema de parentesco medieval sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio” en *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*, Reyna Pastor de Togneri comp., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, 465 p., pp. 85-106. (Biblioteca de Historia), p 91.

Posteriormente, el Concilio de Trento estableció que el matrimonio entre parientes podía dispensarse “con causa y de gracia”, al mismo tiempo advirtió que no era posible dispensar a aquellos que fueran parientes en primero y segundo grado. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Op. Cit.*, pp. 284.

De acuerdo con Asunción Lavrin, cualquier tipo de impedimento canónico implicaba una investigación por parte de las autoridades, se interrogaba a la pareja, a testigos, el sacerdote debía enviar la información a la sede episcopal. Ahí, los jueces eclesiásticos estudiaban el caso y emitían una recomendación al obispo, solo él podía conceder o negar dispensas matrimoniales. Asunción, Lavrin, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia”, *Op. Cit.*, p 64. De este modo, es posible inferir que Bernabela y Francisco no eran parientes lejanos en tanto existió una dispensa para que pudieran casarse, motivo por el cual es posible suponer que Bernabela y Francisco eran parientes en tercer o cuarto grado.

²⁵⁵ Seed, *Op. Cit.*, p 134.

Fueron contados los casos en los que ambas partes estaban de acuerdo en casarse. Esto podría sugerir que un vicario, al percatarse de que el elemento más difícil de conseguir para la celebración matrimonial sí estaba presente en dos individuos que eran familiares, decidió disculpar este impedimento, a fin de lograr un matrimonio, unión que era preciada pero no siempre lograda por las autoridades eclesiásticas. En resumen, la autoridad eclesiástica se adecuó a la situación práctica de Bernabela y Francisco, no a la inversa, dejando en claro que la Iglesia fue tolerante con los estatutos que ella misma había impuesto y defendido en los discursos de la ortodoxia.

Algunas consideraciones

Después de analizar los casos aquí presentados, es posible afirmar que la *voluntad*, entendida como un deseo personal para realizar cualquier acción, fue efectivamente el elemento más importante dentro de las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial y que una vez presente era la única garantía de la realización del enlace.

En resumen, fue la propia Iglesia la que, a través de su insistencia en realzar la importancia de la libre voluntad para contraer matrimonio, la que les proporcionó a sus supuestos subordinados, el mejor argumento para hacer valer sus deseos personales, a veces, incluso cuando estos pasaban por encima de los cánones eclesiásticos.

Es necesario destacar que en ningún caso de los aquí expuestos, la autoridad eclesiástica forzó un matrimonio, a pesar de que en teoría tenía la facultad de hacerlo, puesto que todos los involucrados en las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial ya se habían involucrado sexualmente. Bajo esta premisa, el juez eclesiástico supuestamente debía

hacer todo lo posible para que la promesa se concretara, puesto que el matrimonio era el único estado al que podían acceder los implicados para estar dentro del orden promovido por la propia Iglesia, después de haber mantenido una o más relaciones sexuales fuera del matrimonio.

En la mayoría de los casos, los implicados decidieron el desenlace de la demanda, por lo que en realidad, la acción eclesiástica fue limitada. De hecho, la gran mayoría de las promesas de matrimonio fueron incumplidas, puesto que aun cuando los demandados aceptaran haber prometido nupcias a la mujer con la que habían intimado, les bastaba expresar su desistimiento para contraer matrimonio con su supuesta prometida para incumplir con su promesa. Ante esta situación, la Iglesia se vio obligada a ceder ante la resistencia de los implicados a cumplir con el matrimonio prometido, puesto que la voluntad era verdaderamente el único factor indispensable para contraer nupcias. Esta flexibilidad fue producto de la realidad cotidiana novohispana, a la cual la autoridad eclesiástica no pudo mantenerse ajena.

Es de destacar que, la mayoría de las veces, los involucrados ni siquiera se vieron en la necesidad de apelar al libre consentimiento para el enlace matrimonial establecido por la propia Iglesia, sino que simplemente con sus acciones -el no casarse- se negaron a subordinarse al deber ser eclesiástico que dictaba que tras un vínculo sexual bajo una promesa matrimonial debía concretarse un matrimonio. De esta manera, a través de su resistencia al matrimonio hicieron evidente -consciente o inconscientemente- su derecho a decidir sobre su propia vida.²⁵⁶

²⁵⁶ De acuerdo con E. P. Thompson, las clases subalternas poseen libertad de actuar, lo que les da el carácter de elemento actuante en el devenir histórico, debido a que la Historia está hecha por las voluntades humanas. E. P., Thompson, *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*, Tomo I, Editorial Laia, 1977, 251 p.

IV Conclusiones

Retomando el título de este trabajo entre la palabra de matrimonio y el altar -entendido como su materialización- existían un sin número de circunstancias que influían para que un enlace nupcial sucediera o se cancelara. Si bien la práctica de la palabra o promesa matrimonial en la Nueva España ha sido ampliamente reconocida por la historiografía novohispana, esta ha dejado a un lado su definición puesto que en apariencia se trata de una usanza muy simple que no necesita mayor explicación en tanto que su propia denominación enuncia su significado.

A lo largo de la presente investigación, se estudiaron veinte demandas de cumplimiento de promesa matrimonial, solo tres de ellas finalizaron en matrimonio, el cual en teoría debía ser su único desenlace. Lo anterior permite señalar que en realidad, la palabra de matrimonio fue mucho más compleja de lo que suponía la aparente claridad de su nombre. De esta manera, es posible advertir que la promesa de matrimonio era una especie de contrato oral, paralelo al enlace nupcial y no necesariamente un paso previo a él, como se había planteado hipotéticamente al inicio de este trabajo.

De hecho, en la Nueva España la palabra matrimonial se perfiló como un acuerdo entre dos partes, el cual generaba ciertas obligaciones que iban más allá del matrimonio. Estas obligaciones recaían especialmente en el hombre que daba dicha promesa, puesto que en el caso de que el matrimonio no se concretara, era él quien estaba obligado a compensar a la mujer. Esta promesa también otorgaba algunos beneficios para los comprometidos como el mantenimiento de relaciones sexuales

La eficacia histórica de dichas clases que en este caso sería el común poblacional novohispano, es manifestada a través de su resistencia para contraer un matrimonio no deseado, frente a las clases dirigentes representadas por las autoridades eclesiásticas de Nueva España.

prematrimoniales, y particularmente en el caso de la mujer, una vida sexual activa antes del matrimonio sin comprometer su honra.

Respecto a la hipótesis planteada en la *Introducción*, que señalaba que la promesa de matrimonio se exigía por un interés económico, la evidencia documental muestra que este sin duda existía. Así, la dote intentaba subsanar el honor femenino, pues implicaba que la mujer no había perdido su virginidad a cambio de nada sino que había sido recompensada aunque fuera en lo material y que por consiguiente había logrado hacer valer su condición de virgen previa al incumplimiento de la promesa de matrimonio.

Si bien una de las ventajas del enlace nupcial era obtener la legitimidad de los hijos producto de un matrimonio, cuando estos no existían, el sacramento no ofrecía mayor beneficio para sus partícipes. Por consiguiente, una mujer que mantenía relaciones sexuales bajo promesa de matrimonio sin embarazarse contaba con la ventaja de gozar de cierta libertad sexual, sin la desventaja de adquirir las responsabilidades propias de una esposa.

En otras palabras la inexistencia de hijos posibilitaba a la mujer desvirgada el ocultar su falta ante la sociedad e incluso frente a la Iglesia, bajo este marco surge la principal interrogante de esta investigación: ¿Por qué exigir el cumplimiento de una promesa de matrimonio después de haberse involucrado sexualmente cuando existía la posibilidad de ocultar la pérdida de la virginidad femenina?

La promesa de matrimonio permitía al hombre y la mujer involucrados vivir en un margen de “irregularidad” permitida, puesto que al no estar casados, amancebados o estar dedicados al servicio de la Iglesia estaban cometiendo una sola falta -la de la mantener relaciones

sexuales fuera de matrimonio-, la cual podían eliminar fácilmente un vez que la promesa finalizara en las nupcias pactadas. Es interesante reparar que en los expedientes aquí presentados no todos los querellantes admitieron el intercambio de la promesa matrimonial pero sí aceptaron sin excepción el vínculo sexual.

Bajo este marco, las demandas aquí expuestas permiten observar los argumentos de hombres y mujeres miembros de la sociedad novohispana en su individualidad, pues no formaban parte de ningún modelo social, debido a que no eran esposos ni amancebados, pero tampoco eran desconocidos dado que ya se habían involucrado sexualmente. Ese vínculo sexual en realidad era débil puesto que no le garantizaba a la mujer la realización del matrimonio prometido, y mientras este no sucediera, la mujer permanecía en un estado de incertidumbre.

Ante la posibilidad de una ruptura de la promesa matrimonial, era la mujer quien estaba obligada a tomar acción alguna, pues como se ha mencionado, el estado de las mujeres -a diferencia del de los hombres- dependía de su vida sexual. Lo anterior explica el porqué en la mayoría de los casos aquí expuestos es la mujer quien demanda el cumplimiento de la palabra matrimonial. Los hombres podían mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio sin que su honor se viera comprometido, no así en el caso de las mujeres, quienes al no ser esposas ni doncellas estaban bajo el peligro constante de quedarse en la posición de solteras y “burladas”.

La Iglesia, en su afán de ser un órgano regulador del orden social definió diversos estados en los que supuestamente los sujetos virtuosos debían encajar para así cumplir con aquello que se esperaba de ellos. No obstante, existieron diversas situaciones indeterminadas que desembocaron en una significativa flexibilidad de ese orden impuesto por las autoridades eclesiásticas.

Dentro de ese sistema supuestamente rígido, las denuncias de cumplimiento de promesa matrimonial ofrecían a los transgresores mecanismos como la dote, la realización de un matrimonio o el mero descargo de su conciencia, que les permitían reintegrarse al orden de lo virtuoso y lo permitido. Todo esto en una sociedad novohispana que en teoría se regía por normas estrictas y muy bien delimitadas que oscilaba entre el pecado y la virtud pero nunca en una posición intermedia según los dogmas oficiales de la Iglesia.

Sin embargo, esa posición intermedia fue una realidad, la cual fue construida por las mujeres desvirgadas bajo promesa matrimonial que al no caber en ninguna de las posiciones promulgadas por la Iglesia exigieron a las autoridades eclesiásticas una solución a su caso. A fin de abandonar la ambigüedad en la que se encontraban tras haber cometido la falta de mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio.

De tal suerte, la denuncia servía como un medio para estar dentro del orden de lo permitido, y con ello reintegrarse al universo de mujeres que la Iglesia, el catolicismo y la sociedad se empeñaban en señalar como mujeres valiosas. Esta reinscripción pretendía realizarse sin ningún estigma posterior para la mujer puesto que ella trataba de hacer lo que debía de hacer, cumplir con la Iglesia y la sociedad después de haber trasgredido el orden impuesto.

En los casos aquí presentados los jueces eclesiásticos tomaron acciones limitadas, toda vez que la mayoría se resolvieron a través de una solución propuesta por los propios involucrados. La importancia de ventilar la falta cometida ante un juez eclesiástico no estaba en el veredicto en sí, sino en la dispensa social que les proporcionaba a las mujeres y hombres supuestamente comprometidos el hacer que un caso irregular fuera revisado por una autoridad eclesiástica.

Cabe destacar que en ningún caso los jueces lograron obligar a alguien a casarse aún cuando se supone que podían y debían hacerlo.

Irónicamente el matrimonio, que en teoría era la única razón de ser de las promesas matrimoniales pasó a un segundo término ante la negativa de los involucrados a concretarlo, en razón de que encontraron en la dote y en la ruptura de dicha promesa un medio de estar dentro de lo permitido lo que les proporcionó al mismo tiempo, una mayor libertad de vida que si hubieran estado dentro de uno de los modelos sociales promovidos por la Iglesia.

Una vez que la falta sexual era denunciada ante un juez eclesiástico, este debía cumplir con su función en tanto procurador del orden social y una vez que juzgaba el caso, los involucrados retornaban al marco de lo permitido en el sentido de que la situación irregular se convertía en algo que podía ser admitido e incluso disculpado, pues ya había sido juzgado por la autoridad eclesiástica pertinente.

Esa vuelta al orden era ambigua puesto que una mujer que ya había mantenido una o más relaciones sexuales sin casarse ya no era virgen -tal como la Iglesia suponía que debía ser toda mujer virtuosa que no hubiera contraído matrimonio-. Así, ese regreso a lo lícito, a lo que ya había sido juzgado, se hacía bajo condiciones particulares, que producían modelos de vida alternos que correspondían a realidades peculiares que no habían sido contempladas por los dogmas de la teología.

De este modo, las demandas de cumplimiento de promesa de matrimonio en Nueva España representaron un importante campo de acción en el que los hombres y mujeres involucrados desplegaron argumentos elaborados a partir de su propia recepción, comprensión e interpretación de muchos dogmas y creencias religiosas.

En otras palabras, los hombres y mujeres implicados en estas demandas utilizaron ciertos elementos contenidos en los discursos eclesiásticos oficiales como los conceptos de virginidad y de calidad para defender su voluntad y de alguna manera, justificar su negativa o su aceptación de un enlace matrimonial. Estos sujetos no repitieron aquello promulgado por la Iglesia sino que adaptaron y usaron dichos discursos a favor de sus propias necesidades. Es decir, mientras las autoridades eclesiásticas defendían el valor de la virginidad como un estado obligatorio para las mujeres virtuosas antes de contraer matrimonio, las demandantes utilizaron aquel valor oficial como un argumento para exigir una dote que reparara su supuesta dignidad dañada.

Asimismo, la importancia de registrar la calidad de las personas era promovida por la Iglesia para procurar matrimonios entre hombres y mujeres de un mismo estrato poblacional. No obstante, en la vida cotidiana novohispana, los sujetos utilizaron el argumento de la calidad para defender sus preferencias personales y evitar casarse con alguien a quien ya no querían reconocer como su futuro cónyuge. De igual manera la voluntad fue defendida por la autoridad eclesiástica como un factor indispensable para contraer matrimonio. En el caso de rompimiento de las promesas matrimoniales, los involucrados apelaban a su derecho de elegir a la persona con quien se casarían.

Después del análisis de la documentación aquí presentada es posible advertir que la voluntad fue el valor más respetado por la Iglesia católica para la materialización de un sacramento nupcial. A su vez, la voluntad era lo más difícil de obtener por parte de los querellantes por lo que una vez que ellos mostraron su interés en cumplir la palabra matrimonial, la Iglesia facilitó los medios necesarios para la realización del matrimonio. Es posible afirmar que los protagonistas de estos casos se apropiaron de las ideas difundidas por la élite eclesiástica y apelaron las resoluciones

emitidas cuando estas no eran lo que esperaban para lograr así decidir el destino de sus propias vidas ante un órgano regulador que tuvo que ceder ante la realidad a la que se enfrentó.

Las demandas de cumplimiento de promesa matrimonial aquí presentadas demuestran que una palabra de matrimonio se podía disolver prácticamente a voluntad de los implicados, lo cual significaba para sus partícipes mayor libertad de acción, a diferencia de un matrimonio que solo podía finalizar con la muerte de uno de los cónyuges. Incluso, es posible advertir que el argumento femenino sobre la supuesta existencia de una palabra matrimonial no cambiaba el curso de la demanda, puesto que este compromiso prematrimonial podía ser negado con facilidad por parte del hombre. No obstante, la presunción de la existencia de una promesa de matrimonio si fue un importante punto de partida para iniciar una querrela ante un juzgado eclesiástico.

Por otro lado, las responsabilidades de un hombre comprometido para con su prometida eran considerablemente menores que las de un esposo para con su esposa. Lo anterior puede ser la respuesta de por qué la mayoría de las mujeres que demandaban a sus prometidos frente a los tribunales eclesiásticos aceptaban con facilidad la dote en lugar del cumplimiento de la promesa de matrimonio.

Los casos aquí exhibidos muestran que las mujeres novohispanas en el siglo XVIII fueron capaces de actuar en defensa propia e incluso obtener ciertas ventajas del sistema de ideas y creencias que defendía el orden de dominación masculina que valoraba a las mujeres a partir del uso de su cuerpo. Aquel orden colocaba a las mujeres exclusivamente en dos posiciones: el de buenas o malas, puras o impuras, castas o incastas, vírgenes o casadas.

En el caso de las mujeres aquí estudiadas, a pesar de no estar en ninguna de las posiciones promovidas por la Iglesia, lograron colocarse en un lugar único que les otorgó cierto poder frente al hombre que las había desvirgado y que debía ser obligado por el juez eclesiástico a entregar “algo” -matrimonio o dote- después de la transgresión cometida. Falta que, aunque hubiera sido consumada por ambos, nunca implicó que el hombre recibiera algún beneficio, a diferencia de la mujer, que en la mayoría de los casos logró una resolución favorable en lo social o en lo económico.

En conclusión, la promesa de matrimonio en el siglo XVIII novohispano fue un modelo de sociabilidad particular, con sus propias reglas y con el que hombres y mujeres lograron ejercer una libertad sexual y de vida dentro de una sociedad que vivía de apariencias. En este sentido, los protagonistas de las demandas de incumplimiento de promesa matrimonial cumplieron con aquello que se esperaba de ellos al presentarse ante un juez eclesiástico para evidenciar sus faltas, pero al mismo tiempo, demostraron su capacidad de acción dentro de un sistema fundado supuestamente en rígidos modelos impuestos por la sociedad y la Iglesia en Nueva España.

En la realidad cotidiana novohispana, el ábanico afectivo de relaciones entre hombres y mujeres iba mucho más allá de los estereotipos sociales y eclesiásticos oficiales. Fueron especialmente las mujeres de los documentos aquí expuestos quienes gracias a sus propias acciones lograron construirse un espacio propio dentro de la sociedad a la que habían desafiado.

V Anexo

AÑO	NOMBRE Y CALIDAD DE LA MUJER	NOMBRE Y CALIDAD DEL HOMBRE	DIO PROMESA (HOMBRE)	RECIBIÓ PROMESA (MUJER)	VIRGEN	DEUDOR	DOTE	QUIEN OTORGÓ LA DOTE	JUZGADO	REFERENCIA	CITADO EN
1712	María Clara india	Onofre de Cárdenas español	SI	SI	SI	SI	25 pesos	El demandado la ofreció	Ciudad de México	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 5724/ Expediente 30	Calidad pp. 120-123; 128-130
1716	María Teresa española	Juan Ramírez hijo de mestizo	SI	NO	No lo declaró	No lo declaró	Sin dote	Sin dote	Toluca	AHAM/Diligencias matrimoniales/Caja 28/ Expediente 14	Introducción p 4 Voluntad pp. 153-154
1729	Ana María mulata	Andres de Espinosa mestizo	SI	SI	SI	SI	12 pesos	El demandado la ofreció	Toluca	AHAM/Caja 41/ Expediente 28	Virginidad pp. 80-82 Voluntad pp. 140-142
1741	Juana Nieto española	Andres Urbina sin calidad	SI	SI	SI	NO	20 pesos	El demandado la ofreció	Toluca	AHAM/Caja 57/ Expediente 8	Virginidad pp. 90-92 Voluntad pp. 133-135
1743	Gertrudis Theresa morisca libre	Hipólito de Cuenca castizo	SI	SI	SI	No lo supo decir	Sin cantidad	El demandado la ofreció	Toluca	AHAM/Caja 60/ Expediente 20	Virginidad p 86 Voluntad pp. 135-140
1744	Andrea Escudero española	Marcelo Cortez indio	SI	SI	SI	SI	El ofreció 30 p. Ella pidió 50 p.	El demandado la ofreció	Ciudad de México	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 6165/ Expediente 048	Calidad pp. 101-109; 129
1745	Francisca Jasinta castiza	Antonio Rubio sin calidad	NO	SI	SI	SI	Sin cantidad	El demandado la ofreció	Toluca	AHAM/Caja 62/ Expediente 41	Virginidad pp. 79-80
1747	María Dolores española	Joseph Antonio de Villegas sin calidad	SI	SI	SI	SI	Matrimonio	Ambos aceptaron casarse	Toluca	AHAM/Caja 80/ Expediente 41	Introducción p 1 Llegar a ser juez p 70 Calidad pp. 123-125 Voluntad pp. 148-149
1750	María Francisca mestiza	Domingo Ortiz mestizo	SI	No lo declaró	No lo declaró	SI	Matrimonio	Es él quien solicita cumplir el matrimonio	Ciudad de México	AGN/Indiferente Virreinal /Caja 5315/ Expediente 024	Voluntad pp. 156-159
1751	Bernabela de Samora mestiza	Francisco de Rivas castizo	No lo declaró	No lo declaró	No lo declaró	No lo declaró	Matrimonio	Sin dote	Ciudad de México	AHAM/Caja 5729/ Expediente 038	Voluntad pp. 169-173
1757	María de Loreto Linares morisca	Nicolas Ynojosa español	NO	SI	No lo declaró	NO	Sin dote	Sin dote	Ciudad de México	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 1333/ Expediente 10	Calidad pp. 110-112; 128-129 Voluntad pp. 149-152
1759	Ana María Sánchez española	Juanchin Gonzales sin calidad	NO	SI	SI	NO	Sin dote	Sin dote	Toluca	AHAM/Caja 82/ Expediente 12	Virginidad pp. 82-88
1773	Juana María mestiza	Joseph Peres mestizo	No lo declaró	SI	SI	NO	3 pesos	El juez	Toluca	AHAM/Caja 111/ Expediente 29	Calidad pp. 119-120; 122; 129 Voluntad pp. 142-146
1774	María Ylaria Cordero sin calidad	Juan sin calidad	NO	SI	No lo declaró	NO	12 pesos	El demandado la ofreció	Toluca	AHAM/Juzgado Eclesiástico Toluca /Caja 113 /Expediente 4	Comprometidas p 60 Virginidad pp. 92-93
1775	Anna María Valdez esclava	Ramón Granados castizo	NO	SI	No lo declaró	NO	Sin dote	Sin dote	Ciudad de México	AGN/Instituciones Coloniales/ Matrimonios/ 33966/ Vol. 72/ Expediente 50	Calidad pp. 116-119; 129-130
1776	Andrea Gertrudis mestiza	José Imperial mestizo	NO	SI	SI	NO	Sin dote	Sin dote	Ciudad de México	AGN/Indiferente Virreinal/Caja 2580/ Expediente 4	Voluntad pp. 159-162
1778	María Luiza Rodríguez sin calidad	Joseph Gamero español	SI	No lo declaró	No lo declaró	No lo declaró	No se menciona	Sin dote	Toluca	AHAM/Caja 117/ Expediente 4	Voluntad pp. 146-147
1783	Carpia Lequona sin calidad	Ignacio Francisco Espinoza sin calidad	SI	No lo declaró	No lo declaró	SI	25 pesos	El juez	Ciudad de México	AGN/Indiferente Virreinal /Caja 5694/ Expediente 106	Voluntad pp. 162-163
1785	Lorenza Gabidia castiza	Rafael Peña español	NO	NO	SI	SI	Sin cantidad	El juez	Ciudad de México	AGN/Caja 4881/ Expediente 059	Introducción p 5 Voluntad pp. 164-169
1788	María de la Lus Riso española	Ignacio Telles español	NO	SI	SI	NO	25 pesos	El demandado la ofreció	Real Cárcel de Corte	AGN/Indiferente Virreinal /Caja 2872/ Expediente 009	Calidad pp. 112-116; 129

Esta tabla fue elaborada con base en los veinte documentos presentados en este trabajo. Al igual que en la tabla de la página 127, la categoría “Dio promesa” se refiere a si el hombre admitió haber ofrecido matrimonio, la de “Recibió promesa” alude a si la mujer argumentó haber sido virgen antes de la o las relaciones sexuales que se evidenciaron en la demanda. El término deudor concierne a si el hombre aceptó que la mujer era virgen antes de o de los encuentros sexuales que sostuvo con ella. Por último, la categoría de Juzgado aquí incluida tomó únicamente en cuenta el lugar donde se dio la resolución final del caso.

VI Bibliografía

Abad Arenas, Encarnación, *La ruptura de la promesa de matrimonio*, Tesis de Doctorado, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Derecho, 2014, 599 p. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Derecho-Eabad/Documento.pdf> (Consultado: 3 de enero de 2016).

Aguirre Salvador, Rodolfo, “Los graduados y la distribución de cargos eclesiásticos durante el arzobispado de Rubio y Salinas, 1749-1765” en *Permanencia y cambio I. Universidades hispánicas 1551-2001*, Vol. I, Enrique González González y Leticia Pérez Puente coords., México, Centro de Estudios sobre la Universidad-Facultad de Derecho-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 1094 p., pp. 335-358.

Aguirre Salvador, Rodolfo, “El establecimiento de los jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII” en *Historia Crítica*, N° 36, Trimestral, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008, pp. 14-35. <https://biblat.unam.mx/hevila/HistoriaCriticaBogota/2008/no36/2.pdf> (Consultado: 27 de agosto de 2019).

Aguirre Salvador, Rodolfo *et. al.* *La Iglesia en el México colonial*, Antonio Rubial García, coord., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Ediciones de Educación y Cultura, 2013, 606 p.

Albani, Benedetta, “El matrimonio entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos XVI-XVII)” en *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio coords., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, 235 p., pp. 167-184. <https://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/183.pdf> (Consultado: 23 de marzo de 2020).

Alcántara Bojorge, Dante A., “Los bachilleres en teología de la Universidad colonial (1553-1738). Un acercamiento cuantitativo” en *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, Enrique González y González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez coords., México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, 453 p., pp. 55-85.

Alonso, María Luz, “El consentimiento para el matrimonio de los miembros de la Familia Real (Sobre la vigencia de la Pragmática de Carlos III de 1776)” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, N° 4, Anual, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp. 61-89. <https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/CUHD9797110061A/20433> (Consultado: 29 de abril de 2020).

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI Editores, 1988, 382 p.

Atondo Rodríguez, Ana María, “De la práctica a la perversión del discurso: la fornicación” en *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega ed., México, Grijalbo, 1985, 290 p., pp. 129-163.

Barahona, Renato, *Sex crimes, honour, and the law in early modern Spain: Vizcaya, 1528-1735*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 274 p.

Baroin, Agathe, “Le couple en droit au Haut Moyen Âge: autour de l' *affectio maritalis* et des relations patrimoniales” en *Médiévales*, N° 65, Semestral, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2013, pp. 93-107. <https://www.jstor.org/stable/43027605> (Consultado: 3 de octubre de 2020).

Betancourt Serna, Fernando, *Derecho Romano Clásico*, 3ª ed., Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, 668 p. (Manuales Universitarios N° 33).

Brundage, James A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 669 p.

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Editorial Alianza, 1991, 445 p.

Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006, 169 p.

Burke, Peter y M.L. Ferrandis Garrayo, “Algunas reflexiones sobre la circularidad cultural” en *Historia Social*, N° 60, Cuatrimestral, Valencia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008, pp. 139-144. <http://www.jstor.org/stable/40657997> (Consultado: 7 de abril de 2020).

Castañeda, Carmen, “La formación de la pareja y el matrimonio” en *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1991, 399 p., pp. 73-90.

Castañeda, Carmen, “Los graduados en la Real Universidad de Guadalajara y el Cabildo Eclesiástico de Guadalajara” en *Las fuentes*

eclesiásticas para la historia social de México, Brian F. Connaughton y Andrés Lira González coords., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Mora, 1996, 420 p., pp. 293-320.

Castro Santa-Anna, José Manuel de, *Diario de sucesos notables*, Tomo IV, México, Imprenta de Juan R. Navarro, Calle de Chiquis Número 6, 1854, 260 p.

Castro Santa-Anna, José Manuel de, *Diario de sucesos notables*, Tomo V, México, Imprenta de Juan R. Navarro, Calle de Chiquis Número 6, 1854, 269 p.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *Novelas ejemplares*, Tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, 269 p. (Nuestros clásicos, 24).

“Concilio III Provincial mexicano celebraron en México el año 1585. Aprobación del Concilio confirmación del sínodo provincial de México Sixto V, papa para futura memoria” en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez coord., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 359 p.

Covarrubias, Sebastián de *Tesoro de la lengua Castellana*, 2ª ed., Castalia, Madrid, 1995, 1050 p.

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo I, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro Impressór de la Real Académia Española, 1726, 723 p.

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro Impressór de la Real Académia Española, 1729, 714 p.

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia

Española, Tomo III, Madrid, Imprenta de la Real Académi­a Española: Por la Viuda de Francisco del Hierro, 1732, 816 p.

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo V, Madrid, Imprenta de la Real Académi­a Española: Por los Herederos de Francisco del Hierro, 1737, 656 p.

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro señor. Don Phelipe V. (Que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo VI, Madrid, Imprenta de la Real Académi­a Española: Por los Herederos de Francisco de el Hierro, 1739, 578 p.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847, 440 p.

Giménez Tejero, María, “Una aproximación al cuerpo femenino a través de la medicina medieval” en *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas*, Nº 1, Anual, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 45-60. <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/filanderas/issue/view/145> (Consultado: 9 de julio de 2020).

Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, 492 p.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históric­os, 1987, 323 p.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “Las virtudes de la mujer en la Nueva España” en *Revista de la Universidad de México*, Nº 511, Mensual, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 3-6.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históric­os, 1998, 316 p.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “Familia y convivencia en la Ciudad de México a fines del siglo XVIII” en *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y*

conflictos, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2001, 323 p., pp. 163-178.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Educación familia y vida cotidiana en el México virreinal*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2013, 168 p.

González González, Enrique, “La universidad: estudiantes y doctores” en *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, Tomo II, Antonio Rubial coord., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 611 p., pp. 261-305. (Sección de obras de historia).

González González, María de la Luz, “La mujer en el México colonial” en *Condición jurídica, política y social de la mujer en México*, Sara Bialostosky coord., México, Editorial Porrúa-Facultad de Derecho-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 200 p., pp. 15-30.

Guerreau Jalabert, Anita, “El sistema de parentesco medieval sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio” en *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*, Reyna Pastor de Togneri comp., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, 465 p., pp. 85-106. (Biblioteca de Historia).

Kamen, Henry, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1998, 451 p.

Las siete partidas del rey Don Alfonso El Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, Tomo III, Madrid, Ediciones Atlas, 1972, 795 p.

Lavrin, Asunción, “Introducción: El escenario, los actores y el problema” en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Asunción Lavrin coord., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991, 376 p., pp. 13-52.

Lavrin, Asunción, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia” en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Asunción Lavrin coord., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991, 376 p., pp. 55-104.

Lavrin, Asunción, “La sexualidad y las normas de la moral sexual” en *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, Tomo II, Antonio Rubial coord., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 611 p., pp. 489-517. (Sección de obras de historia).

León, Fray Luis de, *La perfecta casada*, Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1898, 252 p.

León, Fray Luis de, “Cualidades de una buena esposa, La perfecta casada” en *La educación de la mujer en la Nueva España*, Antología preparada por Pilar Gonzalbo, México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, 1985, 155 p., pp. 39-51. (Biblioteca Pedagógica).

Lorenzo Monterrubio, Carmen, “Transgresiones al honor: doncellas y dotes en Pachuca, siglo XVII” en *Arte y sociedad en Nueva España*, Arturo Vergara coord., Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013, 246 p., pp. 11-38.

Macías Domínguez, Alonso Manuel, *El matrimonio, espacio de conflictos: incumplimiento de palabra, divorcio y nulidad en la archidiócesis hispalense durante el siglo XVIII*, Tesis de Doctorado Iberoamericano en Historia Comparada, Huelva, Universidad de Huelva-Facultad de Humanidades, 2014, 1071 p.
http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/9942/El_matrimonio.pdf?sequence=2 (Consultado: 17 de agosto de 2015).

Matthews-Grieco, Sara F. “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen” en *Historia del cuerpo*, Vol. I *Del renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, 2005, 587 p., pp. 167-227.

Mayer, Alicia, “La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales, religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación” en *La Iglesia y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez coord., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 414 p., pp. 11-52.

Mcalister, L. N, “Social structure and social change in New Spain” en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 43, N° 3, Trimestral, Durham, Duke University Press, 1963, pp. 349-370. www.jstor.org/stable/2510070 (Consultado: 8 de marzo de 2017).

McCaa, Robert, “Calidad, clase, and marriage in Colonial Mexico: The case of Parral, 1788-90” en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 64, N° 3, Trimestral, Durham, Duke University Press, 1984, pp. 477-501. www.jstor.org/stable/2514936 (Consultado: 20 de febrero de 2017).

Montero Cartelle, Enrique y María Cruz Herrero Ingelmo, “La renovación de novias’ en *La Celestina* y otros autores” en *Revista Celestinesca*, N ° 36, Anual, Valencia, Universidad de Valencia, 2012, pp. 179-208. http://parnaseo.uv.es/Celestinesca/Celestinesca36/07_Monterno_Enrique.pdf (Consultado: 4 de enero de 2017).

Montoya Gómez, María Victoria, “La promesa de matrimonio y las representaciones de género en la Ciudad de México y sus alrededores a finales del siglo XVIII” en *Revista Latinoamericana de estudios de familia*, Vol. 2, Anual, Manizales, Universidad de Caldas, 2010, pp. 155-175. http://190.15.17.25/revlatinofamilia/downloads/Rlef2_8.pdf (Consultado: 6 de septiembre de 2015).

Montoya Gómez, María Victoria, *Amancebamientos y concubinatos. El discurso normativo y las representaciones de lo femenino y lo masculino. La Ciudad de México y sus alrededores, 1777-1805*, Tesis de Maestría en Estudios de Género, Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos-Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, 2006, 126 p. https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/2z10wq40w?f%5Bsubject_sim%5D%5B%5D=Concubinatos&locale=es (Consultado: 6 de septiembre de 2015).

Morant, Isabel, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones” en *Historia de las mujeres en España y América latina*, 2ª ed., Vol. II, Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó coords., Madrid, Cátedra, 2006, 823 p., pp. 27-61. (Col. Historia/Serie menor).

Morant, Isabel y Monica Bolufer, “Mujeres y hombres en el matrimonio. Deseos, sentimientos y conflictos” en *Historia de las mujeres en España y América latina*. 2ª ed., Vol. II, Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó coords., Madrid, Cátedra, 2006, 823 p., pp. 133-162. (Col. Historia/Serie menor).

Muñoz Catalán, Elisa, *Las uniones extramatrimoniales ante la falta de conubium: fundamento jurídico de los impedimentos matrimoniales en la Roma clásica*, Tesis de Doctorado en Derecho, Huelva, Universidad de Huelva-Facultad de Derecho, 2013, 848 p. [http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/6457/Las_unione s_extramatrmoniales.pdf?sequence=2](http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/6457/Las_union_ s_extramatrmoniales.pdf?sequence=2) (Consultado: 18 de noviembre de 2015).

Muñoz Catalán, Elisa, “Crisis en las promesas de matrimonio: del vínculo jurídico de los esponsales romanos a la carta de arras desde la España altomedieval” en *Ius Fugit. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos de la Corona de Aragón*, N° 17, Anual, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 2014, pp. 351-366. http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/10411/Crisis_en_ las_promesas_de_matrimonio.pdf?sequence=2 (Consultado: 18 de noviembre de 2015).

Núñez Paz, María Isabel, *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988, 205 p.

Ortega Carrillo de Albornoz, Antonio, *Terminología, definiciones y ritos de las nupcias romanas. La trascendencia de su simbología en el matrimonio moderno*, Madrid, Dykinson, 2006, 128 p.

Ortega y Noriega, Sergio ed. *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1985, 290 p.

Ortega y Noriega, Sergio ed. *El placer de pecar y el afán de normar: ideologías y comportamientos familiares y sexuales en el México Colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, 378 p.

Ortega y Noriega, Sergio ed. *Del dicho al hecho transgresiones y pautas culturales en Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, 147 p.

Otis-Cour, Leah, *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 217 p.

Pascua, María José de la, “Las relaciones familiares. Historias de amor y conflicto” en *Historia de las mujeres en España y América latina*, 2ª ed., Vol. II, Margarita Ortega, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó coords., Madrid, Cátedra, 2006, 823 p., pp. 287-315. (Col. Historia/Serie menor).

Pastor Llana, María Alba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2004, 303 p.

Pescador, Juan Javier, “La familia Fagoaga y los matrimonios en la Ciudad de México en el siglo XVIII” en *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1991, 399 p., pp. 203-226.

Pizzigoni, Caterina, *Between Resistance and Assimilation: Rural Nahuatl Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Londres, King's College London, 2002, 303 p. <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/2925760/DX221329.pdf> (Consultado: 10 de octubre de 2020).

Pizzigoni, Caterina, “Como frágil y miserable: las mujeres nahuas en el valle de Toluca” en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, Tomo III, Pilar Gonzalbo coord., México, Colegio

de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 592 p., pp. 501-529. (Sección de obras de historia).

Reynolds, Philip L., *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 1051 p. (Law and Christianity).

Rójas, Fernando de, *La celestina tragicomedia de Calisto y Melibea*, estudio crítico de Marcelino Menéndez y Pelayo, 1899, Madrid, 667 p.

Roselló Soberón, Estela, *Así en la tierra como en el cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, Tesis de Doctorado en Historia, México, Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2005, 350 p. https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/qr46r104k?f%5Bcenter_sim%5D%5B%5D=Centro+de+Estudios+Hist%C3%B3ricos&locale=es&per_page=100&sort=title_sim+asc&view=masonry (Consultado: 9 de abril de 2018).

Roselló Soberón, Estela, “Las dulces tentaciones y las amarguras de la culpa: fantasías marianas de un desdichado pecador” en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, Pilar Gonzalbo y Verónica Zárate coords., México, Colegio de México-Centro de Estudios Históricos-Instituto Mora, 2007, 315 p., pp. 41-55.

Sanchiz, Javier, “La nobleza y sus vínculos familiares” en *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, Tomo II, Antonio Rubial coord., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, 611 p., pp. 335-369. (Sección de obras de historia).

Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial, 1991, 296 p. (Los noventa).

Taylor, Scott K., *Honor and Violence in Golden Age Spain*, New Haven, Yale University Press, 2008, 307 p. <https://www.perlego.com/book/1089367/honor-and-violence-in-golden-age-spain> (Consultado: 10 de agosto de 2020).

Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Vol. I, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación, México, 1999, 394 p.

Thomasset, Claude, “La naturaleza de la mujer” en *Historia de las mujeres. La Edad Media*, Tomo II, Georges Duby y Michelle Perrot dirs., Madrid, Taurus, 648 p., pp. 72-194.

Thompson, E. P., *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*, Tomo I, Editorial Laia, 1977, 251 p.

Thompson, E. P., *Miseria de la teoría*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, 302 p.

Torales, Cristina, “La familia Yraeta, Yturbe e Ycaza” en *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, Pilar Gonzalbo coord., México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1991, 399 p., pp.181-202.

Traslosheros, Jorge, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España: materia, método y razones*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Editorial Porrúa, México, 2014, 201 p.

Twinam, Ann, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial” en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Asunción Lavrin coord., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1991, 376p., pp. 127-171. (Los noventa).

Vives, Juan Luis, “Instrucción de la mujer cristiana” en *La educación de la mujer en la Nueva España*, Antología preparada por Pilar Gonzalbo, México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, 1985, 155 p., pp. 29-37, (Biblioteca Pedagógica).

Vives, Juan Luis, *Los deberes del marido*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1995, 235 p.

Wobeser, Gisela von, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, 285 p.