

Sexualidad y Poder

Tensiones y tentaciones desde diferentes tiempos y perspectivas históricas.

Ángel Christian Luna Alfaro y José Luís Montero Badillo
(Editores)

© **Sexualidad y Poder. *Tensiones y tentaciones desde diferentes tiempos y perspectivas históricas.*** Primera Edición.

Angel Christian Luna Alfaro y José Luís Montero Badillo (Editores).

Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso. Universidad de Málaga, España. Grupo eumed.net. pp. 203.

México. Año: 2010.

Si mis plegarias, no fueran a la virgen...si no a tí.
Quisiera ser alcohol, Caifanes.

And when the broken hearted people
Living in the world agree,
There will be an answer, let it be.
For though they may be parted there is
Still a chance that they will see
There will be an answer, let it be.
Let it be, let it be. Yeah
There will be an answer, let it be.
Let it be, The Beatles.

Mi pueblo perece por falta de conocimiento.
Oseas 4:6

Índice

Título	Número de Página
Índice.....	3
Presentación.....	5
<i>“La apariencia del poder.” Representaciones protocolarias de la alta sociedad mexicana en las revistas.</i>	
María del Refugio Garrido Vergara.....	8
<i>La sensación de ser y pertenecer: prácticas sexuales en la provincia novohispana de Veracruz en el siglo XVIII.</i>	
Ángel Vargas Pacheco.....	23
<i>Erotismo y sexualidad: breve exploración al problema existencial</i>	
Diana Cecilia Bohórquez Corona.....	46
<i>Fuentes de estudio para la comprensión de las identidades de mujeres evangélicas en una comunidad de la sierra sur de Oaxaca</i>	
Ángel Christian Luna Alfaro.....	68
<i>Juegos de seducción y poder en la mujer casada (casos de adulterio en Portuguesa, Venezuela 1877-1880)</i>	
Emad Aboasi El Nimer.....	84
<i>Entre el deber y el placer: historia de tratos ilícitos en la Residencia</i>	
Adriana Mabel Porta.....	101
<i>Sexualidad y conversión religiosa. Los discursos de sodomía en el proceso de evangelización de los nahuas, siglo XVI.</i>	
Óscar González G.....	130

Do Poema Medieval Anônimo

“Da Donzela que Vai à Guerra” aos Cordéis

Nordestinos: um Estudo da Donzela Guerreira

Edilene Ribeiro Batista.....153

Ultraje da mulher no pensamento medieval: referencias obrigatórias

Pedro Carlos Louzada Fonseca.....167

Tentación y poder en un sistema religioso New Age

José Luis Montero Badillo.....178

Presentación

Entre los días 19 y 24 de julio de 2009, en México, Distrito Federal, se llevó a cabo el **53 Congreso Internacional de Americanistas**, con el tema central: “Los Pueblos Americanos Cambios y Continuidades: La Construcción de lo Propio en un Mundo Globalizado”. En el mismo se presentan diversos eventos y mesas de discusión con temáticas ya clásicas y también novedosas, donde se privilegia los estudios de corte científico social, así como el análisis de las culturas radicadas en las “Américas”. Colegas y un servidor participamos en una mesa coordinada por **Pedro Carlos Louzada Fonseca** y **José Luis Montero Badillo** titulada: *Sexualidad y poder: tensiones y tentaciones desde diferentes tiempos y perspectivas históricas*. En este ejercicio académico, pudimos reunir especialistas que abordan los asuntos referentes al estudio de la sexualidad humana, la religión, esencialmente católica, en medio de las relaciones y formas de ejercer el “poder” en el campo social, desde una perspectiva histórica, así como antropológica, literaria, entre otras.

El papel que la sexualidad y su relación con el poder ha jugado en diferentes épocas y contextos, se ha convertido en uno de los más interesantes temas de investigación para las Ciencias Sociales. El punto de partida para abordar el tema en este simposio y por ende, del libro, es desde la perspectiva de las diferentes denominaciones religiosas y haciendo uso de herramientas metodológicas interdisciplinarias que brindan la historia, la etnohistoria, la antropología, la sociología y la psicología. Es decir, cómo viven las personas su sexualidad y qué tipo de relaciones de poder establecen en diferentes épocas, contextos y según sus respectivas creencias religiosas.

La sexualidad, desde una mirada amplia, como el resultado de la interacción de factores socioeconómicos, culturales, éticos, morales, religiosos, psicológicos e incluso biológicos, que se expresa a través de pensamientos, creencias, actitudes, prácticas, roles y relaciones, es asumida de diferentes maneras por los individuos, según la construcción social y cultural de la realidad de cada tiempo y espacio. Y

no sólo se trata de las maneras que se establecen en algunos ámbitos como el intelectual, el moral o incluso el legal, sino de aquellas que se conjugan, se transforman y se viven en las historias cotidianas.

Y el poder entendido no como uno, de un solo tipo, sino más bien desde la multiplicidad de tipos que se ejercen en la esfera social. El poder como la capacidad de producir cambio o permanencia. El poder como forma de control. El poder desde las múltiples relaciones de autoridad que se dan en distintos niveles.

Por lo tanto, este libro se trata de echarle un vistazo a algunos análisis que se han realizado a partir de las tensas relaciones entre sexualidad y/o poder, según las diferentes denominaciones religiosas de cada caso específico, algunos de éstos ubicados en el pasado y otros más en el presente.

En cuanto a tópicos se refiere, el simposium procuró tocar temas donde figuran la historia de mujeres en Buenos Aires, Argentina del siglo XVIII (Adriana Porta), los procesos de cooptación de grupos religiosos provenientes de la New Age (José Montero), o los elementos que conforman la identidad de algunas mujeres evangélicas en poblados del sureste mexicano (Ángel Luna), los juegos de seducción a los que recurrían las mujeres de la Venezuela del siglo XIX (Emad Aboasi El Nimer), un esbozo de la construcción de la vida sexual en la época colonial de Veracruz, México (Ángel Vargas), los poemas como fuentes de estudio para entender la noción de erotismo, así como de mujer guerrera a través de la historia (Diana Bohórquez y Edilene Ribeiro), así como en análisis simbólico de las imágenes en revistas de “sociales” en México para descubrir el complejo laberinto de las relaciones de poder (María Garrido), análisis sobre el discurso religioso de la sodomía en el Virreinato de la Nueva España del siglo XVI (Óscar González) y el significado de textos y autores antifeministas medievales del siglo XII al XIV (Pedro Carlos Louzada).

El resultado de esta experiencia fue rico, tanto en convivencia se refiere, así como en la compilación de documentos originales y resultado de investigaciones

surgidas en los procesos de estudio de licenciatura y posgrado, así como de pesquisas provenientes de diversas instituciones de educación e investigación a nivel superior, tanto de Venezuela (Universidad de Zulia; Universidad de los Andes), Brasil (Universidad Federal de Tocantís; Universidad Federal de Goiás), Italia (Università Degli Studi di Messina) y México (Universidad Nacional Autónoma de México; Escuela Nacional de Antropología e Historia). El trabajo de los colegas provenientes de Brasil, se incluyó en su idioma oficial, siendo de importancia para nosotros, la preservación de las ideas y palabras originales de su tiempo y lugar, esto, al igual que los textos escritos en lengua castellana, también aspiran ser un vestigio histórico de su/nuestra huella por el tiempo.

Lo que aquí presentamos es una edición de las ponencias discutidas durante el evento ya citado, el orden en que se presentan las mismas, responde a la secuencia original que figura en el programa del simposium ya expuesto. Perseguimos con esta publicación, la difusión y diálogo constructivo de nuestros trabajos, esperando enriquecer nuestras pesquisas así como nuestro ejercicio docente.

Agradecemos a los miembros de *eumed.net* el permitirnos la publicación de este documento, siendo de importancia señalar que la responsabilidad del contenido y la edición del presente e/book, es de las y los autores que figuramos en el mismo.

Esperamos poder aportar un poco más al mundo del conocimiento científico social de las Américas. Muchas Gracias...

Ángel Luna Alfaro y José Montero Badillo
El ciber/espacio, 2010

La apariencia del poder. Representaciones protocolarias de la alta sociedad mexicana en las revistas

María del Refugio Garrido Vergara¹

Introducción

En la actualidad y desde hace más de un siglo, la élite mexicana ha recurrido a las revistas de sociales para presentar los eventos más importantes en sus vidas como son las uniones matrimoniales, bautizos, quince años, despedidas de solteros, cumpleaños, eventos de caridad, entre muchos otros. Todos estos reportajes siempre acompañados de fotografías y una gran reseña de lo ocurrido en cada evento.

En el presente trabajo se pretende abordar ¿Con qué intención la élite mexicana busca hacer públicos sus eventos? ¿Por qué hacerlo en una revista de sociales?, y para responder a dichas interrogantes necesitamos esclarecer los siguientes planteamientos ¿Cuál es la estructura de una revista de sociales? ¿Cuáles son los eventos protocolarios más recurrentes en las revistas de sociales? ¿Qué significa para esas familias de la élite mexicana hacer públicos los acontecimientos que suelen ser privados? Y ¿Por qué hacerlo en una revista de sociales?

¹ Maestra en Historia y Etnohistoria, especialista en estudios de género utilizando revistas femeninas como documento histórico, actualmente trabaja para la Secretaría de Educación Pública como docente frente a grupo. maria_garrido_6@yahoo.com.mx

Para responder a éstas interrogantes voy a utilizar la imagen de las revistas de sociales Club y R.S.V.P. como un documento histórico, tomando en cuenta que la imagen como documento histórico ha sido estudiada por diversos autores dentro de los que destacan Peter Burke, que dice que al igual que los textos o los testimonios orales, las imágenes son una forma importante de documento histórico. Reflejan un testimonio ocular². A él se suma la postura de Joan Foncuberta quien señala que la imagen nunca es un documento veraz³. Él mismo plantea, también, que en relación con la publicidad occidental se trata de “información” más “persuasión”. Para este autor, las imágenes no pueden ser un documento histórico si se consideran como “espejo de la realidad”, sabiendo que la mayoría de éstas fueron creadas con una intención de persuasión y, por lo mismo, sólo pueden darnos algunos indicios, detalles que aparecen en la imagen y que pueden ayudar a la comprensión de un período determinado.

Esta postura es en la que se basa la presente investigación, dándole a la imagen contenida en las revistas de sociales el valor de fuente de datos a interpretar para así, reconstruir la intencionalidad de las élites mexicanas al hacer públicos sus eventos sociales y aparecer en esas revistas, considerando las dos posturas, por un lado la de Foncuberta, tomando en cuenta que una imagen no es veraz, pero que ésta puede arrojar indicios sobre las representaciones que se tenían de aquello que se pretende estudiar y, por otro lado, la postura de Burke, que nos ayuda a confiar en los datos icónicos que arrojan las imágenes, pues éstos hablan de lo ocurrido en el período en el que fueron hechas.

² Peter Burke, Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico, Editorial Crítica, Barcelona, 2001.

³ Joan Foncuberta, El beso de Judas. Fotografía y verdad, Editorial Gustavo Gili, España, 2004.

La revista de sociales

La revista de sociales en México, aparecen a finales del siglo XIX, con la intención de imitar a las publicaciones europeas en donde en las revistas para señoritas aparecía una sección dedicada para comentar los eventos importantes de las familias más reconocidas dentro de la clase social alta.

Posteriormente revistas como La Familia publicada desde 1930 hasta 1969 contenía una sección para exponer los eventos antes mencionados, los cuales también iban ilustrados de fotografías y un detallado recuento de lo ocurrido, con la finalidad de darlos a conocer a los demás lectores, quienes en su gran mayoría eran personas que coincidían en ese círculo social. Años después estas notas comenzaron a aparecer en la sección de sociales de los periódicos de circulación nacional, aunque siempre a cambio de un pago por la publicación de dichos eventos, también otras revistas como Claudia cubrían reportajes de fiestas o diferentes eventos de la élite mexicana tanto de la ciudad de México, como de Guadalajara y Monterrey, las revistas de ese número eran compradas por los anfitriones de dichos eventos para regalarlas a sus invitados, por tal motivo la revista no cobraba por cubrir la nota, pues al contrario, ellos sabían que el número sería agotado.

Siguiendo ese panorama, desde hace aproximadamente cuatro años, los periódicos Excelsior y Reforma, han tenido como suplementos revistas de sociales, las cuales se entregan junto con el periódico los días viernes. Ambas revistas se caracterizan por mostrar, los eventos más importantes a los que asistieron o fueron protagónicos los principales representantes de la élite mexicana actual durante esa semana. Los eventos ahí presentados no pagan por aparecer, pero es bien sabido que no cualquiera puede aparecer en dicha revista, pues se necesita formar parte de esa élite empresarial o política que actualmente vive en el país. Un acontecimiento curioso que refleja la situación anterior, fue el ocurrido hace aproximadamente un año en donde uno de los miembros del consejo editorial, solicitó aparecer en la revista, pues su hija cumpliría quince años y deseaba publicarlo, los editores le comentaron que eso era muy complicado, que mejor le ofrecían aparecer en la sección de sociales del mismo periódico, pero el comentario que su deseo era aparecer en la revista R.S.V.P., que de no ser así que ventajas tendría al ser parte del consejo editorial, y que si no aparecía mejor se retiraba, al final accedieron a publicar su evento, pero la publicación de éste, sólo fue de una página en donde aparecían sólo las fotografías de la fiesta y sólo llevaba escrito el nombre de la quinceañera sin sus apellidos con un felices quince años, y en la esquina superior derecha aparecía el anuncio de: publireportajes (artículo pagado).

Figura 1

Portada revista Club,
Reforma.
Colección Particular



Figura 2

Portada revista R.S.V.P., Excelsior.
Colección particular



Otro detalle importante para analizar sobre el grupo de personas que aparecen en las publicaciones, es el lugar en donde ellas viven, pues la mayoría se concentra en las principales ciudades del país como son la Ciudad de México y la Ciudad de Monterrey.

Las revistas constan de aproximadamente cien páginas a color, distribuidas en tres partes principales: eventos sociales (fiestas, bodas, bautizos, presentaciones de libros, cócteles, etc), Publireportajes (Que pueden ser la premiación de alguna universidad, o la apertura de algún restaurante, pero con la diferencia que el producto paga para aparecer en la revista) y publicidad, todas las secciones van acompañadas por una gran cantidad de fotografías, pues la imagen juega un papel importante para este grupo social.

Entre ambas revistas existen algunas pequeñas secciones que marca diferencia por ejemplo en la revista Club aparecen una sección dedicada a hablar sobre política pero con tintes de humor, titulada: placeres y negocios escrita por Lourdes Mendoza, en donde narra algunos acontecimientos sociales en donde hubiesen aparecido algún representante político y alguna situación interesante en la que se hubiese visto mezclado.

Por su parte la revista R.S.V.P. tiene una sección Titulada: Los que son y los que están escrita por Zoyla Veritá en donde de manera jocosa comenta quienes asistieron a las reuniones importantes de esa semana y su relación con personajes políticos, y Kitzia dice escrita por Kitzia Nin Poniatowska en donde relata algunos eventos ocurridos durante esa semana y que no se hubiesen publicado, cabe destacar que ambas escritoras, también tiene una columna para el periódico que trabajan.

Para el periódico Reforma la revista Club ha sido un gran éxito por ello ha sacado varias otras revistas que tienen un cargo extra al comprar la suscripción como son: Club Fashión dedicada a la moda actual, Club Vinos y Gourmet, Club Viajes con estilo y también para la Universidad Ibero sale una publicación semanal llamada Club Ibero y Club Tec, para los estudiantes del Tecnológico de Monterrey, ambas no tiene ningún costo para los alumnos al presentar su credencial, pero que si te encuentras en la Ibero o en el Tec. y deseas comprarla

tiene un costo de cinco pesos. El periódico Excelsior sólo maneja la revista R.S.V.P.

Figura 3

Portada de la revista
Club Fashion, Reforma,
Septiembre del 2007



Eventos protocolarios en las revistas de sociales

En la revista de sociales como se había mencionado, una de sus secciones está dedicada a cubrir los eventos protocolarios ocurridos durante la semana anterior a la publicación de la revista, entendiendo por éstos, aquellos en donde es importante seguir los cánones establecidos socialmente, los cuales van a ser un reflejo de las tradiciones de un determinado grupo social, y son principalmente bodas, quince años, despedidas de solteros, obras de caridad y eventos deportivos, todos ellos con características muy similares a las utilizadas a principios del siglo XX, en donde la élite porfirista buscaba parecerse a la europea.

La élite mexicana ha buscado perpetuar su situación tanto económica como política a partir de la construcción de alianzas tanto familiares, como políticas y religiosas, logradas a partir de la convivencia y de buscar puntos en común, como son asistir a una misma iglesia, haber asistido a la misma escuela, ir al mismo deportivo, vacacionar en los mismos lugares, etc. Todas estas actividades con la intención de seguir fomentando los lazos entre ellos y posteriormente entre sus hijos, todo con la finalidad de no dejar perder los nexos ya formados. Por eso uno

de los eventos protocolarios más publicados en las revistas a estudiar es el de las uniones matrimoniales, las cuales deben seguir con los cánones ya establecidos, como son haber pasado por una fiesta para anunciar el compromiso, una despedida de solteros y posteriormente la narración del evento civil y religioso.

Un detalle que es interesante analizar de las uniones matrimoniales es que a simple vista podrían verse de manera similar a épocas anteriores en donde sólo se daban si esta unión representaba una mejoría para ambas familias, por lo que buscaban casar a sus hijos entre sí para así no perder sus intereses en común o negocios. Actualmente se considera que esas situaciones ya no ocurren pero lo cierto es que los grupos de élite siguen tratando de relacionarse entre ellos solamente, al menos que vean que se puede sacar algún tipo de ventaja en una alianza matrimonial, es como se permite la entrada a ese círculo, de otra manera es un asunto complicado. También ocurre que muchos de ellos se conocen desde pequeños pues generalmente coinciden en los mismos lugares y ya no es tan necesario forzar matrimonios, aunque siempre puede haber casos en los que se anteponga el interés económico o político al amor.

Un matrimonio que se dio bajo intereses y presiones económicas fue el matrimonio de Emilio Azcárraga y Sharon Fastlicht, los cuales se conocieron en el 2002, y él estaba casado con Alejandra de la Cima, pero se había endeudado y no tenía dinero para pagar, por lo que al divorciarse, comienza a salir con Sharon, quien es hija de los dueños de una cadena de cines muy importante, y son ellos quienes, al firmar un contrato prematrimonial, acuerdan prestarle la suma de \$750 millones de pesos, para salir de dicha deuda, ellos continúan casados y tienen actualmente dos hijos, quienes seguramente seguirán estrechando lasos entre las familias de la elite mexicana. Otra de las bodas más anunciadas de los últimos dos años fue la de Liliana Sada hija del empresario presidente de grupo Vitro, Federico Sada González con Ernesto Ibarra Henkel, en donde la boda se llevo a cabo en la casa de la familia de ella y asistieron las figuras políticas más destacadas de ese momento como Vicente Fox, quien era el presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, Miguel de la Madrid, ambos expresidentes de México, entre otros políticos, como el secretario de gobernación.

Figura 5

Portada de la revista Club, Reforma,
Despedida de soltera de Liliana Sada
22 de diciembre del 2006



Otro de los eventos protocolarios más destacados en la revista de sociales estudiadas, son las celebraciones de eventos con fines caritativos, por lo general alguna subasta, la presentación de un bazar, la ayuda misionera a diferentes regiones al interior del país organizadas por escuelas particulares con tendencias religiosas como son el Instituto Cumbres, la Universidad Ibero, el colegio Oxford, entre otros, en las coberturas de esos eventos siempre se resalta la participación de los organizadores y los patrocinadores, pero lo que se puede observar de esos eventos son las diferentes alianzas que hacen, pues en la revista Club se puede observar la presencia de la orden católica de Los legionarios de Cristo, pues varias de los eventos en donde son oficiadas misas lo hacen sacerdotes pertenecientes a esa orden, esto deja ver que la élite esta identificada con esa orden religiosa, también tiene que ver como se comentaba anteriormente con el lugar en donde se ubican y pues las iglesias que se encuentran en las Lomas de Chapultepec, el Pedregal, entre otras colonias son pertenecientes a esa orden, claro que también se encuentran algunas pertenecientes a la orden del Opus Dei, pero las familias que se identifican con ellos por lo regular son más discretos y no gustan de aparecer en las revistas de sociales. Es así como en estos eventos llamados de caridad se dejan entre ver cuales son sus nexos religiosos y también se pueden observar sus nexos políticos así como sus inclinaciones, las cuales están a favor de la élite política que esta representada por los antiguos priístas y por su puesto por los que actualmente están en el poder.

Las familias de la élite mexicana

Las familias que actualmente ocupan la élite mexicana es decir la “élite del poder” utilizando el término de C. Wright Mills que definió cómo los círculos políticos, económicos y militares que, como un conjunto intrincado de camarillas que se traslapan e imbrican, toman parte en las decisiones que tienen por lo menos consecuencias nacionales. En la medida que se deciden los acontecimientos nacionales, la élite del poder está constituida por quienes lo deciden⁴ están divididas, por las familias que desde varias generaciones atrás ya contaban con dinero y las nuevas familias pertenecientes a recientes éxitos empresariales, los cuales son considerados como los “nuevos ricos”, estos dos grupos han estado durante los últimos dos sexenios, buscando alianzas, pues la élite del poder anterior, estaba conformada, por familias descendientes de aquellas que fueron poderosas durante el Porfiriato y también sus alianzas políticas eran con los dirigentes del partido político que durante más de setenta años estuvo en el poder en México, el PRI, es por ello, que al ganar en las elecciones del dos mil, el partido del PAN, el cual es representado sobre todo por la mayor parte de empresarios mexicanos y extranjeros con empresas en México, las alianzas de las familias de la vieja élite se vieron no tan favorecidas como aquellas que venían apoyando a esos empresarios, pues muchos de ellos fueron los que conformaron el grupo que financio parte de la campaña de Vicente Fox, conocido como los amigos de Fox, pues sabían que llegando éste a ser presidente de México, muchas puertas se les abrirían, por ese motivo, en la actualidad tanto la vieja élite como la nueva se buscan para generar alianzas que ayude a ambos grupos a mantenerse en el poder en el país, es así como van siendo invitados a todos los eventos importantes aquellos políticos cuyos nombres suenan presidenciables, como lo fue en su momento Juan Camilo Muriño, quien era invitado a muchas reuniones familiares tanto de la vieja élite como de la nueva y actualmente Enrique Peña Nieto.

⁴ Peter H. Smith. Los laberintos del poder. El reclutamiento de las élites políticas en México, 1900-1971. El Colegio de México, México, 1981. Pág. 227.

Hay en México un gran grupo de familias poderosas entre las que destacan la familia de Carlos Slim junto con sus hijos, quienes han buscado relacionarse con la vieja élite para poder obtener un poco de lo que hace años se llamaba “abolengo”, lo curioso es que para la vieja élite ese elemento sigue siendo importante, y eso se dejó ver en el caso de Santiago Creel, quien pertenece a una familia de la vieja élite mexicana, y que cuando reconoció públicamente que había tenido una hija con la actriz Edith González y la reconoció dándole su apellido, las hermanas de éste, comentaron que: “Esa niña, podrá llevar nuestro apellido, pero jamás será una Creel”, dejando ver que para ellas es muy importante conservar las relaciones familiares sólo con aquellas pertenecientes a la vieja élite; otra de las familias poderosas en México son los Salinas Pliego, pues al ser el tercer hombre más rico del país le deja un lugar especial, para las familias de la vieja élite pues también lo ven como nexos para unir lo político con las comunicaciones; también se encuentran la familia Sada quienes son dueños de varias empresas mexicanas importantes como es grupo Vitro, participan en el grupo financiero Serfín, entre otras, ellos han mantenido las relaciones políticas y económicas con las familias de la vieja élite, pero sus hijos se están relacionando con las nuevas generaciones de empresarios, por ello se relacionan con Paulina Díaz Ordaz, los Ocelli, Marion Lanz Duret, entre otros hijos de empresarios que actualmente están generando fuertes economías dentro de sus industrias. También dentro de las familias de la vieja élite podemos encontrar a los nietos de los que fueron los políticos importantes del país hace algunas décadas, como son los Díaz Ordaz, los pertenecientes a la familia Salinas, la familia Lerdo de Tejada, la familia Iturbide, la familia Alemán, la familia Corcuera, por mencionar algunas.

Una de las interrogantes a contestar es ¿Qué significa para estas familias de la élite mexicana hacer públicos sus eventos privados en una revista de sociales? Para contestar a dicha pregunta, fue necesario esclarecer como están conformadas las revistas de sociales investigadas y también hay que agregar, que el periódico del que son suplemento, tiene mucho que ver con su finalidad.

En el caso de la revista Club, esta se comenzó a editar en el 2005, la cual es suplemento del periódico Reforma, fundado en 1993, sus dueños son la familia Junco de la Vega, pertenecientes a la nueva élite y adeptos de la religión católica, partidarios de la orden de los Legionarios de Cristo.

Por su parte, la revista R.S.V.P. es el suplemento del periódico Excelsior, el cual tiene una larga tradición en México, ya que comenzó a editarse el 18 de marzo de 1917 y era considerado una edición de corte tradicional y apegada al poder gubernamental apoyando al presidente en turno, pues el gobierno priísta daba apoyos especiales para este periódico, hasta que las cosas cambiaron con la llegada del gobierno panista, en donde a pesar de sus publicaciones en primera plana comentando su apoyo al nuevo partido, los representantes de éste no fueron recibidos por el entonces presidente Fox, por ello las familias que generalmente aparecen en la revista son pertenecientes a la vieja élite mexicana, pues los dueños del periódico durante muchos años apoyaron y fueron ayudados por ese grupo. En la actualidad los dueños del periódico son la familia Vázquez Raña, también dueños de otras empresas como Hospitales Ángeles, los hoteles Camino Real, Grupo Imagen, entre otras.

Al observar el panorama de los antecedentes de ambas revistas podemos destacar que por lo general las familias de la élite del poder actual en México aparecen en ambas publicaciones, lo que nos deja ver que al haber un cambio de orden político y económico después de las elecciones del 2000, las familias de la vieja élite buscan demostrar con sus eventos, la magnitud de ellos, los invitados que logra recabar así como su importancia política o económica, que todavía pueden ser quienes se encarguen de tomar decisiones importantes para la vida del país y los grupos de la nueva élite buscan hacer un despliegue de los poderes económicos y políticos de los cuales se están nutriendo al realizar varios nexos importantes.

Un ejemplo interesante de dicha situación fue la publicación de la boda de Ninfa Salinas y Bernardo Sepúlveda, ella es la hija mayor de Ricardo Salinas Pliego y de Ninfa Sada Garza y él es hijo del magistrado Bernardo Sepúlveda Amor quien también fuera embajador en el Reino Unido de 1989 a 1993. La boda fue publicada en varias revistas de sociales, entre ellas, la revista R.S,V.P. , en donde se puede observar la magnitud del evento, que fue en el Colegio de las Vizcaínas y a la que asistieron cerca de mil invitados que por supuesto estaba compuesto de la élite del poder actual en México, desde Enrique Peña Nieto, Carlos Slim, Marinela Servitje, Miguel Alemán, entre muchos otros políticos, también aparecieron el expresidentes Miguel de la Madrid y su esposa, así como dueños de otros medios de comunicación, todos los invitados antes citados aparecen en fotografías cubriendo la nota, claro que es importante resaltar que ha Ricardo Salinas le interesa tener a los representantes políticos en buenos términos, así como también a los diferentes empresarios los cuales pagan por la publicidad de sus productos el tiempo al aire de los programas de T.V. Azteca, y también para los empresarios y los políticos es importante estar bien con Salinas Pliego, para que los comentarios vayan bien intencionados, y todos ellos, salen ganando, con ello se cumplen las tres premisas tácitas que hay entre los empresarios y los políticos según Peter H. Smith, las cuales son: 1) hay que mantener bajo control a las grandes masas populares, en particular a los obreros, 2) a menudo los sectores privado y público tienen que actuar en coordinación explícita; y dadas estas

condiciones, 3) los empresarios y los políticos todavía pueden competir por una posición de relativa superioridad.⁵



Figura 6

Nota de la revista R.S.V.P.,
Excelsior, Recuento en imágenes de
la Boda de Ninfa Salinas Sada,
5 de diciembre del 2008.

⁵ Peter H. Smith, Op, cit., p. 249.

Un detalle interesante a analizar de por qué la élite mexicana recurre a las revistas de sociales, es en el caso de la boda de Ninfa Salinas, la boda fue anunciada y presentada en el programa de Ventaneando conducido por Paty Chapoy y haciendo alusión a algunos detalles ocurridos durante la misma, pero la familia Salinas Sada no quedó conforme sólo con aparecer en un programa de televisión cubriendo la nota, buscaron también aparecer en una publicación escrita como fue la revista de sociales, en donde las imágenes pudieran ser guardadas como un recuerdo de ese acontecimiento, este argumento va a servir para poder esclarecer la última interrogante de la presente investigación ¿Por qué en una revista de sociales? A lo que se puede concluir que las élites mexicanas necesitan reforzar su memoria cultural, a partir de un documento escrito, que en este caso es una revista y que a la vez va acompañado de una gran cantidad de imágenes las cuales van acompañando y apoyando la narración de ese acontecimiento, teniendo como objetivo ilustrar y estabilizar una identidad colectiva mediante escenificaciones simbólicas, pues al realizar los eventos protocolarios conforme a lo establecido por ese grupo de personas al cual pertenecen o quieren pertenecer, eso les genera la posibilidad de transmitirlos a las generaciones futuras y así continuar fortaleciendo el grupo reducido de la “élite del poder” en México.

Bibliografía

ASSMAN, JAN, Religión y memoria cultural. Diez estudios. Araucaria, Argentina, 2008.

BERGER, P.L. y LUCKMANN, Th.: La construcción social de la realidad; Amorrortu/editores, Buenos Aires Argentina, 2005.

BORDIEU, PIERRE: La distinción; Editorial Taurus, Madrid, 1990.

CAREAGA, GABRIEL, Mitos y fantasías de la clase media en México; Cuadernos de Joaquín Mortíz; México, 1980.

HOBBSAWM, ERIC, Historia del siglo XX; Editorial Crítica; Barcelona, 2003.

FONCUBERTA, JOAN, El beso de Judas. Fotografía y verdad, Editorial Gustavo Gili, España, 2004.

LOTMAN, YURI M., Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social, Gedisa, España, 1999.

PETER BURKE, Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico, Editorial Crítica, Barcelona, 2001

PETER H. SMITH, Los laberintos del poder. El reclutamiento de las élites políticas en México, 1900-1971. El Colegio de México, México, 1981

WORTMAN, ANA, Imágenes publicitarias/Nuevos burgueses; Edición Prometeo libros; Buenos Aires, 2004.

La sensación de ser y pertenecer: Prácticas sexuales en la provincia novohispana de Veracruz en el siglo XVIII.

Ángel Vargas Pacheco¹

Estudiar la sexualidad como parte de la vida cotidiana de los seres humanos no es nuevo, y constantemente diferentes investigadores, desde varias perspectivas teóricas han hecho diversos aportes a dicho estudio. Un ejemplo claro de ello, son los avances que la historia de las mentalidades comenzó a hacer desde la década de los años sesenta de la centuria anterior.

El objetivo de esta presentación es mostrar los avances y logros obtenidos a lo largo de la investigación que he realizado como proyecto de tesis doctoral. Exponiendo los ejes conductores de dicho trabajo e intentando siempre en la medida de lo posible aportar al campo de las ciencias sociales un poco más de lo ya conocido con respecto al tema que se está estudiando.

Las prácticas sexuales en la provincia de Veracruz, presentarían un panorama de lo que significaba la sexualidad en la época novohispana, pero no solamente desde el discurso dominante (es decir, en este caso, el de la Iglesia Católica) sino desde la propia perspectiva social, dicho de otra forma, se intentaría explicar hasta que punto la sexualidad y la práctica sexual daban un sentido de identidad y pertenencia individual y grupal.

¹ Maestro en Historia y Etnohistoria, estudiante de doctorado en Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México DF. Telefono 045 2281566556 E-mail: avp@live.com.mx

La sexualidad produce sensaciones, emociones, pensamientos, acciones, etc., que definen la vida cotidiana de las personas, es decir, tanto como la política, la economía, la religión, etc., esta forma parte del conjunto que perfila la presencia histórica de una región determinada, de grupos y de personas de manera individual

La inquietud de tratar el tema de la sexualidad surge a partir de determinadas dudas personales sobre la concepción de la mujer en la época novohispana. En ensayos anteriores había tenido la oportunidad de trabajar la relación que tenía todo aquello relacionado con lo demoníaco y la mujer, precisamente en el siglo XVIII; esta visión de la mujer aunada a la presencia del clero católico en delitos de índole sexual, llevaron a la realización de varias preguntas de investigación, surgiendo, las que darían forma a un planteamiento del problema más preciso que se resumirían en dos preguntas: ¿Es posible reconstruir una parte la vida sexual novohispana a través de las denuncias y juicios por el delito de sollicitación? ¿Hay forma de conocer sensaciones, sentimientos y emociones ocasionados por la actividad sexual en la época a estudiar?

El estudio se ha venido realizando en la conocida provincia de Veracruz durante el siglo XVIII, estableciendo este lugar por dos razones de importancia: 1) Veracruz se caracterizaba por ser un lugar de mucho movimiento comercial, siendo el receptor de las nuevas ideas provenientes de Europa y recibiendo a miles de personas tanto del virreinato como extranjeros. 2) De acuerdo a investigaciones anteriores, dicha provincia tuvo como característica principal una iglesia laxa y muy tolerante, ya que no estaba sometida a la estricta vigilancia de un obispo cercano y los sacerdotes realizaban otras actividades no concernientes a su oficio. Por eso destacarían las demandas que por solicitud de favores sexuales se realizarían, y además cabrían las sospechas de las muchas que no se realizaron por esta laxitud en las normas religioso-morales.

La investigación se realizaría dentro del marco temporal del siglo XVIII, ya que es el momento en que se tiene un mayor registro de denuncias de este delito. Así mismo es el tiempo donde ya se tiene, en teoría, un mayor control legislativo sobre la

comisión de este tipo de delitos, y las fuentes son mayormente detalladas para los fines que este trabajo persigue.

No es el delito de sollicitación lo que se pretende estudiar, sino la vida sexual de los novohispanos a través de las acciones de un grupo social sexualmente marginado que representaría una muestra de las sensaciones de una sociedad aparentemente contenida pero en la práctica muy desinhibida.

Pero ¿por qué utilizar los documentos inquisitoriales para construir la vida sexual cotidiana? Podríamos afirmar que es casi imposible o poco científico reconstruir la sexualidad a través de delitos, si bien no aislados y no tan poco frecuentes sí un tanto fuera de la “normalidad” social de la época. Sin embargo, los documentos del Santo Oficio (como demandas o procesos completos) son de las pocas fuentes novohispanas que nos brindan con mayor detalle las acciones realizadas en aquella época.

No se trata de caer en un reduccionismo utilizando solo dichas fuentes (las cuales dichos sea de paso son abundantes en el tema, ya que encontramos diferentes perspectivas de cómo la sociedad absorbía las conceptualizaciones impuestas sobre el amor, el matrimonio y la sexualidad haciéndolas propias y creando identidades a partir de estas) cayendo en uno de los errores que Sánchez Ortega (Sánchez: 1992;6) afirma que los historiadores que se aventuran a tratar el tema de la sexualidad cometen. Y es que esta autora afirma que los documentos inquisitoriales no son las únicas fuentes para construir el tema planteado, y si bien es muy real dicha aseveración, también es real que para el caso concreto de América recurrir al arte o a la literatura es más complicado (mas no imposible) porque al menos en el primero destaca la religiosidad de las obras que no aportan tanto detalle como un documento inquisitorial.

Por otro lado tampoco se pretende hacer un texto morboso cargado de detalles sin sentido histórico, es decir, no se trata de hacer “pornografía científica” como diría la misma Sánchez Ortega. El reto es tamizar todos los documentos e interpretar la concepción corporal y de la sexualidad que tenían tanto hombres como mujeres. Los

cuales, por cierto, a pesar del discurso represivo de la época no son tan diferentes de las “liberadas” sociedades francesas y prusianas del siglo XVIII.

Conforme el avance de este trabajo, es posible notar la importancia que tiene el estudio de la sexualidad como un aspecto de la vida en la historia. Sin embargo, historizar las ideas, los pensamientos, las sensaciones y las emociones, no resulta nada fácil, mas aporta, sin duda alguna, nuevas perspectivas de comprensión profunda de la historia novohispana, a través de un acto, de lo más común, en aquella época (y en cualquier otra por supuesto): la práctica sexual.

Existen ya, muchos estudios sobre la sexualidad en la historia vistos desde diversos ángulos teóricos, sin embargo, hace falta una historia muy concreta sobre las sensaciones de los seres humanos en torno a la expresión de su sexualidad. Y para ello es necesario la construcción y/o adaptación de una metodología que rescate los fundamentos que sostengan el trabajo de investigación. Es por ello que en este trabajo, se utilizan muchos de los preceptos del fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, para muchos, ya obsoleto y para otros, un personaje digno de una nueva revisión de sus ideas.

Para tal efecto, ha sido necesario observar con detalle las propuestas que Freud hace y si pueden ser tomadas como punto de partida para la realización de un trabajo histórico. Por un lado podríamos afirmar que la aplicación de las teorías de Freud se pueden aprovechar en el pasado y presente en tanto que él sostiene que ciertos problemas tiene que ver con la psicología de los pueblos, y que estos problemas hacen necesario el conocimiento de “los orígenes de las instituciones más importantes de nuestra civilización: organización política, moral, religión..etc.”(De Certeau; 1995:80).

A su vez para sostener la anterior afirmación el propio Freud no separa la psicología individual de la colectiva, es decir, considera a estas dos “categorías psicológicas” como un todo que permiten la mejor comprensión de la conducta humana. Comprensión que por supuesto, se complementa con el análisis e interpretación del ser histórico tanto individualmente como inmerso en una sociedad. Y es que

Freud decía que “La actitud del individuo en relación con sus padres, con sus hermanos y hermanas, con la persona amada, con su médico, en resumen, con todas las relaciones que hasta el presente han sido objeto de las investigaciones psicoanalíticas, pueden a justo título ser consideradas como fenómenos sociales.”

El hombre por lo tanto, se construiría a través de su propia historia, y el desarrollo de su vida sería en torno a “la referencia del otro” ya sea este un ser próximo o incluso un antepasado, ya sea la referencia a un individuo o la referencia a un fenómeno social (entendido como las relaciones interpersonales) o bien la referencia a alguna situación colectiva presente o pasada, es decir un hecho histórico.

Por otro lado, muchos investigadores afirmarían, que el psicoanálisis (resultado final de la teoría freudiana) no puede ser utilizado por las ciencias sociales en tanto, que es un recurso de uso individual, y un solo individuo no definiría a un grupo social, es decir, no sería más que un caso aislado.

Sin embargo, retomando la idea de que el hombre no hace más que adoptar ideas y reproducir conductas, bien podríamos abrir un camino hacia la comprensión de una sociedad en su totalidad a través del comportamiento de una significativa muestra de dicha esfera social.

La importancia de conocer “los eventos decisivos” en el hombre es la parte medular para comprender la construcción de “estructuras psíquicas” Estos eventos decisivos se encuentran en el pasado de la persona, tanto en el pasado inmediato, es decir su infancia², como en el origen de los pueblos. Ya que las mismas actitudes constantes de conducta definen “los efectos repetitivos” del hombre presente. El método psicoanalítico cumple su objetivo construyendo historia, rescatando el olvido, haciéndolo presente, y resolviéndolo, a través del estudio del lenguaje y la conducta.

Cabe mencionar que coincidir con algunos preceptos freudianos no significa estar de acuerdo con él en cuanto a sus conclusiones con respecto a sus conclusiones con

respecto a la sexualidad de los pueblos en diferentes épocas. De tal suerte que las teorías de Freud nos ayudan a llegar a una conclusión propia sobre la sexualidad humana sin llegar a afirmaciones tan extremas y sin justificación histórica como por ejemplo al hablar de épocas de gran obsesión sexual, represión sexual, o en resumen, sociedad o individuos neuróticos.

Por otro lado, estudiar las sensibilidades en la historia, representa un riesgo en el cual es muy fácil caer. Indudablemente es muy complicado tratar con sentimientos y emociones en un momento pasado, ya que concebir estos, a partir de su espacio y tiempo es complejo en tanto que no se tiene la certeza de no estar mezclando los preceptos presentes a los de aquella época. Por eso estudiar sentimientos como el amor, el placer o el deseo, son un verdadero reto para el investigador. ¿Cómo reconstruir este tipo de conceptos y las acciones alrededor de ellos? ¿Cuáles son los elementos que el historiador necesita para lograrlo?

No es reciente el hecho, de retomar las sensibilidades como parte esencial de la formación del hombre, es decir de la creación de su identidad social y sus creencias de vida. Y estos autores (que vienen por cierto desde la antigüedad como Aristóteles) afirmaban que las sensibilidades eran una reacción primaria. "... se podría decir que la esfera de las sensibilidades se sitúa en un espacio anterior a la reflexión, en la animalidad de la experiencia humana, brotada del cuerpo en respuesta o reacción frente a la realidad"(PESAVENTO:s/a;1)

Pero a su vez los historiadores de las sensibilidades hacen consciente el hecho de que habría una segunda etapa de estudio sobre las sensaciones y es la racionalización de estos, es decir, cuando todas las emociones y sensaciones que tienen las personas son pensadas y dotadas de significado. Esa racionalización también se convierte en una realidad; realidad tomada también como punto importante de comprensión

Freud rescata el estudio de la infancia como parte central para la comprensión de la conducta adulta, y aunque no niega la necesidad de estudiar la vida de los antepasados y el estudio de los tiempos "que caen fuera de la vida del mismo" afirma que la niñez es fundamental y es más fácil de comprender que la propia historia, en este sentido,

sugiere que el estudio del pasado inmediato del adulto, es decir la niñez, sea preferente ante el estudio de la historia antepasada del individuo. (Freud;1995:40-41).

Para historiar lo que en la mente del hombre se produce.”Los individuos no solamente expresan las sensaciones y los sentimientos, sino también tienen ideas sobre ellos y pueden reproducir y transmitirlos, como una forma de conocimiento producido sobre el mundo” (Idem: s/a;2)

La sexualidad no solamente sería un cúmulo de sensaciones que expresan en la parte animal del hombre. Es decir, no es únicamente saciar la necesidad fisiológica que implica una relación coital. Toda la producción de emociones es llevada a la mente para darles un significado coherente al tiempo y espacio en el que se encuentra el sujeto histórico. De ahí la razón por la cual, en varios momentos de la historia la sexualidad es aprendida y aprehendida de cierto modo que provoca represión, miedo, incertidumbre y a la vez placer, gozo, alegría, etc.

Mucho dependería de la selección del material a estudiar que el investigador escoja. De tal forma la reproducción de los conceptos se realizaría desde dos ángulos. El primero, es la reconstrucción del contexto y de los conceptos a estudiar, a partir de los discursos elaborados en aquella época (en este caso el siglo XVIII de la Nueva España). En muchos de los casos, dichos textos vendrían a formar parte de lo que solemos llamar los discursos oficiales, empapados de subjetividades que atendían a propósitos particulares. Seguro es que, con estos textos resultaría muy complicado reconstruir las emociones y sentimientos de los sujetos históricos. Pero nos brindarían la perspectiva para el análisis y la comprensión del desfase que hay entre el discurso y la realidad. Pero, ¿cuáles son las fuentes que nos permiten conocer el lado contrario (o complementario) del llamado discurso oficial? En teoría se puede recurrir a literatura, al arte o a documentos de la época. En este caso las denuncias por el delito de sollicitación resultarían un buen recurso de estudio, partiendo de la idea de que estas denuncias debían ser hechas bajo amenazas de índole espiritual, obligando al denunciante a ser lo más sincero, preciso y detallado posible. Convirtiéndose estos documentos, en la fuente para el estudio del deseo, la sexualidad, el amor, y otros sentimientos, más. Ya que

nos brindarían las sensaciones y emociones vividas por los sujetos históricos.

Para realizar la investigación es necesario reconocer la existencia de varios trabajos que se han venido realizando en torno a la investigación de la vida sexual en México, y entre muchos de ellos destaca el trabajo de Jorge René González Marmolejo: *Sexo y confesión. La Iglesia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. Dicho trabajo presenta al delito de solicitación como medio para saciar el instinto sexual de los sacerdotes de la colonia, y por lo tanto es un excelente trabajo que nace de las fuentes inquisitoriales. Muestra de igual forma una evolución histórica de la idea de confesión y su legislación, estableciendo con esta los límites de su investigación, es decir, una construcción del delito de solicitación en forma y fondo, o bien, una exhaustiva revisión y análisis de los testimonios de las víctimas, construyendo de tal forma una serie de listados que engloban el comportamiento sexual de los sacerdotes y confesadas de aquella época.

Son entonces tres líneas de análisis las que nos aportaría el libro de González: la primera el amor, y el enamoramiento, es decir, las formas de actuar de los sacerdotes en torno a la idea de estar enamorados y de llevar sobre si mismos una vida de “pecado” y fuera de la ley; la siguiente línea es la de la satisfacción sexual, prácticamente como hecho de índole natural, es decir, sin la existencia de ningún sentimiento de por medio; y finalmente la construcción casi indirecta del pensamiento sexual de la época.

Por otra parte *Votos de Castidad. El debate sobre la sexualidad del clero católico*. Es una recopilación de reciente edición que reúne una serie de ensayos concernientes a la vida sexual de los clérigos desde la edad media en Roma hasta el México del siglo XXI. Aborda igual que el libro de González Marmolejo el discurso eclesiástico sobre la confesión y su importancia dentro de la religión y por supuesto el discurso sobre el celibato sacerdotal hasta llegar a la actual polémica sobre la desaparición de esta regla medieval y los problemas de pederastia acaecidos en prácticamente todos los espacios jerárquicos de la organización católica, tal vez, según algunos expertos, como consecuencia de la represión sexual del clero.

En el libro *En el Umbral de los Cuerpos* estudios de antropología e historia, también se recopilan algunos trabajos sobre las manifestaciones históricas del cuerpo humano, su conceptualización a través de múltiples ideologías, etc. Entre los múltiples trabajos destaca el de Fernanda Núñez quien expone el caso de una mujer xalapeña para reflexionar sobre la idea de cuerpo y religión a través de sus supuestos actos atribuidos a la beatitud de su alma, hechos que derivan en prácticas sexuales donde se menciona el involucramiento de un sacerdote y otro que la impulsa a seguir con su conducta y hasta decide escribirle su biografía.

En este análisis que Núñez hace en “La debilidad de la carne. Cuerpo y Género en el siglo XVIII” se nos acerca más a la construcción ideológica sobre el comportamiento de una persona con fama de santidad y la contraposición que se hace con el caso del juicio inquisitorial de Bárbara Echegaray. Donde la autora establece las premisas para la comprensión y análisis a mayor profundidad de la concepción corporal, ya no solo del que la iglesia se apropia y difunde sino del de la propia mujer, de quienes creían en ella y del sacerdote que consecuenta sus ideas históricas.

Son varios los libros que merecen la pena ser mencionados, y un análisis historiográfico es igualmente necesario; sin embargo, por las características de este trabajo, no se explicitan por escrito en esta ocasión.

Casos de sollicitación como recurso para el estudio de la mujer como objeto de deseo sexual

Durante muchos siglos, instituciones políticas y sociales, regidas comúnmente por los valores religiosos impuestos por la(s) iglesia(s) se han dado a la tarea de difundir un discurso represivo de una sexualidad plena y disfrutable, adjudicándole al cuerpo, la imagen de suciedad, de pecado, de impureza, etc. A pesar de esta censura, en la práctica las circunstancias eran otras, y es que no es de sorprenderse que en una sociedad como fue el caso de la novohispana, se jugara (desde la perspectiva de las reglas impuestas en la época) el ya conocido juego de la doble moral, donde por supuesto, era la Iglesia la encargada del bienestar de las almas, tanto en el ámbito de la vida pública, como dentro de la privada por medio del acto de la confesión.

Entre varios casos, tenemos como premisa la propia tradición bíblica donde la mujer es la causante de provocación y pecado, es Eva quien se ve tentada por la serpiente y convence a Adán de romper las reglas. La belleza femenina supuestamente haría perder los estribos a los hombres ocasionando trágicas consecuencias en la “correcta vida masculina”. Sobre todo, cuando se trata del tema de la sexualidad y el deseo. Lo que se quiere indicar con esto, es que la visión general de la mujer ha sido esa, la de pecadora, una especie de objeto de varios usos, por eso, ella fue relegada socialmente a jugar un papel aparentemente secundario y sometida a vivir bajo la mirada vigilante de los hombres.

El deseo sexual es tan parte de la vida cotidiana como la alimentación, las faenas diarias y las costumbres, ya sea en la época actual o en los tiempos novohispanos, es decir, en todos los tiempos en los que el hombre ha existido. Por lo tanto, en cuanto a deseo carnal se refiere, hombres y mujeres lo sienten y son objeto de este por igual, en tanto seres sexuales, pero la concepción de esto en la vida pública no parte de dicha premisa.

Muchas veces, se dice, fue culpa de la mujer que el hombre se rindiera a sus encantos y que varios pecados hayan sido cometidos. Por eso, es posible que, la mayoría de las ocasiones en que en la sociedad novohispana se escuchara o tratara algún acto ilícito en los tribunales concerniente a la sexualidad la mujer haya podido ser vista como sospechosa antes que víctima (aunque esto era difícil por la secrecía con que la iglesia manejaba para ciertos delitos) Por ejemplo, para el delito de solicitación, que consistía en la directa demanda de un sacerdote a su confesante para realizar actos sexuales, durante o después de la confesión, la mujer debía demostrar ser de buenas costumbres, entre otras cosas, antes de que su denuncia procediera. Este mandato expresaba a la letra que se debía investigar “acerca de la calidad moral de los testigos, realizando la oportuna y discreta investigación acerca de si son <<mugeres onestas o apasionadas>>” (GARCÍA- MOLINA; 1999,8: 87)

Quizá pueda establecerse como premisa la teoría freudiana sobre que el origen del amor es el sexo sublimado. De tal forma entonces podríamos entender la

existencia de deseo sexual antes de sentir amor o pasión. El punto es, el deseo como parte integral de la vida cotidiana de una persona. Es comprender cómo se manifiesta a través del deseo, toda aquella carencia o necesidad de un individuo, carencias existentes desde su más temprana edad infantil. Podemos partir, entonces de que deseo: “Es la exaltación, lo que todo el mundo anhela; no amor o sexo, sino una intensidad que arda en la sangre, que enaltezca, y con la que estar vivo sea un gozo”(Ackerman, 1994; p157)

Es el propio deseo de sentir, quizá se desea sentir placer, se desea sentir amor, se desea sentir pasión, pero al final es deseo, es algo que a pesar de que se pueda hacer tangible, no perdura, no es más que el camino para satisfacerse. El deseo es la expresión de los sentimientos y las emociones pero parte de inicio, de lo que no existe, de lo que se quiere y de lo se proyecta para uno mismo.

Mientras que el deseo sexual, es producto no sólo del anhelo de tener a alguien con un lazo muy fuerte, sino es consecuencia de una necesidad primaria, e inherente al hombre, por lo tanto, es algo que existe en toda sociedad y en toda persona, casada, soltera, viuda, joven, adulta, anciana.

Bajo esta proposición resulta lógico saberse deseado y desear a alguien, porque el deseo sexual no inicia por el simple hecho de satisfacer sino inicia de una atracción, de algo que hace que la otra persona ponga atención en el “objeto-sujeto” a desear. Obviamente, estos argumentos están de sobra al momento de hablar de la Historia del deseo sexual, que claramente dicho concepto esta impregnado de la ideología moral de la época que se esta estudiando.

Por eso la propuesta y objetivo de una investigación subsecuente es obtener y analizar el concepto de deseo que existía en la época de la colonia, pero no sólo la noción de este término manejada de manera discursiva sino analizar las conductas a las que este acto llevó a las personas de aquella época. Concluyendo finalmente en una parte de la construcción de la vida sexual novohispana.

No se trata de entrar en la complejidad del amor, finalmente, las relaciones lícitas o ilícitas (según los cánones de cualquier sociedad) han existido siempre.

Podríamos detenernos lentamente a analizar todos los tipos de amor que rodean al acto sexual; sin embargo, ahora entra en juego, el deseo sexual, la necesidad de satisfacción. Dicha noción va mucho más allá de cualquier conceptualización existente de relación de pareja o de lo que se definiría como amor, es más aun que la pasión, rebasa incluso las fronteras de lo posible, llevando a los hombres a hacer cualquier tipo de truco o artimaña para satisfacer sus necesidades, más básicas.

Observemos cómo la imagen de la mujer, y algunos hechos registrados en los documentos inquisitoriales nos dan la perspectiva de deseo sexual, en los años que abarcó el siglo XVIII. Para tal efecto se exponen documentos de denuncias contra sacerdotes por el delito de sollicitación, sucedidos en la entonces villa de Xalapa. Perteneciente al Obispado de Puebla.

Durante la Colonia Novohispana el acto de la confesión estaba en teoría bien normado por la Iglesia, pocos eran los sacerdotes que podían tener el privilegio u obligación de confesar a los fieles. Y todo esto porque los casos de sollicitación aumentaron alarmantemente en todo el mundo hispano a partir del siglo XVII, siglo en que se empezaron a clarificar y endurecer las leyes eclesiásticas para el delito que se cometía. Y es que el acto de la penitencia era un medio de control en toda la extensión de la palabra; forma parte de la filosofía del miedo y resignación sobre la cual la Iglesia fundamenta su existencia. Y el acto de la confesión era la forma de alcanzar la gracia divina y la salvación eterna, por lo que era fundamental en el mundo novohispano hacer uso de este recurso para el bienestar moral de las personas. El Concilio de Trento fue el que estableció todas estas premisas para la confesión.

Pero este acto de fe, se convirtió en el medio perfecto para saciar las necesidades de algunas personas. La confesión como un ejercicio de limpieza profunda estaba obligada a ser una enumeración minuciosa de toda la actividad humana. Por eso, los sacerdotes confesantes debían indagar lo más que pudieran en la vida de sus feligreses, y ésta averiguación, por supuesto incluía cualquier acto dentro de la vida sexual de una persona. Bajo esta premisa “Por primera ocasión la “carne” se vio sometida, castigada y vigilada constantemente y para ello resultó imprescindible que los confesores conocieran la sexualidad del penitente y de esa manera tuvieran la

posibilidad de “curar” la enfermedad que suponía en su alma del pecado y abrirles las puertas del cielo.” (González, 2002: p16)

Pero ¿quiénes eran las personas que estaban detrás del acto de la confesión? ¿Por qué los casos de solicitud iban en aumento, conforme el pasar del tiempo? ¿Qué impulsaba a un sacerdote a contradecir las leyes de su iglesia? Para responder estos cuestionamientos puede hacerse desde varios ángulos, pero para el caso que se está tratando se intentará dar respuesta a través de la cuestión social de los sacerdotes y las situaciones psicológicas de acuerdo a algunos preceptos de la teoría psicoanalítica de Freud. Cabe aclarar en este punto, que la elección para utilización de la teoría psicoanalítica freudiana es por el hecho de las aportaciones que esta puede hacer para el estudio de la conducta humana. Se tiene conocimiento de toda la polémica metodológica en torno a la relación de historia y psicoanálisis, sin embargo, por las características de este ensayo, no son tratados a profundidad estos puntos.

La movilidad social en Nueva España era muy limitada y por supuesto la división social muy marcada entre los habitantes. Pocas eran las personas que podían tener acceso a una vida diferente a la que por su condición social estaban, en teoría, destinados y uno de estos aparentes accesos era la profesión del sacerdocio, o tomar los votos de alguna orden religiosa. Pero dentro de la misma organización eclesiástica había niveles y muchos de los sacerdotes mestizos que llegaban a formar parte de esta quedarían el resto de su vida en la categoría del clero bajo, quienes eran los sacerdotes encargados de las diferentes parroquias esparcidas por alguna diócesis, sobretodo aquellas lejanas y pobres, que no aseguraban ningún crecimiento, ni económico, ni social, ni personal.

Aunado a lo anterior, prácticamente por tradición muchos hijos estaban ofrecidos a la Iglesia, incluso desde el día de su nacimiento, ya sea por actos de fe o bien por no tener otra opción ya que el formar parte una familia numerosa y no tener la fortuna de ser un hijo primogénito, varias personas no tenía otra opción que acceder a las filas de la Iglesia, este fenómeno fue muy común y se registró en todas las clases a las que les estaba permitido el ingreso a la clerecía.

Por las características anteriores varios investigadores aseguran que un porcentaje mayoritario de los integrantes del clero regular y/o secular tanto masculino como femenino estaba integrado por personas que no tenían la vocación, ni el deseo (dicho sea de paso), de seguir las normas de la profesión a la que accedieron. Por lo tanto, no es de extrañarse que muchos de estos personajes buscaran diversas maneras de satisfacer sus necesidades a costa de cualquier precio. Cabe aclarar que esta situación de la no convicción de muchos sacerdotes no determina al cien por cien su propensión al delito de sollicitación, como tampoco se asegura que por el hecho de haber ingresado a la clerecía por motu proprio, es decir, sin ninguna influencia o acto de obligación para hacerlo, el sacerdote no haya caído en el delito mencionado, o en otros. Partimos entonces de la idea de sacerdotes como hombres con las mismas necesidades y deseos que cualquier otro.

Ante esta situación, encontramos una explicación a la conducta de estos hombres en las teorías psicológicas, que explican de inicio, que toda acción o forma de ver la vida en la etapa adulta, no es más que la inevitable consecuencia de la vida infantil que los hombres habían llevado. Y definitivamente comprender el momento infantil en la vida colonial es clave para entender el comportamiento social de aquella época. De inicio puede mencionarse que para muchos sacerdotes su infancia “social” terminaba entre los 9 y 12 años, edades en que eran ingresados a diferentes colegios internados o seminarios para iniciar su preparación a la vida sacerdotal. No tenían por lo tanto, la presencia familiar.

Freud definiría por lo tanto, a estas personas con neurosis, porque la mayoría de ellos no tenía un fuerte apego con sus padres, ya sea por la distancia u otros factores, y en el caso de los que tomaron votos, por las reglas de sus órdenes. Este tipo de

personas: Cuando no aman no desean, y cuando desean no aman. Pueden obsesionarse con personas inaccesibles que no les corresponden o pueden sentir la necesidad de humillar y degradar a un compañero sexual” (Ackerman, 1994; p164).

Es importante mencionar, que al aseverar la falta de apego familiar de estos personajes se hace con base en algunas lecturas realizadas sobre las características de un clérigo en la época estudiada. Además de varias caracterizaciones leídas sobre la conformación de la familia novohispana. Sin embargo, no podemos asegurar tajantemente que todos y cada uno de los personajes de estudio, tuvieron una infancia similar, aunque gracias al análisis psicoanalítico, si podremos entender ciertas carencias comunes a la época. No partimos por lo tanto, de una familia “modelo” por llamarle de algún modo; y tampoco, pretendemos caer en anacronías.

Los conceptos de Freud, pueden ser tomados como preceptos universales, sin tiempo ni espacio determinado, en tanto que la sexualidad, como ya se mencionó, es inherente al estado natural del hombre. Más bien, una teoría de esta índole puede ser aplicada a determinadas épocas, siempre y cuando el análisis, sea elaborado, partiendo del contexto de ese momento y no del actual.

Son varios los ejemplos que de esto se pueden obtener en los archivos inquisitoriales. En realidad, pocas veces, se puede observar una historia de amor que no tenga indicios de una obsesión o de simple pasión. De inicio porque por las características sociales de un sacerdote que en teoría no podía tener ningún tipo de relación, y después porque queda claro que muchos de ellos, insisto, sólo necesitaban cubrir sus necesidades. En algunos casos por ejemplo: el confesor se aventuraba a conquistar a la penitente con frases de galanteo y de chantaje espiritual mostrando muchas veces un carácter obsesivo y obstinado, lograba convencerla de hacerse pasar por enferma y encontrarla en una cama, o bien, había los que por medio de mensajes escritos, juraban amor y cariño por ellas, prometían cuidados y dinero. En otros casos, que no son pocos, están aquellos que disfrutaban de la humillación o la degradación de la mujer, al menos son conformados con escuchar relatos de ese tipo por parte de las confesantes, encendiendo en ellos

una fantasía sexual, llegando a actos incontenibles. Por ejemplo, en el menor de los casos, se detectó que los clérigos, en el momento de la confesión, “llegaron a introducir sus dedos en la boca de la penitente o viceversa” (González 2002; p60).

En Septiembre de 1746, una vecina de Orizaba, y original de Xalapa, Anna Francisca tenía que hacer una denuncia ante el comisario del Tribunal del Santo Oficio de la Villa de Xalapa. Era parte de la penitencia para alcanzar el perdón, fue obligada a hacerlo. Porque de no haber confesado y/o acusado lo que sucedió, ella no hubiese podido ser absuelta, y hubiese vivido en pecado mortal sin derecho a alcanzar la vida eterna³Y es que un año anterior, justo en el tiempo de la Semana Santa fue a confesarse con el guardián del Convento de San Francisco en la misma villa de origen, Fray Francisco Burgues. Lo que debía ser sólo una confesión se convirtió en una sesión de actos torpes. Y es que mientras fray Francisco confesaba comenzó a hacer preguntas lascivas, tales como ¿te lastimó? ¿Pues que tan gorda la tenía?

³ “En caso de que no acudieran a hacerlo jamás podrían recibir la absolución; es decir, y ésta fue una de las principales características sobre el tratamiento del delito, los únicos clérigos capaces de perdonar a las personas solicitadas fueron los inquisidores. Nadie fuera de ellos, incluso las autoridades eclesiásticas como los obispos o los superiores de las órdenes religiosas, tenía la autorización para absolver a la gente solicitada en confesión.” González Marmolejo... p 28

En teoría, y solo en teoría, este tipo de preguntas no debían ser tan extrañas, tomando en cuenta el papel que tenía el confesor de curar el alma y el cuerpo de la confesante, pero el franciscano, no sólo demostró no estar interesado en la cura del alma de esa mujer sino que al escuchar esta confesión estas palabras, tomó actitudes diferentes a las de su oficio, pidiéndole a la penitente esperarla afuera del confesionario mientras confesaba a otra, una vez terminada esta última, se acercó a Anna y comenzó a besarla, tocarle los pechos, y mientras hacía esto, volvía a hacer las mismas preguntas, -¿con que te lastimó? Pues que tan grande la tenía? Y tú tan pequeña.⁴

Obsérvese como esta persona, disfrutaba del dolor de la mujer, aunque solo fuera a oídas, en este caso el relato de la mujer fue la fantasía del hombre, y el deseo fue ella, esa mujer que supuestamente había sufrido, actuando entonces, Francisco de manera impulsiva ante la inminente excitación del relato. Cómo este hay cientos de casos que podían ser tamizados por la teoría psicoanalítica de Freud o de otros. Encontrando sin duda muchos más aspectos que nos permitirían entender la sexualidad de la sociedad novohispana.

Por ejemplo, podemos afirmar que los clérigos solicitantes (y otros que no eran precisamente solicitantes pero sí con vida amorosa y sexual activa) estaban en los dos extremos de la problemática sexual, es decir: “una sexualidad excesiva, que llevaba a la perversión y una sexualidad reprimida que conducía a la neurosis.” Aunando entre otras características que en un trabajo más completo se desarrollarán, aquella en que estas personas buscaban compañeras inusuales, por ejemplo, las mujeres casadas, ya que según Freud esto no es más que el deseo compulsivo de reunirse con el padre o la madre. (Ackerman, 1994; p165)

⁴ Archivo General de la Nación. Inquisición. Vol 911, Expediente 13. 1746. Fojas 286-291

Mujeres, bellas y deseadas

Son tantas ya las formas en que podemos observar a las mujeres a lo largo de la historia que actualmente los estudios sobre estas han tenido un gran auge entre historiadores y antropólogos. Las mujeres van adquiriendo espacios en la historia que anteriormente por herencia no los tenían. Sin embargo, hay aun muchas lagunas por llenar para entender el papel de la mujer en muchos aspectos de la vida social, que van mucho más allá de los ya conocidos estereotipos.

Para el siglo XVIII en Europa, la reivindicación de la mujer era ya un hecho, sucedía a partir de los muchos cambios registrados en los últimos dos siglos. La Reforma Protestante, las guerras, las crisis económicas, la reconfiguración de naciones y/o reinos entre otras cosas, permitió a las mujeres repuntar en la historia, como protagonistas. La mujer empieza una inconsciente lucha en contra de ser la mujer concebida por el hombre, la mujer anteriormente al inicio de esta reivindicación se consideraba: “maliciosa, imperfecta, hecha de exceso y de espíritu demoníaco, mortífera y taimada. En vano se dirá que es suave y sumisa, pues lo que parece predominar en la descripción es su crueldad y su sexualidad excesiva.” (Duby,1993;p12)

No obstante ni esa forma de ver a la mujer ni otras, desaparecieron tan fácil de la mente humana, y mucho menos en lugares como España y sus lejanas provincias de América. La mujer tenía como propósito impuesto ser una buena hija, una buena madre y una buena esposa, de acuerdo con las normas morales marcadas por la época.

“El matrimonio no sólo se veía como el destino natural de una mujer, sino también como un agente distinto de metamorfosis, que transformaba a la mujer en cuestión en un ser social...El papel de su marido era el de proporcionar protección y sostén” (Duby,1993; p 44)

Pero ¿qué hay de la mujer como ser sexual? La mujer en tanto ser humano, siente, y ella también tiene deseos, fantasías y actúa. Ella también tiene una historia sexual que contar. En todos los casos de sollicitación, la mujer juega el papel de víctima, ella nunca era castigada, Y a pesar de ello, siempre había la

sospecha de ella, por eso la primera prueba de una mujer al denunciar era saber de ella, sus orígenes, su reputación, y si no había manera de probar esto, ella debía entonces llevar testigos que demostraran que su demanda era legítima. Sin embargo, socialmente hablando, una mujer podía fácilmente perder su buena reputación si no sabía ser discreta con su vida privada.

¿Podemos afirmar que las mujeres también disfrutaban del hecho de ser solicitadas? Es decir, regresando al caso de Anna, ¿acaso ella no pudo haber sentido halago por saberse bella? ¿o sentirse bien por reafirmar su feminidad con otro hombre? ¿o sentirse bien por el hecho de ser deseada por un hombre? O simplemente ¿no pudo también ser esa su oportunidad de desahogar sus propios deseos y necesidades?

Para el caso de sollicitación González Marmolejo afirma, con toda razón que ante las características de vida de la mujer cotidiana: el hecho de “saberse amadas o admiradas, aunque en este caso se tratara de personas que por su propio estado poco podían ofrecer, debió haberlas impactado fuertemente. Es probable que muchas jamás hubieran escuchado una expresión amorosa, de cariño o que alabara sus virtudes; en consecuencia, una frase o el cortejo amoroso del confesor debió ser impresionante para ellas, de manera que se suscitaban los sentimientos más encontrados.” (González, 2002; p 83)

Este mismo autor, refiere también el otro lado de la moneda, que es la visión de la mujer hacía el sacerdote como una figura de autoridad, alguien con el poder de hacer que la reputación de una mujer honrada se perdiera, o bien alguien con poder económico, que recurría al chantaje para conseguir su meta final. Recuérdese que en caso de la provincia de Veracruz no son pocos los sacerdotes que además de su oficio religioso se dedicaron a los negocios, a la usura y la acumulación y administración de bienes propios y ajenos.

Pero, en el orden del tema, hasta en la cuestión de la sexualidad la mujer cargó con un gran estigma, que la convertía en un ser irritable, mentiroso, lúbrico por naturaleza (Muchembled.2002; p92) De igual modo, “Denunciadas durante mucho

tiempo como las hijas de Eva por teólogos misóginos y por el clero sexualmente frustrado, las mujeres fueron representadas como insidiosas incitadoras, cuyo objetivo principal en la vida era el de seducir a los hombres ingenuos y entregarlos a Satán.”⁵

El sexo era indisfrutable en aquella época, sólo era lícito dentro del matrimonio y tenía una meta, la reproducción⁶. Por eso pensar en una vida sexual plena para una mujer, significaría no comprender la época que se vivía. Sin embargo, esto no era impedimento para que ella sintiera y gozara de la misma manera que un hombre. Según los escritos de la época, la belleza de la mujer también era reconocida y admirada, pero la idea de un personaje débil que debía ser cuidado y protegido, pero que a la vez se debía cuidar de él no dejó de existir. De hecho para mucha gente, sobretodo, los dirigentes de la Iglesia católica, la belleza de la mujer, no era más que un engaño, un truco para atraer a los hombres y enviarlos con Satanás, haciéndolos caer en todo tipo de tentaciones. A pesar de que para el siglo XVIII en el mundo europeo la belleza de la mujer era ya reconocida desde otro punto de vista más amable, por decirlo de alguna manera, en la Nueva España, todavía se encuentran argumentos de índole misógino en los documentos de aquella época.

⁵ Matthews Grieco Sara F en Duby.. p 86

⁶ “Autorizado tan sólo en el contexto del matrimonio, y en este caso tan sólo en función de la procreación, el sexo estuvo sometido a una ola de control y represión que luchó por modelar las costumbres de la población urbana y rural, de acuerdo con las líneas estrictamente definidas por la Iglesia y el Estado.” Matthews Grieco Sara F en Duby.. p 84

Por lo tanto, desear a una mujer por su belleza física o por cualquier otro motivo, podría ser tal vez sólo culpa de ellas. Porque eran ellas quienes tenían la armas suficientes para conquistar a un hombre fácilmente. No solo belleza sino astucia y varias “mañas”. Además tenían otras armas de seducción como el maquillaje, la vestimenta, etc. Sin embargo, al ir cambiando los parámetros de belleza, poco a poco ser mujer y ser bella cobró un importante significado dentro de la sociedad y esto permitió aún más reconocer cuán bonitas eran las mujeres y por supuesto, había cierta permisibilidad (aunque fuera de manera inconsciente) de desear, de desear a la mujer bella, o de desear la belleza de una mujer. “La belleza ya no se consideraba una posesión peligrosa, sino más bien un atributo necesario del carácter moral y la posición social. Ser bella se convirtió en una obligación, pues la fealdad se asociaba no solo con la inferioridad social, sino también con el vicio.”⁷

Consideraciones Finales

El deseo sexual es parte de la naturaleza humana, y ante las diferentes circunstancias que la mujer vivió a lo largo de su historia, ella fue objeto de deseo sexual, que pudo haber llevado a muchos hombres a cometer varios errores que les habrían costado muy caros. La mujer oscilaba entre tener un cuerpo imperfecto, con el único fin de ser la máquina reproductora de hombres, hasta una porción de belleza divina en la tierra; sin embargo, sexualmente hablando, siempre se le consideró lasciva y muy activa, es decir, un ser insaciable, que por naturaleza se perdía en el deseo de la carne sin cordura ni detenimientos de orden social o legal.

En la época colonial, un número importante de sacerdotes cometieron el delito de ~~solicitud~~, alabando la belleza de las mujeres y aprovechándose de los

⁷ Matthews Grieco Sara F en Duby.. p78

conocimientos que tenían sobre ellas, del poder que su estatus social les otorgaba, entre otras cosas. Gracias a los documentos del Tribunal del Santo Oficio, podemos hacer un estudio profundo de la sexualidad novohispana, yendo mucho más allá del relato. Podemos saber, los traumas, errores y condiciones en los que algunos personajes desenvuelven su vida sexual. Y entre otras cosas, se puede descubrir como el deseo invita a la gente a actuar de diferentes maneras para satisfacer sus necesidades.

Para la comprensión de una historia del deseo sexual en la Nueva España sería necesario tener en cuenta varios factores, entre ellos, conocer los discursos de índole moral de la época, de tal forma que se puedan contraponer con los hechos documentados. También es importante no perder de vista las diferentes formas de concebir la sexualidad. Es decir, no hay homogeneidad en cuanto a la sexualidad, en tanto culturas diferentes. Así, comprenderíamos, las concepciones morales, sociales, sexuales, etc. de indígenas (quienes tenían un concepto más relajado en cuanto a moral sexual), negros, entre otros grupos. De esta forma se podrá llegar a conclusiones más objetivas.

Bibliografía

ACKERMAN Diane. *Una historia natural del amor*. Barcelona. Ed. Anagrama. 1994 422pp

CHÁZARO Laura y Rosalina Estrada (Ed.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, Puebla, México, El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, 356 p.

DE CERTEAU Michel. *Historia y Psicoanálisis*. México. Universidad Iberoamericana/ Instituto de Estudios Superiores de Occidente. 1995 155pp.

DUBY Georges y Michel Perrot. *Historia de las mujeres Del renacimiento a la edad moderna. Los trabajos y los días*. Madrid. Ed. Taurus. 1993 vol 5. pp 285.

FREUD Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Madrid, Alianza Editorial. 1995. Sección: Humanidades 12ª reimp. 158pp

GARCÍA-MOLINA Riquelme Antonio M. Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la inquisición de México. En Revista de la Inquisición #8 1999 85-100pp Versión electrónica:
<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/der/11315571/articulos/RVIN9999110085.A.PDF>

GONZÁLEZ Marmolejo, Jorge René. *Sexo y Confesión. México. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII Y XIX en la Nueva España.* México Plaza y Valdés Editores/CONACULTA.INAH.2002. 249pp.

MASCAREÑAS César.Et. al. *Votos de Castidad. El debate sobre la sexualidad del clero católico.* México DF. Editorial Grijalbo. 2005 p.213.

MUCHEMBLED Robert, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX.* México D.F. Fondo de Cultura Económica 2002 2ed. 360pp

SÁNCHEZ Ortega Ma. Helena. *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen. La perspectiva inquisitorial.* Ed Akal. Madrid 1992 288pp.

Erotismo y Sexualidad: breve exploración al problema existencial

Msc Diana Bohórquez *

Introducción

En el goce previo de El Tao del amor y del sexo, Anais Nim, 24 horas en la vida de una mujer confieso la turbación del pez en el agua, caí En los brazos de Eros seducida por su prologuista¹ con sus Notas de prisa sobre erotismo, verdadero oximoron; cogida infraganti en la pausa del Diccionario panhispánico de dudas, 2005, conocí de este recurso teórico que combina dos palabras o expresiones de significado opuesto y, en la reflexión, "...quizás la prisa no sea lo más recomendable cuando se trata del erotismo hay que ir suavemente", en consecuencia asumí la actitud de la Diana erótica no la del instante efímero en el uso del tiempo globalizado.

*Magíster Scientiarum en Antropología Social y Cultural, profesora investigadora a tiempo completo en la problemática de las identidades, adscrita al Laboratorio de Antropología Social y Cultural, Departamento de Ciencias Humanas, Programa de Maestría en Antropología, División de Estudios para Graduados, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Normalista, Arquitecto, Licenciada en Comunicación Social, Diplomado en Ambiente. Cursa estudios de Doctorado en Universidad de los Andes. Escritora (poetisa, narradora, cuentista). Recientes eventos vinculados a la antropología en Argentina, 2005, Costa Rica 2008, varios en Venezuela. Creadora y Presidenta del *Centro de evolución biblioteca Luís Beltrán Prieto Figueroa*, institución sin fines de lucro que promueve tres proyectos: Leamos, Humanicemos, Estimulemos el hacer creativo. +58-261-7913384 dianademaracaibo@hotmail.com dianademaracaibo@yahoo.com

¹ Alexis Márquez Rodríguez, 1992, Prólogo *En los brazos de Eros*. Grijalbo S.A. Caracas. Venezuela.

En *El lenguaje Analógico*², investigación sobre los orígenes de algunos vocablos restaura su significado primigenio y su sentido, Erótico³ tiene su origen en los griegos, Eros, la más grande de las invenciones creada por los forjadores de la mitología griega es al mismo tiempo la más pequeña, llamada Cupido o dios del amor; con sus flechas impregnadas de adrenalina apuntadas al corazón de los seres humanos, convirtió todo en signos inconfundibles de la exquisita locura del amor. (Velásquez, 2005: 28). Cuenta Hesiodo del poder omnipresente de Eros, él hacia temblar los miembros de dioses y mortales. Se le representa en un niño inmortal vestido con gran habilidad en el uso del arco y la flecha. (FIELDS⁴, 2005:10).

El Erotismo, es un término que designa el conjunto de acciones, objetos o representaciones que, en virtud de una configuración sociocultural dada, son susceptibles de provocar una respuesta de índole sexual; estas acciones o representaciones en sus últimas consecuencias ha sido un elemento motivador, entre otros; ejemplo el libro muy leído del Marqués de Sade, cuya interpretación del deseo se centraba en la dominación de las pasiones ajenas a través de la violencia sexual. Sin embargo, en la exaltación de la sensualidad han prevalecido con frecuencia los elementos eróticos orientados a la pureza y a la afectividad (el beso puede ser maternal, de respeto, de saludo, reverencia y también erótico).

² Elio Velásquez, 2005 *El lenguaje analógico*.

³ Según Corominas, 2000, Erótico: 'Pertenciente al amor', a partir de 1580, lat. erotĭcus. Tom. Del gr. Eróticos íd., derivados de érōs, - ōtos, 'amor'. Deriv. *Erótica. Erotismo*, prin. Siglo XVII. Cpt. *Erotomanía; erotómano*. Eros, (Del gr. Eqmc, amor). Conjunto de tendencias o impulsos sexuales de la persona humana;

Erotismo . (Del gr. Eqmc, Eqmtoc, amor, e ismo). Amor sensual; Carácter de lo que excita el amor sensual; Exaltación del amor físico o sexual en el arte. *Erótica. Poesía erótica; Atracción muy intensa, semejante a la sexual, que se siente hacia el poder, el dinero, la fama, etc. Erótico, adj. Pertenciente o relativo al amor sensual; Que excita el apetito sexual; Dícese especialmente de la poesía amoratoria y del poeta que la cultiva. Erótico. Sinónimos 1. Voluptuoso. Dado a los deleites sensuales. SIN: Dado al placer. 2. Libidinoso: Fuerza que rige la vida de los seres animados. Impulso inconciente e intenso. 3. Lujurioso: Aficionado a los placeres de la carne. SIN: Lascivo, sensual sádico. 4. Obsceno: Indecente. Contrario al pudor. SIN: Pornográfico. 5. Vicioso: Que tiene un defecto o vicio. SIN: Depravado, pervertido. 6. Erotismo: Amor enfermizo. Afición enfermiza y desmedida a lo que concierne al amor. Erótico. Ref. a las sensaciones sexuales o a sus estímulos. Erotismo. 1. (patol.) Desarrollo y exhibición exagerados de reacciones y sensaciones sexuales. 2. (psicoanál.) Término genérico que designa el ansia o excitación sexual, inherente a las membranas mucosas, la piel y los órganos de sensaciones especiales. Erótico. Lo relacionado con el estímulo o satisfacción de la pasión o el interés sexual. (Diccionarios de la Lengua Española, Sinónimos y Antónimos, psicología y sociología).*

⁴ Vivian Fields. 2006. *Grandes amores de la mitología griega*.

Al hablar de erotismo y placer sexual⁵ se establece una diferencia entre la actividad sexual orientada a tener descendencia y, por otra parte, la destinada a la consecución de placer y al mantenimiento de los afectos de la pareja. Desde la biología ambos aspectos están vinculados pero la sociedad moderna adjudica con preferencia el simbolismo erótico a los afectos entre hombres y mujeres y en la pareja.

El amor... motor de la existencia

Acerca del origen de Eros dios del amor... existen varias leyendas y teorías, la más antigua *considera a Eros después del Caos primitivo, nacido junto con la Tierra y el Tártaro*. Eros es una de las fuerzas fundamentales del mundo pues asegura *la continuidad de las especies y el orden interno del Cosmos*. *El dios Cupido en Roma*. El nacimiento de Eros lo explica Platón con un mito en su obra *el Banquete*:

Eros...un genio intermediario entre los dioses y los hombres, hijo de Poro (el Recurso) y Penía (la Pobreza). Es una fuerza insatisfecha que siempre consigue aquello que persigue. En la época alejandrina Eros es representado como un niño alado que lleva una antorcha y flechas con las que inflama los corazones. (Diccionario de la mitología clásica, 1, 1986: 224,225).

Las figuras mitológicas reflejan de algún modo lo que somos, los mitos nos enseñan algo que no siempre sabemos definir; Vivian Fields, 2006, en los *Grandes amores de la mitología griega*, describe el mundo de los dioses; desde que el hombre vio el primer rayo él quiso explicar el mundo y explicarse a sí mismo y buscó organizar el entorno que lo atemorizaba y al mismo tiempo le producía una especial fascinación, por ello creó los dioses a su imagen y semejanza y los dotó de sus mismos atributos, se reconoció en ellos y los adoptó para siempre, con sus amores clandestinos, heroísmos, pasiones desmedidas, roces personales e iras: tal cual hombres.

⁵ Enciclopedia Hispánica, 1990, Volumen 6.

Esta autora descubre el universo de los dioses en el Olimpo “*donde el deseo se paseaba, en la cotidianidad, con una libertad que ahora resulta casi desconocida*”. Situarse en el amor que a sus anchas ensayaban los dioses obliga a dejar a un lado las estructuras instituidas por la cultura occidental y cristiana, olvidar pautas de conducta en lo relativo a monogamia, heterosexualidad, fidelidad, para comprender una cultura que hizo del Amor un medio de vida que lo trascendía todo. Los griegos se espejaban en sus dioses: Deus – Dios – Theus – deus - dios dioses sin prejuicios; nunca Zeus sació el deseo al placer, de allí que el Señor del Olimpo tuvo tres esposas, cuantiosas amantes y de esas uniones nacen entre otras, versiones de la creación del universo, la Vía Láctea. Zeus siempre anda en encuentros amorios y en cada uno de ellos adquiere un nuevo valor simbólico, por ejemplo, de Tetis, Temis, Hera, incorpora la astucia suprema, el poder de metamorfosis con el que desbarata los planes de sus enemigos y se constituyó en dios absoluto pleno de prudencia y sabiduría, regulador de la existencia, de la ley.

La relación entre dioses y mortales fue complementaria, nunca dogmática. Los griegos relatan las andanzas de sus divinidades y lo hacen sin ningún prejuicio porque son sus propias vidas; estas historias de los dioses narradas desde la infancia produjeron una base de creencias comunes, que recrean los poetas. Hay cuantiosos dioses y estos nacían por ejemplo en sus ciudades, Apolo y Artemis en Delos; en alguna cueva Hermes e incluso en el mar Egeo nace Afrodita, esta diosa de origen oriental, encarnará los aspectos más dinámicos y deliciosos de los dioses y los mortales: la armonía del amor, la sensualidad y el goce. De la unión de Afrodita con Ares nacieron Eros, Anteros, Demos, Fobo, y Harmonía. Y no es el caso conocer el historial de los dioses, sólo porque me atañe les refiero a Diana, una diosa romana cuyos mitos son sacados de la diosa griega Artemis, su templo estaba en un bosque por eso se la nombra Diana Nemorensis o Diana de los bosques.

Para los griegos sólo importaba el deseo mismo, no se trataba de amar sino de vivir amando. Jamás los dioses fueron tan humanos, *aunque para los griegos antiguos seria mejor pensar en una inversión de los términos: jamás los mortales se acercaron tanto a sus divinidades.* (FIELDS, 2006:15 a 38).

Sin embargo, entre los griegos abundaban las paradojas; allí donde nacen los ideales de libertad era común ver *un séquito de esclavos* lo que *atestigua la naturaleza social contradictoria*. La armonía, el equilibrio y, por supuesto, el amor eran cuestión de los ciudadanos, los auténticos privilegiados; quienes exaltan una expresión del gozo de vivir la vida y, siempre en compañía de sus dioses; éstos junto a los mortales consagraron un mismo orden colectivo, concepto lejano del pecado judeocristiano. El amor y el deseo, entendidos como creación y fantasía, movían al mundo, y negarse a ellos era siempre una falta. El fin justificaba los medios; lo creativo erótico, lo era todo. De allí que por amor o pasión se mata o miente, expían culpas, rompen amistades y se disuelven lazos familiares: *el amor es el motor de la existencia que marcaba los ciclos de la vida y la muerte, y la misma eternidad era asociado al objeto deseado*. (FIELDS, 2006:11, 182,183).

En esa libertad celebrada en Grecia el erotismo prima, hay preeminencia del amor. No se amilanó el deseo erótico ante los miembros de la misma familia, ni en el Olimpo ni en los mortales, se muestran –más que en otras culturas– los entrecruzamientos afectivos y sexuales: *madres con hijos, padres con hijas, hermanos entre sí, cuñados, yernos, sobrinos (...)* ¡si hasta Poseidón tuvo un hijo con su propia abuela! La homosexualidad masculina y la femenina cantada en completa libertad.

Gracias a los griegos el psicoanálisis tiene arquetipos de referencia, “...toda clase de conductas clandestinas y no institucionalizadas basadas en el deseo”. La psicología moderna descubrió que el deseo puesto en práctica por los dioses del Olimpo con los mortales: *no estaba lejos de nuestros anhelos. La literatura volvió a ellos para encontrar la raíz de lo que somos y nunca dejamos de ser*. (FIELDS, 2006:183,184).

¿Qué nos queda de esa libertad erótica pregonada por los griegos? De observar el ámbito de la vida en las grandes ciudades y del arte, en algunos casos se podría afirmar que *los dioses nos han abandonado, y estamos completamente solos*, porque la vida de nuestros dioses las cuentan: *El Dogma. La Autoridad*. Por el contrario las idas y venidas en el dorado Olimpo las cantó: *El pueblo, a través de los poetas*. (FIELDS, 2006:185). Con la ayuda de Afrodita, el rapto de Helena y la consiguiente guerra de

Troya: los pueblos van a la lucha por el juego de los dioses con los hombres. En la actualidad se podría pensar que *la manifestación sensual del amor dejó de ser la sagrada plenitud de la caricia* para acercarnos a uno de los infiernos del Dante...

¿Somos capaces de sentir que nos ha poseído un dios, y que ese enamoramiento es la mismísima entidad divina? ¿Quién creó la noción de pecado? El *Occidente cristianizado* asimiló el amor entre dos seres al pecado y desde esa comprensión empecé la búsqueda en la literatura y en otras disciplinas para aclarar *lo que es inexpresable del amor* base elemental del erotismo. (BOHÓRQUEZ, 1989: 7).

Lo que Stendhal llamaba amor-pasión, el autor Denis de Rougemont en su obra *El Amor y Occidente* lo intenta describir como un fenómeno histórico de origen netamente religioso, y parte de un tipo de pasión extrema, como la viven los occidentales en el mito de Tristán e Isolda, para comprender el sentido y el fin de la pasión en nuestras vidas. *Se describe el necesario conflicto entre pasión y matrimonio en Occidente* que justifica abordar: *Si nuestra civilización debe subsistir, será preciso que opere una gran revolución, que reconozca que el matrimonio, del que depende su estructura social, es más grave que el amor que la civilización cultiva y exige fundamentos*, no los de una bella fiebre. Si bien este autor se limita a sensibilizar de la presencia del mito nos pone *en disposición de detectar sus radiaciones tanto en la vida como en la obra de arte*. (ROUGEMONT, 1996:12).

De esa mágica relación entre lo divino y lo terrenal en Grecia queda la nostalgia de un tiempo donde la humanidad fue feliz, pero no se atreve a volver a ese estado. Un atisbo de liberación sucedió a partir de la década de 1960.

Todo cambia en tanto el hombre, como la mujer, continúa dando a conocer la forma en que ven el mundo, a dios y la esencia de la vida. El amor y el odio son dos fuerzas que mueven la vida, pero aún no se comprende el significado del amor llámesele sensual, erótico o pasión.

Amor, erotismo, sexualidad: mitos en la sociedad de consumo

Mucho se ha hablado, se ha pensado y muchos libros se han escrito del fenómeno del amor y de los diferentes tipos: principal problema de los seres humanos; quizás, porque es difícil precisar su campo: ¿sentimiento afectivo, altruista, pasión sexual o amorosa, amor espiritual y del otro...? Se ignora lo que es el amor a pesar de su importancia en la vida humana, el mismo Freud, quien dedicara gran parte de su obra al tema sexual, llegó a confesar *Realmente sabemos muy poco del amor* y no aceptó dar su opinión del amor más allá del sexo a la petición de una revista francesa, hecho curioso referido en *Erotismo y sociedad de consumo*, obra del Dr. Enrique Salgado, 1972, que nos acerca a las paradojas del amor, erotismo y sexualidad.

Hacer el amor... cuyo significado comprende el mundo entero es una frase inadecuada y, sin embargo, el amor forma parte de la vida sexual. ¿Será el amor una ondulación continua de la vida, la libertad, la igualdad, la realización de lo irrealizable? Lo complejo -según Salgado- arranca de la diferencia entre el amor y el sexo. Con rigor metodológico, el sexo corresponde al dominio de la fisiología y la bioquímica; el amor, a la psicología de las emociones, de las pasiones; así que para precisar esta problemática, se la considera incluida en la amplia denominación de erotismo.

Para definir las bases elementales del erotismo hay que partir de la vida y ésta empieza con la célula, según Teilhard de Chardin, *la realidad de la célula es uno de los postulados a tener presente al analizar el amor*. El otro, vinculado a la célula, la función biológica del amor que es la reproducción. *A nivel celular se halla el primitivo sostén del amor que persigue denodadamente la pervivencia, la duración, la continuidad. Siempre ansía no extinguirse, asegurar el porvenir*. Sin recurrir al principio del ser y el estar, lo sabe perfectamente quien haya amado alguna vez, porque obedece a *leyes e impulsos grabados en sus tejidos*. (SALGADO, 1972:9).

A quienes sostienen que el amor es sobre todo una atracción se esgrime el argumento incontrovertible genético, en sus aspectos absorbentes y posesivos; esa lucha del amor contra la lógica, su ímpetu arrollador, creador o destructivo, tiene, en lo profundo, un origen muy biológico, muy material. La célula debe dividirse en dos para seguir existiendo, y debe transformarse, que en parte, es morir para lograr nueva vida; la reproducción promueve la multiplicación y en ese crucial momento, la imposibilidad de separar la vida y la muerte. El fenómeno de la reproducción, fisiológicamente hablando, constituye la base ancestral del amor, división celular que ocurre mediante *mitosis o carioquinesis*. De alguna forma, la sustancia viva más elemental se asegura la pervivencia gracias a una fuerza simbolizada en el *Eros* de los griegos, en el *élan vital*, de Bergson, en el *impulso creador*. Sin este fenómeno biológico descrito y propio de los seres humanos no existiría el fenómeno más complejo del amor, trampa que asegura la conservación de la especie:

...ante la proximidad de la vida y de la muerte, la primera raíz del amor, *raíz metabólica*, insinúa todo lo que de diverso y contradictorio existirá en el desarrollo del mismo. Su impulso creador le lleva a aumentar en razón directa de los obstáculos o resistencias que se le oponen, como la misma energía llevó a escindir en dos a la célula primitiva. La conducta sexual entraña a la vez una posesión y una cesión, un recíproco intercambio de energías que alteran el habitual tono existencial del individuo. (SALGADO, 1972: 9 - 12).

En consecuencia se llega a lo central del amor: es un gran problema existencial... pertenece a las emociones hedonistas⁶, placenteras o afectivas y en que el placer incorpora al individuo a su objeto gracias a una completa fusión. Y es en las reacciones hedonistas de donde surgen las formas del amor, el objeto y el individuo forman una nueva unidad sujeto-objeto.

Al mitigar el placer del amor, el individuo libre de ese estado queda relajado y entra en un sentimiento confortador de serenidad, lo cual ocurre tras el logro del amor o del sexo. La emoción hedonista se reduce a dos modalidades, una corresponde a los placeres y la otra a los afectos.

Entre el placer y el afecto existe la misma diferencia que entre el dolor y la pena; ese disturbio incumbe al plano físico y al plano moral. Así, también el sexo y el amor⁷. Los placeres y afectos sexuales se presentan más intensos y absorbentes que los demás, *siendo imposible discernir nítidamente lo sexual de lo amoroso, quede constancia del afán de permanencia de ambos*, lo que da lugar a una de las antinomias de la vida erótica, lo que quiere perpetuarse en el tiempo es el amor, no el sexo. (SALGADO, 1972:13).

Ah!!! el amor... hay reflexiones profundas de la relación del amor y de la muerte, las angustias de los que pasan por el amor tiene honda repercusión emocional; porque esa tristeza muy biológica, emana desde muy atrás en el espacio y en el tiempo.

Stendhal afirma brotan de él mismo, según la imagen que él desearía tener. Definió varios tipos de amor. Conviene hablar de amor humano y amor erótico, éste implica una intensificación de la vida. Lo peculiar del amor erótico es la exaltación, el entusiasmo. El afectado percibe como nueva cada aparición del amado. Su ausencia intensifica el amor; la culminación de la satisfacción sexual es el éxtasis; la del amor es la felicidad.

⁶ Hedonista. adj. Perteneciente o relativo a Hedonismo: Doctrina que proclama el placer como fin supremo de la vida.

⁷ Para Freud, el afecto es una sublimación del placer no localizado como éste en una determinada zona corporal; en la emoción sexual pueden coexistir el placer y el afecto (SALGADO, 1972:13).

Ahhhh!!! el amor, que de suspiros, miradas a la luna; los ataques de amor van seguidos de pérdida del apetito, desinterés por la realidad y el trabajo, de una curiosa e indefinible sensación afectiva de dulce anulación, que remeda una constante evasión de la realidad, una crónica tristeza, a veces hay el deseo dar la vida por el ser amado. Esos estados de morencia se describen como un sueño, representa un puente que nos aleja de la vida. *Pluma de plomo, humo resplandeciente, fuego helado, robustez enferma, sueño en perpetua vigilia, que no es lo que es. ¡Tal es el amor que siento, sin sentir en tal amor amor alguno!* Romeo en palabras de Shakespeare. (SALGADO, 1972:14,15). No todo es tristeza, inhibición y muerte, en lugar de auto anulación hay dominación y conquista de la persona amada; hay la alegría de estarse en el amado.

Lo genital, lo *natural*, el placer orgánico conocido como “orgasmo” no constituye ni la finalidad ni la esencia del amor; es mucho más que *eso* aunque no existe sin *eso*. En la fusión corporal de los sexos la mujer busca recibir y el hombre dar, ella quiere ser poseída y él poseer. La fisiología no rige lo moral en la especie humana y el deseo sexual depende de factores no articulados con la fisiología. Es a nivel psíquico donde hay que buscar las resonancias de la vida sexual. Sobre las bases biológicas y psicológicas veamos la diferencia entre los animales y los seres humanos:

los instintos⁸ son oscuros y débiles en cuanto a la orientación precisa y el comportamiento. Pero las necesidades básicas son las mismas: el deseo del individuo de asegurar y defender su existencia, y el de participar en la existencia de la especie. Uno y otro están unidos... el amor busca un tú, percibido como Idea, con el cual participar y crear algo nuevo.

⁸ Instintos de agresividad las formas que aseguran el *deseo de ser*, instintos de sexualidad las fuerzas que impelenal ente a participar en el *deseo de ser de la especie*, los instintos de agresividad son coercitivos, mientras que los segundos, a pesar de su intensidad periódica, no lo son. (SALGADO: 1972:22,23).

La temática del amor erótico se explica en la dualidad de lo masculino y lo femenino, determina que únicamente en el diálogo de los sexos se realice la unidad de lo humano. “El amor pertenece a las emociones del ser-para-otro. Por tener lo amado el valor de una Idea de la realidad corresponde a una relación existencial entre el yo y el tú: hecho óptico”. (SALGADO, 1972:15 - 25).

Uno de los grandes problemas del amor es saber si proviene de nuestro yo o del exterior. La realidad no es percibida por nuestros sentidos; lo que es y está lo crea nuestra subjetividad. El amor arranca al ser de su soledad de su vacío. Según Sastre: *sólo contamos con nosotros mismos. Y no lo soportamos.*

Unamuno, Henry Miller, Sartre, Freud nos hablan de ambivalencias y de las paradojas que del amor se desprenden. Son tabúes variados y diversos. La ambivalencia ~~de la agresividad del sexo~~ y el sentimiento cariñoso brotó a la vez; no sólo lo erótico sino también el amor humano.

El erotismo entendido en su doble sentido de pasión fuerte del amor y exaltación del instinto carnal constituye uno de los aspectos de la vida interior del hombre, y nos equivocamos al respecto porque el erotismo casi siempre busca afuera el objeto del deseo. Y esa espiritualidad es la que lo diferencia de los animales. El erotismo es la actividad sexual del hombre en la medida que difiera de la de los animales.

Para Octavio Paz⁹ *los actos eróticos son instintivos y al realizarlos el hombre se cumple como naturaleza.* El erotismo es deseo sexual y algo más. La sexualidad sin dejar de servir a los fines de la reproducción de la especie, sufre una suerte de socialización. ¿Qué distingue a un acto sexual de uno erótico? En el primero la naturaleza se sirve de la especie y en el segundo, la especie, la sociedad humana, se sirve de la naturaleza.

⁹ El más allá Erótico Revista Sur, 1961: 29 - 35.

El erotismo tiene una doble faz: freno (prohibiciones) y espuela (estímulo) de la sexualidad, su finalidad es doble: *irrigar el cuerpo social sin exponerlo a los riesgos destructores de las inundaciones. El erotismo no es una categoría específica de la sexualidad: es una función social.* Es una experiencia total que jamás se realiza del todo porque su esencia consiste en ser siempre *más allá*. Acota: *El cuerpo ajeno es un obstáculo o un puente; en uno y otro caso hay que traspasarlo*; se logra a través del deseo, la imaginación erótica, la videncia erótica. Queremos ver algo y ese algo es la fascinación erótica, sale de mí y me hace ir más allá de ti. No sabemos lo que es: es algo más.

Denis de Rougemont, 1996, en *El amor y Occidente* refiere que la mitad de las desgracias humanas se resumen en la palabra adulterio. ¿De dónde puede venir una contradicción tal? En un sentido estricto, los mitos traducen las reglas de conducta de un grupo social o religioso. Proceden del elemento *sagrado* alrededor del cual se constituyó el grupo. *El carácter más profundo del mito es el poder que ejerce sobre nosotros, generalmente sin que lo sepamos.* El enunciado del mito, desarma toda crítica, reduce al silencio a la razón; o al menos, la priva de eficacia.

Rougemont considera el mito de *Tristán e Isolda* prototipo de las relaciones entre hombre y mujer dentro de un grupo histórico dado: la sociedad cortesana y caballeresca de los siglos XII y XIII; las leyes de este grupo, sin embargo, de una manera secreta y difusa, son aún las nuestras. Profanadas y negadas por los códigos oficiales, han llegado a ser tanto más coactivas cuanto que sólo tienen poder sobre nuestros sueños.

El mito aparece cuando resulta peligroso o imposible reconocer claramente cierto número de hechos sociales o religiosos o de relaciones afectivas, que se insiste sin embargo en conservar o que es imposible destruir. *Se necesita del mito para expresar el hecho oscuro e inconfesable de que la pasión está vinculada con la muerte y que supone la destrucción para quienes abandonan a ella todas sus fuerzas. Salvamos la pasión y amamos esa desgracia disfrazada y se goza con la imaginación, sin tomar conciencia para que estalle la contradicción.* (ROUGEMONT, 1996:18 - 21).

Se distingue el sentido secreto e inquietante del mito: el peligro que expresa y vela, esa pasión que se asemeja al vértigo... Pero ya pasó el momento de echarse atrás. Nos ha alcanzado, sufrimos el encanto, co-nacemos al <<tormento delicioso>>. Tristán e Isolda no se aman. Ellos mismos lo han dicho y todo lo confirma. Lo que aman es el amor. Y actúan como si hubiesen comprendido que todo lo que se opone al amor lo preserva y lo consagra en su corazón, para exaltarlo hasta el infinito en el instante del obstáculo absoluto que es la muerte (...) se necesitan uno a otro para arder: ¡Y no La presencia del otro, sino más bien su ausencia!

En la medida que el amor-pasión renueva el mito en nuestras vidas ya no podremos ignorar, la condena radical que representa para el matrimonio. La concordancia entre amor y muerte despierta las más profundas resonancias en el ser humano. Se prefiere a cualquier otro relato, el de un amor imposible, el amor a la muerte: porque amamos la quemadura y la conciencia de lo que se quema en nosotros. Vínculo profundo del sufrimiento y del saber. (ROUGEMONT, 1996: 38, 43, 53). <<Señores, os gustaría oír un bello cuento de amor y de muerte>>. Nada podría gustarnos más; este comienzo de la novela de Tristán de Bédier establece la concordancia entre amor y muerte, de dónde proviene el encanto.

María Calcaño¹⁰: erotismo y sexualidad en Suramérica

El erotismo es la materia esencial en la poesía de María Calcaño, poetisa de vanguardia, publica en 1935 su primer libro *Alas Fatales; a propósito de la publicación José Ramón Pocaterra* expresó: "... cayó como explosivo en un polvorín de burgueses, curas y filisteos, y lo tildaron de 'inmoral', 'crudo' y otras barbaridades más".

¹⁰ María José Francisca del Carmen Calcaño Ortega, nombre de pila, nació en la Maracaibo el 12 de diciembre de 1906, murió el 23 de diciembre de 1956. Casó con Juan Roncayolo, seis hijos del matrimonio. En segundas nupcias casó con Hector Araujo Ortega.

Cósimo Mandrillo¹¹ acota *el erotismo está presente de manera preponderante sólo en su primer libro Alas fatales*, éste contiene un juvenil desparpajo y una clara intención de escandalizar al auditorio. Además, refiere *su obra poética fue silenciada por más de medio siglo porque tocaba fibras sensibles de la moral en uso* y desafía a la sociedad de la época con la materia escabrosa del erotismo; catalogada de inmoral fue por tanto rechazada. Su segundo libro *Canciones que oyeron mis últimas muñecas* se publica en 1956, el año de su muerte. Posteriormente Hector Araujo recopiló y publica en 1961 *Entre la luna y los hombres*, donde se evidencia la madurez que había alcanzado su poesía.

María Calcaño muestra una necesidad expresiva impostergable que sólo se puede construir con el lenguaje erótico, leamos algunos poemas de la Antología Poética.

NADA

¡Si no sumo nada!, sólo un amasijo
de palabras locas.

Perdida

de deseos anchos, hechos miel en la boca.

Perpetua

ansia de florecimiento

Pero rama fácil para el nido

y el canto.

Toda pensamiento...

¡Si no sumo nada! (59)

¹¹ Elabora en 1983: María Calcaño. Antología Poética. Selección y prólogo de Cósimo Mandrillo.

COSMOS

Una gran desnudez:

mi cuerpo

y la noche...

¡Pero sueño en el alba! Alba:

abertura de sangre y de alas.

Y el pájaro,

dueño del bosque con un trino...

¡La vida

es este montón de tierra fértil!

El hombre y yo somos la quimera.

Dios

es su grave verdad.

Y sobre nosotros, como una maldición,

esta sombra monstruosa

(Alas Fatales, 1983:61,62)

Respecto a la lectura Cósimo Mandrillo revela: “existe un contenido de importancia capital para el ser humano, como lo es la vivencia amoroso-sexual, no es menos cierto que en estos poemas hay un evidente placer por la trasgresión: el ir más allá de lo permitido y por encima de los códigos morales de un determinado grupo social.

EL DESEO

Revélate gigante, Que en mi vida
tú cabes.

A golpes de latido
quítame cien años de codicia.

Ábreme la vena, abundante...
¡que la tengo estrecha!

Déjame una brecha, deja que me dure
el goce
del hombre delante.

De un golpe,
a cuerpo desplomado, dame la delicia...
(Alas fatales, 1983: 73)

El erotismo abierto y desafiante se mantiene a través del código alusivo a lo sexual, vocabulario donde abundan los sustantivos como: pecado, deseo, carne y verbos muy explícitos al estilo de abrir, lamer, chupar, sembrar...

SEMBRADOR

No te pediré más

Cuando me siembres

¡Ya seré para ti

El retazo de tierra fértil

Carne florida

Al chupar tu raíz!

En los dos está el nudo fácil de la vida;

engendra, hombre que posees tronco fuerte y amplias venas.

No te pediré más cuando me tomes, me repiques adentro y me calles

las bocas impacientes...,

que el retoño más bello

levantarán mis brazos seguros y salvajes cuando la siembra cuaje

sangre de los dos.

(Alas Fatales, 1983:69)

AMA

¡Mujer!,

ábrete el corazón,

que es una flor de llamas, una sola canción...

¡Da tu vida a cien hombres!

¡Que te duela la herida!

Que seas como un vaso levantado en un brazo...

Que vientos de placer te preñen los ojos,
¡mujer!

Ama...

Tuya es la alegría.

¡Con un golpe de hombre en la honda sangría!

(Alas Fatales, 1983:93)

María Calcaño reivindica la cotidianidad como materia poética; además retoma el tema del amor y de la muerte. Del poemario titulado *De canciones que oyeron mis últimas muñecas*, se escogió un sólo poema el cual revela amor- pasión, sufrimiento.

Su camisa es de tela corriente.

Pero cuando se acerca es como una llama
que se abraza a mi cuello.

Porque me olvido de todo. No sé si grito de amor

o es el trance

de la quemadura

que mi sangre mantiene como una flor de llama... y no conozco su nombre. Ni recuerdo su cara.

Pero pasa por mi lado y yo vuelvo a morir.

(1983:111)

Denis de Rougemont refiere que en el amor sin reveses: no hay <<romance>>. Pues es el <<romance>> lo que se ama, es decir la conciencia, la intensidad, las variaciones y los retrasos de la pasión, su crescendo hasta la catástrofe; y en modo alguno su rápida llamarada. Conocer a través del dolor es el secreto del mito de Tristán e Isolda, el amor-pasión a la vez compartido y combatido, ansioso de una felicidad que rechaza, magnificado por su catástrofe: *el amor recíproco desgraciado*, es el aguijón de la sensualidad.

A manera de conclusión

Kant dijo: Quien ama puede seguir viviendo; pero el que se enamora queda inevitablemente ciego para las faltas del objeto amado. Lersh expone las diferencias básicas entre el amor y el enamoramiento: “podemos enamorarnos del mismo modo diferentes veces... de las mismas cualidades en diferentes personas. Pero un amor verdadero no se repite, es único (...) el primero es parcial y el amor es total, no precisa motivación psicológica. Platón, interpretó metafísicamente el amor, el Eros, como la búsqueda del ser verdadero, a su mito de la preexistencia del alma. (Salgado, 1972:26).

En *El Tao del Amor y del Sexo*, escrito por Jolan Chang, 1972, Joseph Needham, prologuista de esta obra, refiere: *en la convicción china de que ni siquiera hay una línea de diferencia entre el amor sagrado y el profano*.

Denis de Rougemont precisa Eros o el deseo sin fin (platonismo, druidismo, maniqueísmo). El platonismo tiene orígenes iranís y órficos:

<<delirio divino>>, transporte del alma, locura y suprema razón. Y el amante está junto al ser amado <<como en el cielo>>, pues el amor es la vía que sube por grados de éxtasis hacia el origen mismo de todo lo que existe, lejos de los cuerpos y la materia, lejos de lo que divide y distingue, más allá de la desgracia de ser uno mismo y de ser dos en el amor mismo. El Eros es el Deseo total, es la Aspiración luminosa, el impulso religioso natural llevado a su más alta potencia, que es la extrema exigencia de Unidad. Eros introduce en la vida algo totalmente extraño a los ritmos del atractivo sexual: un deseo que no decae, que nada puede satisfacer, que rechaza incluso y huye de la tentación de colmarse en nuestro mundo, porque no quiere abrazar sino al Todo. Es la superación infinita, la ascensión del hombre hacia su dios. Y ese movimiento es un movimiento sin retorno. (Rougemont, 1996:61)

Pero más cerca que Platón y los druidas, si se considera lo geográfico e histórico que va desde la India a Bretaña, se constata una religión que se extendió a partir del siglo III por esa zona de una forma subterránea, que sincretiza el conjunto de los mitos del Día y de la Noche tal como se habían elaborado en Persia en primer lugar, y luego en las sectas gnósticas y órficas: la fe maniquea, perseguida por doquier pues se creyó ver en ella la peor

amenaza social. Luego la doctrina de Manes (originaria del Irán) tomó formas diversas, unas veces cristianas, otras budistas o musulmanas. Religión como negación y dique del instinto sexual y el erotismo para alcanzar la virtud.

Jesús Medina Fuenmayor¹² refiere que hasta la primera mitad del siglo XX se mantienen en la novelística venezolana tres concepciones de amor, las dos primeras, amor cortes (rechaza al cuerpo por ser generador de pecado) y amor feudal (cuerpo, sensualidad, matrimonio) tienen más carácter social que afectivo) son heredadas del imaginario medieval europeo. La tercera noción, amor sensual, nace con el positivismo que incorpora la modernidad. Tales nociones escenifican la moral que caracterizó a la sociedad.

Sin lugar a dudas, las creencias religiosas determinaron un espacio para la formación de esas nociones de amor caracterizadas por un rechazo natural hacia el cuerpo en el código del cristianismo, como religión más reconocida.

Con las corrientes de la modernidad el cuestionamiento de las creencias religiosas¹³, del pasado; se asume una nueva moral influenciada por el movimiento de personas, mercancías e ideas impulsadas por el auge del petróleo en la región marabina, que sin duda influyó a la sociedad y a la poetisa María Calcaño en la necesidad de expresión/trasgresión. Poesía y erotismo son dos vías por las cuales María Calcaño accede a la verdad y, a través de ellas a la vida.

¹² Imaginarios del amor en la novelística fundacional venezolana. 2004. Universidad Católica Cecilio Acosta. Colección Mario Briceño Irragorry. Maracaibo, Venezuela.

¹³ El libro de los dos principios, 1939, encendió la discusión sobre la cultura de la Iglesia de Amor, definía a los cátaros, quienes diferenciaban el dios del bien y el dios del mal; surge actitud de rechazo hacia todo lo físico, incluyendo la sexualidad

Bibliografía

MARÍA CALCAÑO. Antología Poética, 1983. Prólogo de Cósimo Mandrillo. Editorial de la Universidad del Zulia. Venezuela.

BOHÓRQUEZ, Diana, 1989, Versos al amor. 2003, Intimaciones. Maracaibo.

CHANG, Jolan. 1976. El tao del amor y del sexo. La antigua vía china hacia el éxtasis. Prólogo y epílogo de Joseph Needham.

COROMINAS, Joan. Breve Diccionario Etimológico de la lengua Castellana. Madrid. España. Editorial Gredos S.A. 1era. Edición 1973. Tercera edición muy revisada y mejorada 2000.

Diccionario de psicología. WARREN, Howard C (compilador) México. Fondo de Cultura económica. 1998.

Diccionario de sociología. Henry Pratt Fairchild, Editor. México. Fondo Cultura Económica. 1977. 1era edición 1944: Dictionary of Sociology.

Enciclopedia Hispánica. Macropedia. 1990-1991. Volumen 6. Ercilla Galicia. Estados Unidos de América. FALCÓN MARTÍNEZ, Constantino; FERNÁNDEZ- GALIANO Emilio; LOPEZ MELERO, Raquel.

Diccionario de la mitología Clásica 1.A-H. 1985. Madrid. España. El libro de Bolsillo. Alianza Editorial S.A.

LÓPEZ GARCÍA-MOLINS, Ángel. Diccionario de Sinónimos y Antónimos de la Lengua Española. 1986. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S. L.

MEDINA FUENMAYOR, Jesús David. 2004. Los imaginarios del amor en la novelística fundacional venezolana. Universidad Católica Cecilio Acosta. Colección investigación Mario Briceño Irragorry.

Diccionario de la Lengua Española. 2000. Real Academia Española. Madrid, España. Vigésima Primera Edición de la RAE. Tomos I y II.

En los brazos de Eros. 1992. Grijalbo, S.A. Colección la tuna de oro. (selección de cuentos eróticos) Caracas, Venezuela

FIELDS, Vivian. 2006. Grandes amores de la mitología Griega. Madrid. España. Contenidos editoriales S.R.L.

LÓPEZ GARCÍA-MOLINS, Ángel. Diccionario de Sinónimos y Antónimos de la Lengua Española. Valencia, España. Editorial Alfredo Ortells, S. L. 1986.

MEDINA FUENMAYOR, Jesús David. 2004. Los imaginarios del amor en la novelística

venezolana. Colección investigación Mario Briceño Iragorry. Maracaibo, Venezuela.

ROUGEMONT, Denis de. 1996. El amor y Occidente. Editorial Cairós. Barcelona. España.

SALGADO, Enrique Dr. 1972. Erotismo y sociedad de consumo. Circulo de Lectores. Barcelona. España.

STENDHAL. 1968. Del amor. Ortega y Gasset: Amor en Stendhal. Alianza Editorial, S.A., Madrid. España.

VELASQUEZ, Elio. 2000. El Lenguaje Analógico. Breviario de la Memoria Colectiva y Culta. San Cristóbal. Táchira.. Venezuela.

Fuentes de estudio para la comprensión de las identidades de mujeres evangélicas en una comunidad de la sierra sur de Oaxaca¹

Ángel Christian Luna Alfaro[©]

Creación de cultura

La perspectiva de género es uno de los pocos caminos de creación cultural que en la historia humana ha alcanzado el dinamismo y la adhesión democrática en la construcción teórica-política. Hoy la perspectiva de género es parte inseparable de uno de los procesos socioculturales más valiosos por su capacidad de movilizar mujeres y hombres, instituciones y organismos de diversas clases, y por los frutos que ha producido. Forma parte del bagaje de la cultura feminista que dio igualmente origen a las búsquedas masculinas para eliminar la opresión genérica y constituye sin lugar a dudas la mayor aportación de las mujeres a la cultura (Cazés, 2005: 45-46).

Desde la perspectiva de género se diseñan una infinidad de propuestas programas y acciones alternativas, oficiales y civiles para afrontar los problemas sociales generados en la opresión de género, la disparidad entre los géneros, la inequidad y la injusticia resultantes (Cazés, 2005: 46).

Hoy millones de seres humanos, sobre todo mujeres abren caminos inéditos en la perspectiva de género para construir alternativas a su estrechez y sus carencias, a la injusticia y la violencia a la pobreza la ignorancia y la insalubridad (Cazés, 2005: 46).

Aunque con resultados desiguales resalta, en esa senda la realización de opciones ideadas por las mujeres mismas. En medio de incompreensión y hostilidad e incluso de acciones con *antiperspectiva* de género, las acciones publicas y civiles y la participación social y política que ellas impulsan, les han permitido ser destinatarias, beneficiarias y protagonistas de procesos políticos particularmente importantes por sus alcances, y por los cambios de mentalidad y

¹ Lo que se presenta en este artículo, es parte de la revisión de fuentes de información que me llevaron a tejer mi tesis doctoral. Al respecto habrá que agradecer los apoyos económicos y formativos tanto como del CONACyT, la ENAH y el Colegio Mexiquense.

[©] Doctor en Historia y Etnohistoria por la ENAH. Conferenciante y articulista con temáticas referentes a historia y antropología de las religiones, historia social y crítica, enseñanza de la historia, enfoque de género, investigación social, participación ciudadana, gobiernos consuetudinarios y estudios políticos. E/mail: luna.alfaro@gmail.com

actitud de los que son producto, al tiempo que inciden en ellos (Cazés, 2005: 46).

Pese a que el panorama descrito puede ser alentador e inspirador, ¿qué pasa con aquellas mujeres que no se encuentran enteradas o beneficiadas por los triunfos y aportes de las luchas feministas? ¿Aquellas que viven más de una opresión (familiar, social, o de gobierno) que agudiza generalmente la religión?

Este trabajo busca socializar la preocupación expresada en la interrogante previa. La misma se procura plantear en un contexto contemporáneo, en un poblado de la sierra sur de Oaxaca, México: Miahuatlán de Porfirio Díaz, enfatizando el caso de la Unión femenil Otta G. Walters. Esta investigación se realizó a finales del año 2005 concluyéndose a fines de 2008 (llegó a Miahuatlán el día 12 de abril de 1934).

Un reto actual que se propone a partir del estudio de la Historia, es partir de la idea que existe una *cultura de género*, la misma, se encuentra apoyada por enfoques antropológicos, filosóficos y sociológicos. Este concepto, el de *cultura de género*, pretende rendir cuentas sobre las acciones de los hombres y las mujeres en sociedades complejas, estatales y posparentales. Al respecto Muñiz (2004, 52), nos dice que la cultura de género es el producto de los diversos discursos, portadora de significaciones, dirigente de actividades y custodia de comportamientos sexuales y actitudes sociales; así como definitoria de la normalidad y la anormalidad en cuanto al ser hombre o mujer en determinada sociedad y momento histórico. Esta forma de acercamiento, nos faculta para establecer la diferencia entre los parámetros hegemónicos de dicha *cultura de género* y las variantes que se presentan en los múltiples sectores de la misma sociedad o en sociedades contemporáneas aunque distintas.

La identidad de cada individuo, pueblo o nación, nos dice Ricoeur (2005), la constituye su historia, es decir: sus historias; las tramas diferentes, incluso opuestas de las que cada una de las personas, es personaje.

Referencias y estudios del binomio género y religión

El análisis del género en las religiones, nos argumenta Marcos (2004: 9), se encuentra en la intersección de múltiples disciplinas, tales como las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica bíblica y la ética. Sin olvidar, los aportes desde la sociología, psicología y la antropología de las religiones. Todas estas posturas, están permeadas por la teoría de las

relaciones de género, así como feminista.

Beauvoir (1999: 443), arguye que *el amor le ha sido asignado a la mujer como su propia vocación y, cuando lo dedica al hombre, busca en él a Dios; si las circunstancias le impiden el amor humano, si es engañada o exigente, elegirá adorar la divinidad en Dios mismo.* Coincidiendo con esta premisa, rescato una reflexión empírica al respecto, considerando que muchas mujeres, a diferencia de los hombres, asumen más cómodamente, o de manera casi “natural”, suplir a su pareja o la carencia de la misma, con su idea y sentir de Dios. El Dios cristiano embona de manera casi exacta a los parámetros de perfección, fidelidad, apoyo, amor, pero sobre todo seguridad, que desde luego requieren algunas mujeres creyentes. No existió duda, al interrogar a las asistentes de la Iglesia Bautista el Buen Pastor, sobre la identidad genérica de Dios. Todas las entrevistadas, coincidieron que él es hombre, imposible sería pensar lo contrario, *Él es fuerte, corrige y castiga a los que se portan mal, como un padre...los padres, cuando quieren a sus hijos, nos regañan, nos dan nuestras tundas, para que aprendamos. Así hace Dios con nosotras. Él y su palabra, es lo único que necesitamos para vivir, lo demás es pura vanalidad.*

La postura descrita, ha estado acompañada de diversas defensas y argumentaciones desde la academia así como instituciones conservadoras, identificadas mayoritariamente, al menos para el caso del continente americano, por la iglesia católica. Pierre Debergé (2007), asegura que vivimos en una sociedad que no favorece el reconocimiento de la diferenciación sexual y donde corremos el gran riesgo de confundir igualdad, con identidad del hombre con la mujer. El mismo Debergé (2007) se alarma sobre la permisividad de la homosexualidad, incitando a no verla como una “simple” variante de la sexualidad, preocupándole la idea de que la diferencia sexual, no tiene importancia espiritual ni intelectual.

Para diversas sociedades religiosas, el sexo, es indivisible de su género, o sea, lo genital, determina a la persona al interior de las dinámicas familiares, así como los roles que “deben” o “debemos” asumir, como resultado de costumbres y/o tradiciones generalmente patriarcales. En este sentido podemos argüir una especie de *naturalización* de los papeles y roles, siendo la aseguración de los mismos, apoyados por los preceptos religiosos, el resultado de estructuras de vida rígidas y verticales, situación que ha llevado y obligado a muchas mujeres al intento de construir discursos, así como estilos de vida y cosmovisiones que les ayuden ante el avasallador posicionamiento masculino en las estructuras religiosas.

Acerca de lo descrito, Lamas (2003: 11) considera que la categoría *género* resulta amenazante para el pensamiento religioso fundamentalista porque pone en cuestión la idea de “lo natural” (tan vinculada con la de lo “divino”), y señala que es la simbolización cultural, y no la biología, la que establece las prescripciones relativas a lo que es “propio” de cada sexo. El argumento anterior, bien puede ser tomado como los indicios de identidad de género al interior de iglesias, y estructuras religiosas que interpretan casi de manera literal o fundamentalista sus preceptos o libros sagrados. El enfoque de género, también ha sido pensado, desde estas estructuras (principalmente católicas), como una especie de ataque a las formas de vida “cristianas”, al respecto, ofrecemos la siguiente cita:

...no permite apelar a la “naturaleza” o a la razón o las opiniones y deseos de mujeres verdaderas, porque según las “feministas de género” todo esto es “socialmente construido”. No importa cuánta evidencia se acumule contra sus ideas; ellas continuarán insistiendo en que es simplemente prueba adicional de la conspiración patriarcal masiva en contra de la mujer².

Es interesante poner énfasis en palabras como: “mujeres verdaderas”, considerando a las mismas, como hijas de Dios, o sea, de la verdad; entendiéndolas como únicas poseedoras de la potestad divina, excluyendo a las que piensan y se posicionan con otras ópticas e ideologías.

Siguiendo con la línea de críticas hacia el enfoque de género, María Osiris Reyes argumenta: “El antagonismo sexo vs género no sólo niega los avances de la ciencia en la materia, sino que, ha contribuido a destruir la vida de personas en lo individual, de parejas en lo conyugal y las relaciones entre hombres y mujeres en lo social se tornan cada día más violentas. Una teoría que fracasó desde su experimentación se ha convertido en el nuevo paradigma para las políticas públicas a nivel mundial, desde las Naciones Unidas hasta el pequeño Jardín de Niños, en donde aplicando políticas de género se trata de cambiar las conductas de niñas y niños, hombres y mujeres para buscar una igualdad que no saben en qué radica³”.

Los casos derivados de las iglesias cristianas no católicas, al respecto de la problemática citada, suelen ser heterogéneos. Recordemos que existe un mayor número de población laica que interviene de manera más abierta en los procesos de elecciones de dirigencia en cada una de las iglesias; suelen transparentarse sus ingresos y egresos. Los puestos al interior de las estructuras pueden ser asumidos y renovados constantemente, sin tanto requisito o lentitud, a diferencia de

² Alzamora Revoredo, O. (2009) *Ideología de género: Ataque a la religión*. Extraído el lunes 9 de febrero de 2009 desde: <http://es.catholic.net/mujer/457/967/articulo.php?id=16400>

³ Reyes, M. O. (2009) *La dicotomía sexo vs. género, una premisa errónea*. Extraído el martes 3 de marzo de 2009, desde: <http://www.es.catholic.net/sexualidadybioetica/352/967/articulo.php?id=33613>

la iglesia católica. Y en lo que respecta a las mujeres, a diferencia de las católicas, son más consideradas para cargos, al menos simbólicamente más trascendentes. Todo esto y más, provoca, que desde diversas posturas, tanto mujeres como hombres, critiquen, más abiertamente su credo e instituciones, logrando cambios significativos en diversas áreas de la iglesia. Desde luego que esta batalla, se encuentra principalmente comandada por mujeres.

Los textos al respecto, podemos dividirlos en dos posturas. Los de divulgación o comerciales, que plantean con un lenguaje bastante sencillo una postura que intenta analizar las citas bíblicas desde un enfoque hermenéutico. Los mismos, no dejan de ser una rareza para las familias y mujeres cristianas, aunque más comunes de hallar en los hogares mexicanos evangélicos. A la fecha, en ninguno de estos he localizado un enfoque feminista o de género, que se posicione con un análisis más profundo sobre lo que implica lo femenino y lo masculino al interior de las iglesias. El otro rubro, es el perteneciente a la academia. Esos son todavía más escasos, pero desde luego más abundantes a diferencia de la iglesia católica.

Las 10 mentiras que la iglesia le dice a las mujeres, de Lee Grady (2000), es una muestra interesante dentro de los textos de divulgación. El autor busca demostrar, mediante un estudio bibliográfico, las formas en que se ha usado la Biblia para mantener a las mujeres en lo que denomina “esclavitud espiritual”. Este tipo de texto, contiene, aparte de explicaciones un tanto teóricas, una serie de experiencias de la vida cotidiana, sobre la vida de pareja cristiana, en los Estados Unidos. Al mismo tiempo, cada vez que concluye un apartado, sugiere una serie de ejercicios que ayudaran a la mujer a su proceso de “liberación espiritual”. Es innegable la tendencia referente a libros de “superación personal”, quienes proponen una serie de pasos o aspectos a seguir, asegurando, para este caso, que si los efectúas, en el nombre de Jesucristo, llegarás a ser una cristiana exitosa. Grady (2000) enfatiza en su obra, la importancia de “activar” a las mujeres en los ministerios, aquellos que tienen que ver con evangelizar, orar, cuidar, etc. En este sentido, puedo notar que a la mujer se le toma en cuenta, siempre y cuando su fuerza de trabajo se traduzca en beneficio de su congregación o iglesia (apoyo para hombres). Los problemas que experimentan, así como las voces de ellas, en términos de los vínculos sociales, o sea, la vida fuera de la iglesia, están ausentes.

Sobre los libros de carácter más académico o formales, también existe una considerable producción. La mayoría, como ya señalé, resulta ser producción a cargo de mujeres provenientes de iglesias evangélicas. Una de las temáticas que se abordan cada vez más, es la referente a la *teología feminista*. Sonia Villegas (2005), nos introduce, apoyada por la influencia de Beauvoir (1999), al mundo religioso del sexo olvidado: la mujer. A diferencia de

otras teóricas y académicas, la autora se posiciona en el discurso feminista/marxista. Resulta ser sorprendente la revisión histórica y literaria que Villegas hace en su obra, aunque para el caso que se trata en este escrito, el análisis sobre las figuras femeninas bíblicas, es de suma trascendencia, siendo particularmente de mi interés las reflexiones de prototipos femeninos cristianos, tales como: La Virgen María, Eva, Lilith y María Magdalena.

Marga Muñiz (2000) ofrece, desde la exégesis⁴ bíblica, una interpretación acorde a los tiempos actuales, sobre los roles de mujeres y hombres a lo largo de las historias narradas en la Biblia, en un texto denominado: *Femenino Plural*. La autora, preocupada por la disyuntiva en la cual se encuentran muchas creyentes sobre la enseñanza de las escrituras en torno a la igualdad y sumisión mutua, en vez de jerarquía entre los sexos, brinda un acucioso tratado sobre la posibilidad de visualizar a las mujeres como líderes con igualdad de facultades espirituales que los hombres. Esto con la finalidad de incitar a una libertad para actuar, sin pensar que se intenta estar por encima de la autoridad de las Escrituras.

Etnografía de la reunión

Asistir a los servicios de la Iglesia Bautista “El Buen Pastor” de los días domingos, nunca representó un reto para un servidor. En él pude experimentar apertura y un recibimiento cordial por parte de las y los asistentes. Mi rol de profesor de la única universidad regional, así como mis experiencias previas en el ámbito de temáticas que versaban sobre religión, me facilitó el proceso de *digestión institucional*. Mis visitas a dicha reunión, se iniciaron de manera esporádica desde el mes de octubre de 2005, agudizándose con el paso del tiempo, la investigación se detuvo hasta mediados de 2008.

En la misma pude observar la participación indistinta por parte de hombres y mujeres, incluso en la manera en que se suelen sentar en las bancas del templo, no se encuentra sexuada. Para el caso de algunas iglesias de corte pentecostal (por poner apenas un ejemplo), se colocan dos hileras de bancas, en una se sientan los hombres y en la otra, las mujeres. En esta iglesia bautista, las dos hileras existen, más otras bancas periféricas, pero no hay conflicto o penalización alguna si hombres y mujeres se sientan en la misma banca.

Al frente, en el estrado, tanto el pastor y su esposa⁵, se colocan en la misma altura. Ambos participan durante los rituales. Inclusive las mujeres participan de manera constante en el

⁴ Interpretación crítica y contextual de los libros considerados como sagrados.

⁵ Mejor conocida como la Hermana Elba Pérez.

servicio religioso. Las intervenciones de ellas consisten en peticiones de oración ante sus necesidades, agradecimientos públicos a su Dios, y la manifestación de sus testimonios de vida, enfatizando las formas en que consideran que Dios les ha auxiliado ante sus necesidades.

A partir del mes de mayo de 2008, hasta el mes de julio del mismo año, inicié, gracias a la confianza y apertura del pastor Carlos Mendoza, entre otras personalidades de la Iglesia (principalmente mujeres), una visita constante a las reuniones de la Unión Femenil Bautista Misionera Otta G. Walters. La reunión se efectúa todos los días martes, de 6 a 7 p.m. en el segundo piso de la Iglesia.

Ellas suelen llegar tarde a la reunión, la razón suele tener que ver con las labores domésticas que regularmente desempeñan. Es común escuchar comentarios por parte de ellas donde argumentan que se les hace tarde porque no tenían con quien dejar a sus hijos/as, o que debían de darle de comer su marido, entre otras actividades tradicionales de mujeres.

Uno de los requisitos que deben cubrir las asistentes, es que deben estar casadas, o al menos ser mayores de 25 años. Cabe hacer la acotación de que a esta edad, en lugares como Miahuatlán, suele ser muy raro que una mujer no este casada o al menos viva en *unión libre* o concubinato con su pareja. Para el caso de las asistentes, todas a excepción de una, han vivido en pareja. Las más jóvenes (entre 25 y 35 años) tienen pareja, la mayoría de las mujeres mayores a la edad señalada, están viudas o separadas (divorciadas). Todas sin excepción, saben leer y escribir; algunas aprendieron el proceso de lecto-escritura como resultado del proceso de evangelización, efectuado principalmente por otra mujer bautista misionera. Son pocas las cuentan con estudios superiores, así como solvencia económica individual. La mayoría depende del apoyo familiar y de pareja para su subsistencia socioeconómica. Ninguna habla una lengua indígena. Un par de ellas ejercen su profesión y viven del sueldo obtenido de esta dinámica (profesora de preescolar y enfermera). Una buena porción de las asistentes, se dedica a la manufactura y venta de comida (antojitos, comida corrida, etc.). El trabajo domestico, es una actividad que efectúan todas, siendo una porción considerable de mujeres que se dedican al 100% a esta labor. A su vez, la mayoría está involucrada en alguna actividad o servicio de la iglesia, tales como maestra de escuela dominical, limpieza de la iglesia, etc. Al respecto, no reciben una compensación económica por su servicio.

Actualmente son 13 las mujeres que conforman formalmente, a la Unión Femenil Bautista Misionera Otta G. Walters. Ellas se graduaron el 11 de mayo de 2008, en medio de una

ceremonia rodeada de un ritual donde se les entregó una especie de certificado que argumentaba que ellas habían recibido un curso que las capacitaba para ser misioneras. Este es precisamente uno de los objetivos de asistir a la reunión, capacitarse para dar servicio “profesionalizado” a la iglesia. A pesar de existir una comunidad “de planta”, existen otras mujeres que asisten regularmente, y otras de manera esporádica.

La reunión tiene secciones determinadas por los fundamentos básicos de las uniones femeniles bautistas misioneras planteados líneas atrás de este escrito. La oración resulta ser el elemento principal de apertura de la reunión. En ese segmento, existe una coordinadora (persona indistinta), quien inicia la oración, pero antes interroga a las presentes, si tienen una petición o necesidad específica para organizar la oración. Una vez expuestas las peticiones, se encarga a una persona diferente que ore por necesidades de otra. Cuando concluye este segmento, que por lo regular se hace en espacio de unos 10 minutos, se continúa a alabar a Dios, con diversos cánticos incluidos en la literatura de las y los bautistas (himanarios, etc.). Acto seguido, se plantea hablar sobre un tema o aspecto de la vida espiritual cristiana, basado preferentemente en la Biblia. Regularmente, las mujeres que asumen las coordinaciones de cada segmento (oración, lectura de Biblia o alabanza), suelen ser las mismas. A pesar de ser, en ocasiones, más de 10 mujeres que asisten, son las que llevan más tiempo asistiendo, las que más participan y exponen libremente sus ideas e inquietudes.

En cada uno de los momentos o secciones de la reunión, existe una actitud de “presión” por parte de las veteranas, para con las que casi no se animan a participar. En este sentido, habrá que acotar, que ante mi presencia en las reuniones, existe la gran posibilidad de que ellas se hayan sentido cohibidas. A pesar de eso, pude notar, que las tareas que se encomiendan en la reunión, tales como la lectura de la Biblia u otros textos, así como otras tareas, no las suelen hacer. Es aquí cuando las mujeres más comprometidas llaman la atención a las menos involucradas. Considero, que no cuentan con un programa previamente diseñado sobre las lecturas y temas a exponer en la reunión; lo que se puede visualizar es una serie de improvisaciones donde las más experimentadas plantean lo que piensan pertinente.

Mi presencia en las reuniones cambió un poco la dinámica del ritual. En más de una ocasión, me invitaron a compartir temáticas, éstas últimas versaron sobre la situación de las mujeres en el cristianismo; las formas en que se utiliza la Biblia para la opresión femenina, la intolerancia religiosa, el papel de las mujeres cristianas en las sociedades contemporáneas, fueron algunos puntos que se abordaron.

El interés y respeto de las presentes no se hizo esperar, hasta que una de ellas manifestó su apatía sobre lo que yo compartía. Ella, una mujer mayor de 40 años, argumentó que sabía lo suficiente sobre los temas y que no le hacía falta escuchar más. Pese a que a más de una estaba interesada en seguir escuchando sobre los temas concernientes a la situación de las mujeres frente al cristianismo, se tuvieron que someter a las mujeres más tradicionales, éstas últimas, no necesariamente mayores de edad, ni de presencia mayoritaria, según me enteré por charlas informales, manifestaron en mi ausencia, su descontento por mi presencia, al igual que su negación por lo que hablaba.

La dinámica de trabajo tuvo que ser interrumpida. Las filas se cerraron y a pesar de que haber brindado mi número telefónico y referencias de mi lugar de trabajo, nadie recurrió a mí. Opté por retirarme de las reuniones y no tocar ni insistir sobre el tema. Esto último me impidió efectuar historias de vida o entrevistas a profundidad. A mi parecer, la relación con ellas no terminó mal, pero tampoco se pudieron efectuar amistades o lazos sociales fuertes, más bien noté muchas reservas, agradecimiento por parte de algunas, y un rostro en el que se dibujaban ganas de hacer o decir cosas, pero, bajo los ojos del cuidado, orden y disciplina de las lideresas, no se logró concretar algo más.

Ellas, sus historias, sus porqués

Ante las dificultades de tener un acceso más personal (privado) con las asistentes, la presente pesquisa, decidí complementarla con charlas informales, manteniendo el anonimato de ellas⁶. Estas charlas con ellas, se efectuaron entre los meses de mayo, hasta el mes de julio de 2008. Lo que describe en las siguientes líneas, resultan ser ciertos datos generales de algunas de las mujeres que forman parte de la Unión femenil bautista misionera Otta G. Walters. No tuve la oportunidad de determinar una muestra o algo similar, simplemente me adapté a las posibilidades que la estructura social me ofreció. Al respecto, procuré indagar acerca de las razones que las incitan a pertenecer a dicha unión. Me interesó rescatar la representación simbólica que la unión les ofrece, así como los aspectos periféricos⁷ que surgen como resultado de reunirse a la “femenil”.

⁶ Para este caso, se plantean nombres ficticios, la idea es “humanizar el dato” y no mostrarlas como una letra (persona x, y, etc.) o número (persona 1, 2, etc.). El anonimato lo considero viable para este caso, resultando importante no exponerlas a una probable estigmatización social en el poblado.

⁷ Con cuestiones periféricas me refiero a las dinámicas de intercambio emocional, social y aprendizaje de la vida cotidiana que se dan con la reunión.

Caso 1 Alberta López. Edad: 58 años

Proveniente de un poblado cercano a Miahuatlán (a media hora de distancia/sin especificar lugar). De “cuna católica”, decide volverse bautista a partir de su experiencia laboral con una médica de origen norteamericano. La médica le enseñó los menesteres de la atención sobre cuidados de salud (auxiliar de enfermería), así como a leer y escribir. Durante este proceso también perfeccionó aspectos referentes a la preparación de alimentos (cocina), entre otros puntos sobre limpieza, orden y disciplina para la vida laboral, social y moral. Al respecto de la unión femenil, ella opina: *Yo vengo aquí para escuchar de la palabra de Dios y crecer junto con mis hermanas, en el espíritu de Cristo. Es bonito escuchar palabras de aliento y de Dios, cuando una tiene problemas. Entre semana atiendo a mi familia, pero el martes nadie me lo toca, es como un día especial, mis hijos ya saben que es el día que me toca ir con la “femenil”.* Para el caso de Alberta, según me cuenta, la mayor parte de su familia es cristiana (no católica), aspecto que le da mucho orgullo y bienestar. Aunque no siempre fue así, ella fue la primera en convertirse; insultos, asedios, y presiones, eran el pan de cada día para ella, por parte de su familia.

Caso 2 Susana Rodríguez. Edad 36 años

Oriunda de Miahuatlán, divorciada. A su cargo se quedó el cuidado y manutención de una hija (8 años) y un hijo (12 años). Separara de su “marido (probablemente vivía en unión libre, no especificó circunstancia)”. El motivo de su separación tuvo que ver con violencia intrafamiliar (él, la violentaba física, simbólica y emocionalmente). Docente a nivel preescolar. Es cristiana (evangélica) desde nacimiento. Solvente económicamente. Ha vivido en los Estados Unidos de Norteamérica. *Hay algunas personas que no me agrada su presencia, son como muy cerradas en la reunión, pero existen otras hermanas que mis respetos, aprende mucho una con ellas, hacen sentir bien. No te juzgan, ni te molestan. Cuando tuve mi problema con mi marido, muchas me apoyaron, nunca olvidaré su ayuda.*

Caso 3 Petra Álvarez. Edad 35 años

Es originaria del Istmo de Oaxaca, ha vivido en varias partes del Estado debido al trabajo del su esposo (militar). Dedicada al trabajo doméstico, madre de 1 hija de 3 años. De cuna católica, lleva un poco más de 5 años de ser bautista, lo hizo en Miahuatlán. *Venir a la femenil es de mis pocas distracciones en este pueblo, aquí aprendo, desde la oración y de la Biblia, hasta recetas*

de cocina, consejos de cómo atender a mi marido y cuidar a mi chiquita.

Caso 4 Leticia Orozco. Edad 52 años

Comerciante (elabora frituras, papas fritas, etc.), originaria de un poblado perteneciente al distrito de Miahuatlán. Tiene unos 8 años como bautista. Solvente económicamente. Madre de 2 hijas (una de 12, otra de 15) y un hijo (10 años). *La femenil me ha traído muchas cosas buenas, nunca había estado en una reunión de mujeres, aquí me ayudan a ser mejor persona, me enseñan muchas cosas...de cómo ser cristiana, de cómo ser buena madre, ser una buena hija de Dios. Yo era media burra para tratar a la gente, aquí me enseñan a comportarme a ser una buena mujer. Cuando mi marido me dejó ellas me ayudaron en mi soledad. Oramos mucho y el Señor⁸ me ayudó mucho.*

Caso 5 Cinthia Ramos. Edad: 32 años

Trabajo domestico (Ama de casa). Miahuateca. Dependiente económica de su esposo. Madre de una hija de 4 meses. *Yo me acerqué al Señor porque mi marido toma mucho. Mi mamá se murió cuando era yo chiquita y nunca conocí a mi papá. El pastor (Carlos Morales) ha sido como un papá para mí, la hermana Elba (esposa del pastor) como una mamá, mis compañeras en la femenil como mis hermanas. Aquí encontré la familia que nunca tuve. Yo na´más aprendí a leer y a escribir viendo, a punta de golpes. Las hermanas en la femenil me han enseñado más de la escritura y a leer con la Biblia. Es muy importante eso, pa´que no te hagan mensa. Mi marido sigue igual, a veces deja de tomar unos días, pero ya no me pega. Yo quiero que mi hija si crezca con familia, y sabiendo del Señor, no como yo, ahí na´más, a la buena de Dios. Desde chiquita he tenido que trabajar para mantenerme, por eso no pude estudiar, pero en la femenil aprendo muchas cosas, me siento como importante, sobre todo cuando ayudamos al prójimo y a las hermanas que todavía no conocen de la palabra⁹.*

Un balance preliminar

En buena parte de las investigaciones y textos expuestos, resulta casi inevitable no poder encontrar la posición defensiva contra un sistema patriarcal, posicionando a las mujeres en el rol de oprimidas, siendo el hilo conductor de la mayor parte de producción bibliográfica, una

⁸ Se refiere a Jesucristo (Dios).

⁹ Se refiere a la palabra de Cristo, en torno a la Biblia.

amplia argumentación de la victimización de las mismas, frente a lo que ellas consideran, las malas interpretaciones por parte del liderazgo masculino.

La mayoría es cuidadosa/o en vincular sus planteamientos con los enfoques de género o feministas. Salvo contadas excepciones, las y los autores expuestos, no incitan a la rebelión contra el sistema impuesto, ni a pensar a Dios en femenino (Dios como Diosa). Más bien podemos notar la incitación a la lectura de la Biblia, con la finalidad de encontrar nuevos y mejores argumentos para la vida espiritual en términos un tanto más equitativos. Algunos autores, como es el caso de J. Lee Grady (2000), consideran (metafóricamente/espiritualmente), que nos encontramos en “tiempos de guerra”, y que no se puede ganar la batalla si el ejército está incompleto. Así que la labor de los textos más conocidos o comerciales, sobre la situación de hombres y mujeres al interior del campo religioso internacional, es una acumulación de muchos buenos deseos, con la carencia de un análisis exhaustivo o profundo sobre los aspectos complejos que rodean los porqués de las estructuras humanas denominadas como patriarcales. Las dosis y disertaciones que alientan la vida igualitaria al interior de las iglesias, no dejan de ser mínimas, controladas por el celo tan característico de las culturas hegemónicas posicionadas en los grupos de poder (predominantemente liderado por hombres).

La situación no deja de ser delicada y el *establishment* religioso, se encuentra todavía en calidad de intocable, permisible y sin interrogantes que aspiren a las acciones que inviertan los roles o que al menos aspiren a posicionarse en la tan añorada equidad de género. Muchas autoras apelan al espíritu de sacrificio y el tradicional *aguante* femenino. Esto con el fin de entender a los hombres, que por tanto tiempo les han oprimido. Considero que esta situación no es derivado de la ignorancia de posturas críticas que plantean la transformación y transversalización de acciones a favor de la equidad entre hombres y mujeres, muy al contrario, así como las cuotas de mujeres en los partidos políticos, lo aquí presentado, no es más que formas diplomáticas de *tapar el sol con un dedo*, no se diserta sobre la situación de creyentes gays y lesbianas, aspectos como el aborto, la liberación del celibato de sacerdotes católicos, adopción de hijos en uniones homosexuales, el placer en el ejercicio de la sexualidad, o el mismo control que se ejerce sobre la misma, al interior de iglesias que expulsan aquellas mujeres que tienen hijos o inician su vida sexual antes o fuera del matrimonio.

Las temáticas pendientes, siguen estando lejos de la discusión pública. La idea, sigue siendo, deconstruir la identidad femenina en breves porciones, sin olvidar su rol de peonas de las iglesias, anexándoles labores extras, a parte de las desempeñadas en el interior del hogar y el mundo laboral. Se continúa apelando al mundo sentimental; da la impresión que ellas tienen

que salvar al mundo, de todas las atrocidades y atropellos de una cultura patriarcal que no se responsabiliza de la parte que le corresponde, de todo el caos desatado.

La tierra se prepara y fertiliza para insertar al nuevo tipo de mujer, empresaria, líder y emprendedora, que aparte, tiene que servir a la iglesia, el esposo y las y los hijos. Los textos críticos, siguen siendo áridos en lo referente a la mejor digestión de los mismos. Lejos del entendimiento y gusto de las primeras, se continúa con un estilo de escritura que aspira a tocar el *corazón*, muy lejano a la razón y la conciencia¹⁰.

Estas son las impresiones de una primera revisión somera del estado del arte, en torno a una temática, que al menos para Latinoamérica, se encuentra en sus primeros pasos, incompleta y lejana de las realidades específicas sobre las circunstancias particulares de mujeres establecidas en regiones multiculturales, con amplio rezago económico, pero sobre todo en aspectos legales y de posibilidades de aspirar a una vida equitativa.

El rol tradicional de madre, también denominados cautiverio por Marcela Lagarde (2005), se reproduce a niveles macroestructurales en la misma iglesia, recayendo en las mujeres que pertenecen a la unión femenil, el rol de educadoras, transmisoras o reproductoras de los valores, moral e ideología de la Iglesia. Al mismo tiempo se fomenta la preparación de las mismas, para el otro cautiverio (dual): madres/esposas. Educar a las mujeres jóvenes para serlo, así como “perfeccionar” esa actividad, es una de los objetivos principales en su formación, al interior de la “femenil”. *Ante todo, buenas esposas y madres, para dar testimonio de que Cristo vive en ti, en tu casa y los tuyos.*

En las pausas que se efectúan en medio de la reunión, ellas aprovechan para compartir experiencias de vida, al mismo tiempo se brindan consejos sobre cómo sobrellevar la vida cotidiana en sus casas, con hijos/as y pareja. En este sentido, la unión femenil bautista misionera Otta G. Walters, se convierte en una especie de escuela que educa sobre aspectos referentes a la moral (cristiana) y brinda varios tips y lineamientos de vida familiar. Al mismo

¹⁰ Pese a los bemoles del tipo de escritura de carácter académico, sugiero la lectura de un pequeño texto que incluye las ponencias de Catalina F. de Padilla y Elsa Tamez, titulado: *La relación hombre-mujer en perspectiva cristiana* (2002). Las autoras tocan las problemáticas específicas de algunas regiones de Latinoamérica. Profundizan sobre la problemática de la cultura patriarcal y su influencia en la enseñanza de las Escrituras, así como lo que denominan como un nuevo estilo de ver y vivir en cristianismo: “la perspectiva cristiana”, que viene siendo una extraña mezcla del enfoque de género, sin comprometerse con posturas radicales, que hagan peligrar el *establishment* cristiano.

tiempo se convierte en un *club de autoayuda*, eso en medio de un contexto social, con carencia de este tipo de espacios.

Al mismo tiempo que se educan en los principios bíblicos, ellas aprenden varias destrezas sobre educación formal, tales como leer, escribir y expresión verbal. Las incitan a *perder el miedo* ante el público.

Concibo a la presente unión femenil, como un espacio donde se les brindan herramientas que bien pueden ser utilizadas para aspirar a una incipiente autonomía (sin empoderarse, claro está). Este estilo de vida que oferta la iglesia bautista el Buen pastor, en su Unión femenil, resulta llamativa para algunas mujeres, que por su historia y cultura personal, se pueden adaptar a ciertas posturas morales y sociales que se socializan al interior de la misma, desde luego, éstos aspectos están condicionados por el contexto sociocultural, histórico y económico inmediato. Digamos que ellas obtienen, en gran medida, muchas de las cosas necesarias que se requieren para subsistir en Miahuatlán, seguridad, educación formal, dominio propio, consuelo en sus problemas, son escuchadas e inyecciones de dignidad.

No puedo argüir que lo que se oferta en la unión femenil bautista misionera Otta G. Walters, podría ser lo mejor para “reformular” u orientar los estilos de vida femeniles en la región de la Sierra Sur. Lo que sí puedo percatarme, es que sí ellas lo buscan, es porque lo necesitan; existe un medio que obliga u orilla a refugiarse a espacios donde se puedan socializar estilos de vida, que de manera regular no se presentan (ofertan) en las sociedades inmediatas. En este sentido considero a las estructuras e instituciones de gobierno, religiosas y/o sociales, insuficientes, cortas de planteamientos novedosos, efectivos, carentes de soluciones a las necesidades o exigencias de un tipo de mujer ávida de alicientes para la ajetreada vida cotidiana de un poblado de la sierra sur oaxaqueña.

Estas son apenas algunas consideraciones, que me surgen como resultado de una primera incursión al tan complejo mundo evangélico. Por supuesto, urge desmarañar aun más, con la finalidad de conocernos y aspirar al diálogo, si no ecuménico, al menos cordial, constructivo y lleno de propuestas para aspirar a un desarrollo integral y multicultural.

Fuentes de estudio

a) Bibliografía

- Beauvoir, S. de, (1999). *El segundo sexo. La experiencia vivida*. México: Alianza Editorial Siglo XX.
- Cazés, Menache, D. (2005). *La perspectiva de género. Guía para diseñar, poner en marcha dar seguimiento y evaluar proyectos de investigación y acciones públicas y civiles*. México: UNAM/CONAPO/Instituto Nacional de las Mujeres.
- Debergé, P. (2007). *El amor y la sexualidad en la Biblia*. México ITESO/Universidad Iberoamericana
- Grady, L. (2000). *10 mentiras que la Iglesia le dice a las mujeres. Cómo se ha usado la Biblia para mantener a la mujer en esclavitud espiritual*. EUA: Casa Creación.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM/PUEG
- Lamas, M. (compiladora). (2003). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Edit. Porrúa/UNAM/PUEG.
- Marcos, S. (editora). (2004). *Religión y género*. Madrid: Edit. Trotta.
- Muñiz Aguilar, M. (2000). *Femenino Plural. Las mujeres en la exégesis bíblica*. Barcelona: Editorial Clie.
- Muñiz, E. (2004). “Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género”. En Sara Elena Pérez Gil Romo y Patricia Ravelo Blancas (coordinadoras) *Voces disidentes, debates contemporáneos en los estudios de género en México*. (pp. 31-55). México: Ciesas-Edit. Miguel Ángel Porrúa.
- Padilla, C. de y Tamez, E. (2002). *La relación hombre-mujer en perspectiva cristiana*. Colombia: Ediciones Kairos.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. España: Editorial Trotta.
- Villegas López, S. (2005). *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*. Sevilla: Ediciones Alfar.

b) Documentales

Reseña histórica de la Iglesia Bautista “El Buen Pastor” (s.f.) Miahuatlán, Oaxaca.

Santa Biblia (1995). Versión de Reina-Valera. Colombia: Sociedades Bíblicas Unidas.

b) Internet

Alzamora Revoredo, O. (2009) *Ideología de género: Ataque a la religión*. Extraído el lunes 9 de febrero de 2009, desde: <http://es.catholic.net/mujer/457/967/articulo.php?id=16400>

Reyes, M. O. (2009) *La dicotomía sexo vs. género, una premisa errónea*. Extraído el martes 3 de marzo de 2009, desde: <http://www.es.catholic.net/sexualidadybioetica/352/967/articulo.php?id=33613>

Juegos de seducción y el poder en la mujer casada. (Casos de adulterio en Portuguesa, Venezuela, 1877- 1880).

Emad Aboasi El Nimer¹¹

A finales del siglo XIX, la seducción en el estado Portuguesa no sólo calentó las orejas de las jóvenes solteras y honestas, que ilusionadas con las dulces y prometedoras palabras de nupcias de cualquier seductor, franquearon la virtuosa continencia frente a la débil pasión consentida, preacordada¹². Sino que también, esa seducción fue a los hogares de las damas casadas – *seducibles*– y con hijos, para tentarlas a enfrentar la honra familiar con la infidelidad, pecando con el adulterio, que tanto escozor generó al cuerpo social decimonónico venezolano, ávido de civilidad y de urbanidad, cuyos miramientos eran de acatar al pie de la letra, pues de lo contrario, la esposa, el marido y los hijos, quedaban manchados *per secula seculorum*. La mirada atenta de extraños tenía tal poder que con un sólo rumor sobre el comportamiento de una doña o fulana era más que suficiente para repudiarla en el espacio público, donde sólo las que acataban las leyes terrenales y celestiales eran dignas de respeto.

“*La disparidad de funciones dentro del matrimonio, creó en el hombre la idea de superioridad, de propiedad, en relación con su mujer, [...]*”¹³; por lo que ésta no sólo le debía a su marido las más dignas y respetuosas consideraciones, también, era ejemplo para la formación de sus hijos y su sólida educación ciudadana. Pues, ella era:

[...] la depositaria del honor del marido, y una falta de ella afecta á¹⁴ éste íntimamente. No sucede lo mismo respecto del esposo, que por más que llegue á tener acceso carnal con otra mujer, este desliz no empañará el puro cristal de la honra de su consorte¹⁵.

El *Catecismo razonado, histórico y dogmático, redactado según los catecismos de Aymé de Fleury, y la Diócesis de Paris;...*¹⁶ por Manuel Antonio Carreño y Manuel Urbaneja, señala

¹¹. Licenciado en Historia, Licenciado en Educación: Mención Historia, Abogado y Doctor en Historia. Profesor en la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes (Mérida – Venezuela). Poeta y ensayista. Ha participado en seminarios y congresos nacionales e internacionales. Ha publicado en diversas revistas y boletines especializados. Lugar de Trabajo: Universidad de Los Andes, Av. Las Américas, Complejo La Liria, Facultad de Humanidades y Educación, Edificio A, Planta Baja. Departamento de Historia Universal. Mérida – Venezuela. 5001-A. E-mail: emaboasi@hotmail.com

¹². Sobre este punto, confróntese: Emad Aboasi. “*Matrimonio por Imperio de Ley. (Estudio de casos en el estado Portuguesa: 1877-1880)*”. **Boletín de la Academia Nacional de la Historia**. Tomo LXXXIX, Nro. 356. Págs. 129-152.

¹³ Dorita Cerdas Bokhan. “*Matrimonio y vida cotidiana en el graven central costarricense (1851-1890)*”. **Revista de Historia**. Pág. 75.

¹⁴ Se ha de advertir que en las citas se respetará la grafía original de los documentos consultados.

¹⁵ Francisco Ochoa. **Exposición del Código Penal Venezolano**. Pág. 437.

¹⁶ El nombre completo de este texto es: *Catecismo razonado, histórico y dogmático, redactado según los catecismos de Aymé de Fleury, y la Diócesis de Paris; y dispuesta bajo un nuevo plan, para el uso de los colegios y escuelas de ambos sexos, y para servir a los ejercicios doctrinales de las parroquias, por el Abad de Theriou, primer Capellán del Colegio Real de Luis el Grande, y Canónigo Honorario de Troyes.*

que uno de los deberes de la mujer casada era: “*vivir en santa sociedad, guardarse fielmente la fe conyugal y asistir las necesidades básicas de sus maridos*¹⁷”. Entonces, la fidelidad era el templo del control del deseo extramarital; la etiqueta de la contención pasional según las normas impuestas y exigidas en el teatro social.

El *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras...*¹⁸ de Manuel Antonio Carreño –que fungió como un nuevo texto de conducción social y que durante la segunda mitad del siglo XIX venezolano fue de lectura obligatoria en los institutos de educación pública y privada nacionales– de manera expresa señalaba el deber que se debían entre sí los esposos. Entre tanto:

*Las relaciones conyugales son las que exigen mayor suma de prudencia, delicadeza y decoro; así porque la conducta recíproca de los esposos ejerce una directa y poderosa influencia en el orden y la felicidad de las familias, como porque la indisolubilidad del vínculo que los une no les deja otro arbitrio que el escándalo, una vez perdida entre ellos la consideración que se deben, a la cual se sustituye siempre la discordia con todos sus abominables caracteres.*¹⁹

El adulterio era uno de los actos más repudiados en la Venezuela de fines del siglo XIX. Así lo advertía, en ese entonces, Francisco Ochoa, Catedrático del Código Penal en el Colegio de 1era Categoría del estado Falcón y Ministro de la Corte Suprema de Justicia del mismo estado, en su libro *Exposición del Código Penal Venezolano* de 1888, quien afirmaba que el adulterio era:

*[...] entre los delitos contra la honestidad, uno de los que más hondamente afectan á la sociedad. Él infiere una ofensa de las más graves á la moral y á las buenas costumbres; quebranta los vínculos sagrados del matrimonio; divide la familia; extingue en los consortes la fé y el amor, que debieron conservarse siempre puros, para realizar los importantes destinos que impone la union conyugal*²⁰.

José Gil Fortoul, por su parte, en su estudio de Filosofía penal editado en París en 1890, hizo la distinción entre el adulterio de la mujer y el del hombre, donde señaló las consecuencias socio-jurídicas de cada cual y criticó la forma en que legalmente se trataba la honra femenina en esos

Adaptada a la disciplina y a las costumbres de la Diócesis de Venezuela y notablemente adicionado, con acuerdo y consentimiento del Señor Provisor Vicario Capitular y Gobernador del Arzobispado por Manuel Antonio Carreño y Manuel Urbaneja.

¹⁷ Citado por: Johana Ramos. “*El ideal femenino en Venezuela (1830-1855)*”. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Pág. 172

¹⁸ El nombre completo de este texto es: *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras para uso de la juventud de ambos sexos. En el cual se encuentran las principales reglas de civilidad y etiqueta que deben observarse en las diversas situaciones sociales precedido de un breve tratado sobre los deberes morales del hombre*, por Manuel Antonio Carreño.

¹⁹ Manuel Antonio Carreño. *Op.Cit.* Pág. 403.

²⁰ *Idem.*

tiempos finiseculares:

En el adulterio de la mujer, punible en todo caso, el fundamento del delito es el ataque a la honra del marido: en el adulterio del marido, punible en un solo caso, el fundamento del delito es el ataque a la moralidad pública, resultante de una bigamia de hecho. Tenemos, pues, un delito con dos fundamentos diversos, o mejor: dos delitos distintos. Con el matrimonio, la honra del marido adquiere el privilegio de consustanciarse con el respeto debido a la moralidad pública: puesto que la ley protege siempre; olvidando la honra de la mujer, de la cual no se preocupa sino cuando existe el escándalo del amancebamiento en su propio hogar²¹.

Así las cosas, los cónyuges se debían el mayor respeto mutuo en la sociedad. La normativa de urbanidad, a través de sus dispositivos, buscó la manera de controlar el cuerpo de cada consorte. Quiso domesticar las pasiones y regularlas con la razón. Sin embargo, cuando la conducta recíproca no se cumplía, y era la mujer quien quebrantaba el decoro y toda consideración que le debía a su legítimo marido, sometiéndolo al escándalo, éste -que ostentaba el poder y era la figura de autoridad social dentro y fuera de la casa- iniciaba un proceso judicial en contra de ella por desobedecer y conculcar su autoridad con la más abominable traición.

Como el escarnio generaba condena moral y rechazo social, el vilipendiado sufría y padecía la afrenta, porque “[...] [la] sociedad no levanta al caído, sino que lo sepulta”²². Entonces, para ese hombre ofendido, su honor y el nombre de su familia (que habían perdido sentido en el espacio privado) debían ser resarcidos en el espacio público. No ventilarse judicialmente la situación era aceptar culpabilidad y quedar en entredicho su papel de jefe de familia. Pues, con el transcurrir de los siglos, la Iglesia Católica seguía señalando a dicha sociedad creyente y adepta de las enseñanzas de Jesús, lo siguiente:

[el] Cristianismo modeló el patriarcado en cuanto a que las mujeres y los niños siempre eran menores bajo la tutela de un adulto, que en un principio eran los padres, y luego sería el marido. De allí que ese patriarcado cristiano transmitía la idea de autoridad y gobierno a escala familiar y estatal, concepción que fue tomada por los reyes quienes según San Agustín ‘El Rey que honre, ame y vea por su esposa dará buen ejemplo a su pueblo’²³.

²¹ José Gil Fortoul. “Filosofía penal (Estudios críticos)”. **Filosofía Constitucional**. Pág. 292.

²² Sara. “La carta de la felicidad imposible”. J. Méndez Rodríguez. **Cartas que las mujeres piensan y no escriben**. Pág. 58.

²³ Richard Boyer. “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”. En: Asunción Lavrin. **Sexualidad y matrimonio en la América hispánica siglos XVI-XVIII**. Pág. 273. Aún cuando es un trabajo de los años 1500 al 1700, lo señalado en la cita referida, es una realidad que se mantiene hasta finales del siglo XIX.

Aun y cuando, el país venezolano se encontraba inmerso en un proceso de laicización matrimonial, lo religioso marcó el desenvolvimiento social desde las directrices del Código Civil de 1873. El Estado regulaba la conducta de los casados mediante normas confeccionadas con elementos del cristianismo, como una manera de mantenerse supeditado a la máxima “*Dios y Federación*”, acuñada en la Constitución Nacional de 1864.

Ahora bien, en el presente estudio se revisará el discurso de un libelo de demanda de divorcio de 1877, y el de una denuncia de adulterio²⁴ de 1880, como muestras representativas sobre la honra y el honor familiar allende la soltería, recaídos sobre los hombros de la mujer casada en el estado Portuguesa, los cuales develan una realidad regional inserta en un marco nacional sociojurídico, que a fines del siglo XIX rigió a todo el país.

“El esposo puede renunciar un derecho legal: callar su afrenta [...] pero el padre debe [...] salvar sus hijos [...]”

El 9 de abril de 1877, Víctor Hohep, vecino de Guanarito, introdujo por ante el Tribunal de Primera Instancia de Portuguesa, un libelo de demanda de divorcio contra su legítima esposa Victoria Gudiño, por las causales de: adulterio²⁵, abandono voluntario e injuria grave. Con una fina y elegante redacción, de un acabado literario emparentado con el romanticismo, expuso de manera persuasiva su triste realidad: su cónyuge incumplió con el deber legal, cristiano, moral y social de ser fiel esposa y madre abnegada:

Un acontecimiento de grave trascendencia, á la par que doloroso, porque influye directa y notablemente en el porvenir de mis dos tiernos hijos, me impele á ocupar la atención de los Trales, cuando deseara por respeto á la sociedad y á la moral guardar silencio sobre aquel desgraciado suceso que ha privado á esos mis hijos de los cuidados maternos. La moral se va á resentir indudablemente con el paso que me propongo, pero que la paternidad me impone, que la conciencia del deber me prescribe ante consideraciones de ningun linaje. Y es por esto que hoy Ciudadano Juez, a U. ocurro y en uso de mi derecho perfecto y en cumplimiento de una obligación ineludible en mi carácter de padre. El esposo puede renunciar un derecho legal: callar su afrenta: olvidar la injuria; pero el padre debe, para no aparecer culpable, salvar sus hijos, asegurarles educación y porvenir.

²⁴ En el Código Penal de 1880, el adulterio y el estupro son delitos contra la honestidad de las personas y la legitimidad de las familias. Mientras que, la calumnia y la injuria aparecen señaladas como delitos contra el honor, porque lesionan la credibilidad y la reputación pública.

²⁵ El Código Penal de 1880, en su Art. 415 señala: “*comete adulterio la mujer casada que yace con varón que no sea su marido, y el que yace con ella sabiendo que es casada, aunque después se declare nulo el matrimonio*”.

*Entro en materia.*²⁶

Hohep acudió al tribunal con suma vergüenza para demandar el adulterio cometido por su legítima consorte. Como esposo quiso callar la afrenta cometida por ella para no ser el hazmerreír en su entorno. Es obvio, ningún hombre soportaría las críticas sociales de lenguaraces que no agotarían sus conjeturas para tratar el asunto que vulneró su figura autoritaria y respetuosa en su hogar, pues su respeto en el espacio público le venía dado por su acendrada vida privada. Ante el dilema de callar o no la escandalosa afrenta del adulterio cometido por Victoria de manera injustificable, la conciencia de padre no se lo permitió. Su preocupación eran sus hijos²⁷, a quienes quiso alejar de su madre, por su conducta nefasta para la moral social. Entonces, siguió describiendo de manera literaria, la historia de su relación marital:

En el año de 1866 uní mi suerte á la de una mujer nombrada Victoria Gudiño, a quien, con el nombre de esposa, colmé siempre de cuidados y atenciones: de nuestra legítima union son frutos dos hijos, una hembra de ocho años llamada Juana Nicolaza, y un varon de seis años nombrado Salvador. En el periodo transcurrido de nuestro enlace á oct de 1875 vivimos en perfecta union dedicados á la crianza y educación de nuestros hijos: yo reposaba confiado en el cariño de esa mujer, jamas dudé de la lealtad de la esposa, como nunca temí el quebrantamiento de sus deberes de madre; pero llego por nuestra fatalidad ese aciago mes de Oct, y la madre se olvido de todo, cubriendo de inonimia á sus hijos y de vergüenza al esposo, porque de la manera mas escandalosa cometió la mas injustificable infidelidad entregándose á otro hombre. Se hizo adúltera.²⁸

Luego, pasó a filosofar sobre el tema del adulterio, al que consideraba como un crimen a la honra familiar, porque privó a los hijos del cuidado y afecto maternos. Además, porque alejó a la adúltera del patrón social y la convirtió en un ser abandonado, al que nadie quiso brindar ayuda. Sin embargo, sólo un marido ejemplar –como él– podía salvarla de la perdición. Cosa que hizo, al socorrerla del abandono en que se encontraba, llevándosela a su casa para resguardarla de una vida licenciosa, evitando que sus hijos sufrieran más vergüenza; con el

²⁶.- **Demanda de divorcio intentada por Víctor Hohep contra su legítima esposa Victoria Gudiño.** Expediente Nro. 712. Juzgado de Primera Instancia del estado Portuguesa. Guanare, Abril de 1877. Folio 1 fte. Registro Principal del estado Portuguesa. Sección: Expedientes Judiciales.

²⁷.- Cabe resaltar que, para la época –muy a pesar de lo que han dicho en la actualidad los doctrinarios de Derecho de Familia- los menores de edad eran protegidos por el Estado venezolano moderno. Véase como referencia, lo numeroso que son los expedientes en el Registro Principal de Guanare, sobre demandas contra tutores por rendición de cuentas, de los bienes que administraban. Amén de las solicitudes de autorización para contraer segundas nupcias por parte del (de la) viudo (a), pues éste (a), para volver a casarse, debía reunir el requisito de realizar el solemne inventario de los bienes que estaba administrando y pertenecieran a los hijos herederos del cónyuge difunto (a) o por cualquier otro título; todo con el objeto de proteger el interés de los menores de 21 años de edad. Véase: Art. 164 del **Código Civil de Venezuela** de 1873.

²⁸ **Demanda de divorcio intentada por Víctor Hohep contra su legítima esposa Victoria Gudiño...** Folio 1 fte. y vto.

compromiso de cubrir sus gastos. Quedaron separados de la vida comunal, pues la honra y patrón machista de Víctor no le permitieron un retorno con todas las de la ley, porque la infidelidad fue de modo tan descarado que la opinión pública conocía del caso. Por ello, no hubo borrón y cuenta nueva, más sí una oportunidad de compartir el techo, empero, no el mismo lecho.

Dicha oportunidad se la ofreció porque “[...] *en su calidad de esposo, debía perdonar las calumnias de su mujer, motivado por su respeto a los postulados eclesiásticos*”²⁹. Condonó y ayudó a la arrepentida, y como notó el remordimiento de su vergonzoso proceder, sintió compasión por ella. Por encima del resentimiento y la vergüenza le tendió la mano y la recogió, como él mismo lo dice. No sin antes justificar por qué lo hizo. Estaba en juego su imagen. Por tanto, si retornaba a una vida marital con la adúltera, sería doble el escarnio por develarse ante los ojos del vecindario como un cornudo permisivo. Además, ese acto “[...] *le restaría autoridad, en tanto a su posición de dominador rehusa en forma definitiva una falta como la infidelidad, porque atenta contra su honor*”³⁰.

El “*machismo*” no doblegó. Por muy buen samaritano que pretendió ser el marido atendiendo al temor de Dios y a la piedad aprendida en las sagradas palabras cristianas, el honor frente a la indulgencia tuvo su límite. Por tanto, expuso lo siguiente de su consorte:

Su proceder de entonces fue consecuente con su crimen: rotos los vínculos sagrados que la ligaban á la sociedad, se hizo insolente y descarada; y no pudiendo resistir el desprecio social que su propia conducta le proporcionara, ni soportar la presencia del esposo cuya honra mansillara, huyó para la “Union” Departamento del Estado Zamora. Huyó del teatro de su crimen, creyendo acaso poderlo ocultar, sin prever que llevaba consigo su conciencia a quien no se oculta el propio crimen. La contemplé entonces mas desgraciada, porque la ví en pan extraño, sin recursos de ninguna especie, sin fama, sin relaciones y sin mas compañero que el remordimiento de su vergonzoso proceder, y le tuve compasión. Haciéndome superior al resentimiento natural que me dominaba, y demandándome de toda pasión y sentimiento condenado por la sana filosofía, la busqué y coloqué en casa propia, prometiéndole subvenir á sus gastos otros; pero quedando separados de la vida comunal.- Es la madre de mis hijos y no querría que estos sufriesen doble vergüenza de ver á la madre adúltera implorando la caridad extraña y entregada sin reservas á una vida

²⁹ Dorita Cerdas Bokhan. **Op. Cit.** Pág. 82.

³⁰ **Ibidem.** Pág. 84.

*licenciosa.*³¹

¿Acaso estando bajo el mismo techo y con el roce consuetudinario, no podía haber existido una reconquista marital? ¿Quién dice que no? ¿Y si ella se portaba bien, no salía, iba a misa y le mostraba a la sociedad que se arrepintió y el colectivo le hacía la venia a su nuevo proceder, no sería fuerte excusa para un retorno del cornudo sin preocuparse por el *qué dirán* mientras se fuese olvidando la afrenta en la lengua del vecindario? Tal vez. Pero en el caso de Víctor Hohep y Victoria Gudiño no ocurrió así. Pues, no obstante el recogimiento de la adúltera, todo fue vano. Dos meses después de recogida, huyó con otro hombre. Hohep, reconoce que él fue víctima del deseo y afecto que sentía hacia ella. ¿Acaso fue eso lo que lo motivó a perdonar el adulterio de su mujer? ¿O es por alguna falta de su propia causa y lo solapó mostrándose como piadoso para mostrarla a ella como la mala?

Ante el silencio de Victoria Gudiño, salta a la vista que Víctor Hohep, pese a que era hombre y cabeza autoritaria de la casa, a la que su mujer debía someterse, también era sensible y sentimental y supo perdonar el más vil de los pecados: el adulterio de su consorte. No le importó por la causa que fuese y en los términos que se hiciese: *juntos pero no revueltos*. De lo antes esgrimido, notamos que existe una reformulación de la piedad para con la infiel, actitud que no sólo estuvo reservada a las mujeres. Hubo hombres –como Víctor– que expresaron el llamado de su corazón:

*El deseo me engañó en esta vez, como el afecto me había engañado ántes: creí irremediable el mal; pero sí posible la enmienda, y mis esperanzas salieron fallidas; porque la adúltera recojida, huyó por segunda vez en abril de 1876, á los dos meses de recojida y hoy se encuentra en el Distrito Joval ó voca de rioviejo, viviendo en público amancebamiento con otro hombre que no es el mismo que ocasionó su primera falta.*³²

Esta situación, involucró el sentimiento de afecto que una madre adúltera mezquinó a sus hijos al abandonarlos, mientras ella siguió la suerte de su pasión, para vivir en amancebamiento de manera notoria y pública, sin reservas ni recato. Y de dicho adulterio, el esposo ofendido sacó a relucir una preocupación que no pudo dejar pasar desapercibida: el posible nacimiento de un hijo natural y el derecho que éste pudiese llegar a tener en los bienes conyugales. Por lo que se lo señaló al Juez en estos términos:

³¹ Demanda de divorcio intentada por Víctor Hohep contra su legítima esposa Victoria Gudiño... Folios 1 vto.

³² *Ibidem*. Folios 1 vto. y 2 fte.

Después del historial que presede y cuando con demasiado fundamento puedo temer que esa desgraciada mujer tenga otros hijos, fruto de sus criminales relaciones, que mas tarde vengan á disfrutar á mis legítimos hijos sus sagrados dchos, usurpándose á la vez el de llevar mi nombre, y cuando mi silencio é inaccion en asunto tan delicado puede ocasionar gravísimos perjuicios á los derechos civiles de mis hijos y á los míos propios; vengo en proponer como efectivamente propongo, formal demanda de divorcio, apoyando esta demanda, no solo en el adulterio cometido por mi consorte Victoria Gudiño, sino tambien por el abandono voluntario e injurias graves que me ha cometido. [...]

Como le es potestativo al Ciudadano Juez disponer provisionalmente el depósito de los hijos del matrimonio, cuyo divorcio se solicita, debo advertir al Tral que mis dos hijos estan colocados por mí convenientemente: la hembra en esta Ciudad á cargo de la señorita Josefa Huizi, preceptora de primeras letras; y el varon, en Guanarito á cargo del señor Avelino Párraga, tambien preceptor de la escuela federal de aquella Villa.

Al terminar esta demanda debo manifestar al Tral. que las causas en que la fundo seran probadas en su oportunidad y que protesto no proceder de malicia. Justicia que pido jurando lo necesario. Guanare, Abril nueve de 1877.³³ (Negritas nuestro).

Este parecer del demandante era conteste con las mentalidades e ideas de los doctrinarios del Derecho Penal de la época. Verbigracia, Francisco Ochoa, en su *Exposición del Código Penal Venezolano* de 1888, afirmó que:

[...] cuando el adulterio se verifica por parte de la mujer, sus consecuencias son altamente deplorables y desastrosas, porque mancha el tálamo nupcial, hace girones la reputación del marido é introduce en la prole la desconfianza, por la duda que hay en la legitimidad de los hijos de la mujer adúltera.

[...]

La mujer adúltera introduce en la familia un heredero extraño, que viene á tener participación en los bienes del marido, que corresponden á sus hijos, y de aquí la perturbación de la familia y la mayor ofensa á la moral. No así el marido adúltero, cuyas faltas tienen lugar fuera del hogar, no acarreado por consiguiente esa confusión en los hijos del matrimonio. Moralmente es indudable que tanto el marido como la mujer que quebrantan la fe conyugal, incurren en culpa y son adúlteros; [...]³⁴.

Valga entonces, la digresión para sostener que, debido a la manera como en nuestros días se manipula el alegato en el libelo de la demanda, surgen estas interrogantes: ¿En realidad es manifestación del demandante Víctor Hohep? ¿O era una misma fórmula jurídica utilizada por

³³ *Ibidem*. Folio 2 fte.

³⁴ Francisco Ochoa. *Op. Cit.* Págs. 437-438.

los abogados? ¿Acaso, también se manejaba el criterio discursivo con base en modelos o formularios como en la actualidad, donde las ideas giran en torno al mismo pensamiento de fondo, en el que cumpliéndose con ciertos requisitos formales de ley, lo que se procura es la verdad procesal por encima de la verdadera? No obstante, sea cual fuese la idea del modelo paradigmático impuesto en la práctica y técnica jurídicas de entonces, se está reproduciendo un pensamiento colectivo como argumento formal para pedir la aplicación y el cumplimiento de la ley. En los expedientes se plasman testimonios y datos de hechos históricos que nos permiten acercarnos a las mentalidades de una época, empero, en atención a lo ya afirmado, se debe tener cautela.

A todas luces, en el caso judicial de Gudiño y Hohep no hubo sentencia ni conciliación. Este procedimiento fue suspendido debido a que el 6 de septiembre de 1877, día fijado para el segundo acto conciliatorio de ley, ninguna de las partes acudió al tribunal, por lo que éste hizo la suspensión hasta que el demandante solicitara nuevamente la citación de la demandada. Y no lo hizo. A ciencia cierta, no sabemos si hubo un final feliz, o no.

Un marido pide castigo para el seductor de su legítima consorte.

El 23 de enero de 1880, el General Juan Pablo Mejías, presentó por ante el Tribunal de Primera Instancia de Portuguesa, escrito de denuncia contra su legítima esposa, Cristina Castellano, por adulterio con el ciudadano Pedro Virgüez. En la referida denuncia expuso:

*Razones que no es del caso mencionar aquí, me pusieron en la necesidad de llevar mi esposa á Sn Nicolas y dejarla allá en la casa paterna, confiado en que mientras yo hacía las diligencias que todo padre de familia necesita practicar para subvenir á las necesidades de la vida, su padre y madre cuidarían de ella y de mis hijos mediante los oportunos recursos que con solicitud pude enviarles toda vez que me lo permitieron mis facultades, **cumpliendo así los sagrados deberes de un buen esposo y amoroso padre.** Hoy acabo de ser sorprendido con la desagradable noticia de que **aquella mujer infiel a sus deberes burlando la vigilancia de su padre y desoyendo sus oportunos consejos, se ha dejado seducir de Pedro Virgüez, vecino de Sn Nicolas y abandonando el techo donde la dejé refujiada y con mengua de su categoría y escarnio de mi persona se ha ido a vivir descaradamente con el mencionado Virgüez sin que valgan para traerla al carril del deber súplicas ni empeños de los seres que le dieran la vida y a quienes debe por mil motivos respetos, y consideraciones, si es que nada valen para ella los miramientos que***

demanda la sociedad y el respeto que merece un esposo de quien ella depende inmediatamente desde el momento en que la ley le impuso el deber de guardarme fidelidad y obedecerme siguiéndome donde quiera que me convenga fijar mi residencia.

[...]

(Negritas nuestro)³⁵

Cristina, subvirtió el poder patriarcal y el deber legal de estar sumisa a la merced de su esposo al cual debía franqueza. Pues, “[...] *por su imagen de pureza, castidad, sumisión, fidelidad que debe reflejar dentro y aún fuera del vínculo conyugal, le son prohibidos todas aquellas actividades que escapen a los deberes asignados*”³⁶.

Sin embargo, en ocasiones la mujer maltrató el honor tanto del marido como el familiar, puesto que ella, de facto –mas no de iure– era la que tenía el poder de conducirse en el entorno conforme se lo señalaba su manera de pensar y actuar, sin importar si iba contra la norma. Irónicamente pudiéramos decir: Acataba la ley, pero no la cumplía. En ocasiones, ni siquiera la acataba.

Entonces, si a la cónyuge le correspondía mantener su honra de casada y por ende, debía resguardar el honor del hogar, de su marido e hijos, era evidente, que ella detentaba un poder desde la vida privada, el cual podía manejarlo a su antojo. Si quería huir de su casa con otro hombre, lo hacía y punto. Porque aun cuando quedaba manchada como adúltera, su conducta afectaba a su esposo. Pues, en una sociedad patriarcal era mal visto un marido cornudo y – generalmente– carente de autoridad.

De tal modo, no era de extrañarse que los rumores del vecindario hicieran mella con sus comentarios malevolentes, argumentando cualquier premisa que se les antojase, reprendiendo al hombre herido en su orgullo personal y social. Por ello, se colige tanta preocupación del argumento legal del General Mejías, quien en su petitorio le solicitó al Juez:

*[...] el apoyo de la autoridad que [...] dignamente ejerce, exigiendo se sirva dictar una providencia que **remediando el atentado que denunció dé por resultado el regreso de mi***

³⁵ Denuncia de adulterio realizada por Juan P. Mejías contra Pedro Virgüez y su legítima esposa Cristina Castellano. Expediente Nro. 881. Juzgado de Primera Instancia del estado Portuguesa. Guanare, Enero, 23 de 1880. Folio 1 fte. y vto. Registro Principal del estado Portuguesa. Sección: Expedientes Judiciales.

³⁶ Dorita Cerdas Bokhan. **Op. Cit.** Pág. 76.

*esposa al seno de la casa paterna y el castigo consiguiente del hombre que con ultraje de la sociedad y de la moral pública se jacta de vivir con el mayor descaro con una mujer que tiene sagrados compromisos que cumplir y que apoyada por él ha dejado en orfandad á mis hijos*³⁷. (Negritas nuestro)

Nótese cómo “*los sagrados deberes de [...] buen esposo y amoroso padre*” que tenía el General, no fueron suficientes para que Cristina se mantuviera en el carril de la compostura y lo respetara tanto a él como a sus hijos, a quienes dejó sin cuidado ni atención. No tomó en cuenta la deferencia y consideraciones exigidas en el entorno social, ni la fidelidad que le debía a su marido por depender de él y por imperativo legal, para ir a cometer un acto de adulterio, al igual que Victoria Gudiño.

Sin embargo, la preocupación de este General era que se remediara la situación desde dos puntos de vista. Primero, solicitó que su esposa regresara al hogar de sus padres. De esta forma, evitaría que ella siguiera mancillando la honra familiar y tanto él -en su condición de cónyuge- como sus hijos, no siguieran sufriendo la afrenta de la deshonra social. Segundo, quería castigo para el amante, que de modo campante hacía gala de su esposa -adúltera- conviviendo con ella; y que por él abandonó su hogar, privando a sus hijos del cuidado y afecto maternos, amén de hacerlo sufrir el peso de la deslealtad, como legítimo esposo cornudo. Porque donde mandaba la pasión no había nada qué discutir. Entonces, el hombre ofendido en su honra, curiosamente, era quien reclamaba judicialmente.

Salta a la vista algo digno de resaltar por curioso. Juan, mostró a Cristina, como un ser débil que se dejó seducir por Pedro Virgüez. Esto da la idea de que la seducción era vista -por algunos hombres- como un acto masculino, no femenino, al igual que en las demandas por seducción bajo promesa nupcial, en las que se mostraba al hombre como el ente seductor³⁸. Igualmente, se revela un enfoque femenino en la mentalidad masculina portuguesa sobre el comportamiento conyugal de ésta y su rol sociofamiliar. Resalta una imagen -si se quiere- católica donde reina el perdón en el marido cornudo, quien resulta piadoso y condescendiente hacia su mujer. Por ende, no la ofendió por lo realizado ni le recriminó nada, sino que la miró compasivamente. Ello enfoca un paradigma mental masculino donde la mujer no era vista como pecadora ni arpía, sino como alma débil e inocente que se hizo infiel.

³⁷ Denuncia de adulterio realizada por Juan P. Mejías contra Pedro Virgüez y su legítima esposa Cristina Castellano... Folio 1 vto.

³⁸ Sobre este punto, confróntese: Emad Aboasi. “*Matrimonio por Imperio de Ley. (Estudio de casos en el estado Portuguesa: 1877-1880)*”. ...

En este tipo de situaciones de seducción –estando casada la mujer– se expone que quien seducía era el hombre. Por eso, Juan pidió castigo para Pedro, porque éste con descaro social, haciendo caso omiso a las reglas sociales sobre la moral pública, vivía con su mujer, quien tenía el deber de cumplir cabalmente con sus sagrados compromisos, y por culpa de él, ella abandonó a sus hijos. Siendo causal de divorcio el adulterio³⁹, no lo solicitó. Este pleito fue muy corto, solamente duró seis días en el tribunal. Pues, el 29 de enero de 1880, el General Juan Pablo Mejías se presentó al Tribunal y manifestó que:

[...] habiendo conseguido que su legítima esposa Cristina Castellano ponga á su disposición las dos hijas impúberes habidas en su union conyugal declara sesante y retira toda accion que le competa contra su esposa por el delito que la acusa por estar satisfecho con la posesión de sus hijas de cuanto quiere y desea obtener en la accion privada que promovió contra su señora por adulterio quedando por su voluntad irrevocable terminada esta enojosa cuestion y su esposa en la obligación de permanecer en esta ciudad asilada en la casa de una familia honrada⁴⁰.

Pese a las peticiones hechas en su denuncia, no concretó ninguna, más todo llegó a feliz término porque a él le quedó la guarda y custodia de sus hijas. Tal vez, así les procuraría una mejor educación. La madre, por estar sucia de pecado, fue privada de la patria potestad, perdiendo el derecho divino y biológico a ejercer su maternidad, pues el artículo 232 in fine del Código Civil de Venezuela de 1873, así lo estipulaba como castigo a la infiel: “[...] *la madre declarada adúltera por sentencia ejecutoriada no podría en ningún caso ejercer la patria potestad*”⁴¹. Pese a ello, no se le obligó a regresar a su casa paterna, sino más bien, a recluirse en un hogar de familia honesta⁴². La condena moral –y de rechazo– que recibía la adúltera –y el adúltero– por parte del cuerpo social, era severa. Se le veía como un ser nefasto para el entorno por su actuación ruin, tan notoria y pública. Así lo refiere Gil Fortoul, en 1890:

*[...] la sociedad no confunde jamás al adúltero con el delincuente ordinario: no ve en aquél un agente temible, sino sólo un individuo que tiene y practica una idea más o menos reprehensible *moralmente* sobre la naturaleza de las relaciones sexuales; y de ahí que la*

³⁹ El adulterio actualmente sigue siendo primera causal de divorcio. En ese entonces, sólo suspendía la vida común de los casados, más no disolvía el matrimonio, como sí lo hace hoy día. Por lo que durante el procedimiento judicial, la mujer debía ser depositada en casa de personas honestas. Véase: artículos 151 y 156 del **Código Civil de Venezuela** de 1873.

⁴⁰ **Denuncia de adulterio realizada por Juan P. Mejías contra Pedro Virgúez y su legítima esposa Cristina Castellano...** Folio 2 fte. y vto.

⁴¹ Artículo 232 del **Código Civil de Venezuela de 1873**. Pág. 28.

⁴² El Código Penal de 1880, en el Art. 416, señala: “*El adulterio se castigará en la mujer casada que lo cometa, con reclusión penitenciaria por tiempo de uno á cuatro años, ó con prisión por tiempo de seis meses á tres años, y además con pérdida de una tercera parte de los gananciales á favor del marido. El adúltero, su co-reo, tendrá la misma pena corporal*”.

sociedad no aplique al adulterio sino penas *morales*. Cuando el adúltero procura y logra ocultarse en penumbras discretas, la clase social a la que pertenece el culpable no se conmueve: el epigrama, la ironía velada, a lo sumo la burla espiritual bastan a menudo, como satisfacción, a los que han podido ver en las penumbras; y, cuando el adulterio es generalmente conocido, el culpable se ve aislado de hecho de la clase social a que pertenecía, sintiendo que los principios y hábitos reinantes en ésta no están ya de acuerdo con los suyos⁴³.

De acuerdo a lo anterior se deduce que, posiblemente, la reclusión de la adúltera se hacía no sólo como castigo legal y lección para la colectividad sobre el destino de este tipo de mujeres, sino también, era una forma de resguardarlas del más despiadado ataque que pudieran sufrir por parte de los “moralistas de oficio”.

Juegos de seducción y lucha de poder masculino-femenino

Naturalmente, de los casos de adulterio ya antes evaluados, se infiere que el concepto de la honra familiar se prolongó también al hombro de la esposa. Porque “[...] *en el concepto jurídico del matrimonio [...] los derechos y el honor del marido gozan de privilegios exclusivos*”⁴⁴. Entonces, el esposo traicionado, que había sido víctima de una infidelidad por parte de su legítima consorte, demandaba con el fin de tener la guarda y custodia de los hijos, si los hubiere; y si era noble y de buenos sentimientos quería recoger a su mujer realenga y de vida alegre, para dejarla depositada en casa de su familia paterna, o en su defecto, en un hogar de familia honrada, a objeto de que regenerase su reputación, porque olvidó sus deberes de esposa, como Victoria Gudiño; o porque sucumbió ante las palabras halagadoras y galantes de un “malvado” seductor, como Cristina Castellano.

Lo curioso de ambos casos es la pasividad masculina. Los maridos antes de ir a un duelo por el honor ofendido (pues para la época existía tal modalidad), se limitaron a la petición judicial en los tribunales civiles, omitiendo la vía penal. De lo expresado en sus libelos, se evidencia una postura de hombres civilizados (¿orgullosos o débiles?) que se sometieron a la voluntad de la ley. Cada cual pide castigo para el amante de su consorte, y como esposos “buenos, educados y enamorados” no querían levantar tanto revuelo en el caso de sus consortes. ¿Acaso debían hacerlo? Pues, no les era conveniente seguir metiendo el dedo en la llaga de la infidelidad,

⁴³ José Gil Fortoul. *Op.Cit.* Pág. 294.

⁴⁴ *Ibidem.* Pág. 291.

porque como hombres quedaban muy mal parados, por cornudos.

El meollo no radica en el acto sexual. Sino, cuando el hecho seductivo excedía de los parámetros íntimos haciéndose notorio y público. ¿Cuántos por ignorancia de la ley o por temor a un duelo habrán callado la afrenta causada por su legítima esposa? ¿Cuántos casos quedaron en las cifras negras de la infracción por el silencio de ciertos maridos que fueron temerosos del escándalo social?

Los juegos de la seducción y del poder, muestran dos perspectivas: el de la mujer, ganado desde su casa y no socialmente; y el del hombre, reconocido por la iglesia, la sociedad, las leyes y el Estado. Ello es así porque existían normas de comportamiento de buenas maneras, exigiendo conductas recatadas para las mujeres casadas, y reconociéndose siempre, la autoridad del marido. Ahora bien, desde el punto de vista jurídico, social y eclesiástico existe una realidad: la masculina como la superior e inquebrantable; más *de factum*, por los casos aquí evaluados, se evidencia la existencia de otra realidad: la femenina. A partir de allí se torna la pugna por la toma del poder conductual en la vida privada y pública de la mujer.

En estas circunstancias, cabe preguntarse: ¿la mujer era la sumisa e inocente criatura que no sucumbía ante la tentación de un escurridizo encuentro con un “amante altruista”? ¿Era, acaso, imposible que ella tomara una decisión personal –y pasional– de hacer su vida como quería? Según lo mostrado en los expedientes, no. Ahora bien, ¿qué resortes pudieron haber impulsado a estas mujeres para que vulnerara su *status quo* contemplado en la tríada: Iglesia-sociedad-Estado? ¿Acaso eran mujeres carentes de afecto cuyos maridos la dejaban en casa de sus padres mientras iban a trabajar para asegurar el sustento de sus hijos? ¿Ante tanta carencia afectiva era menester que ellas buscaran en los brazos de cualquier hombre galante un resquicio de afecto, o más bien, placer? ¿Acaso detrás de todo esto se ocultan otras razones de mayor peso para abandonar al marido y a sus hijos? ¿Razones pasionales o amorosas, quizás? Ante tantas preguntas, tal vez sobren las respuestas, o por el contrario, no haya respuestas únicas.

Sin embargo, escudriñando en el pensamiento de José Gil Fortoul, nos llama la atención de que éste se haya tomado la odisea titánica de cuestionar la figura del matrimonio, en una sociedad conservadora como la venezolana de fines del siglo XIX. No sólo ello, sino que defendió el adulterio, al cual justificó y consideró como una posible consecuencia de la pérdida del amor entre los cónyuges. Subrayó que tanto el hallazgo afectivo en otra persona distinta al consorte como la cualidad indisoluble del matrimonio, son los que inducían –en ese entonces- a

cualquiera de los esposos a buscar en otros brazos el cariño del que carecían en la morada y el lecho nupcial. Entonces, ¿de qué valía que estuviesen atados por fuerza de ley sin guardarse ningún sentimiento? El coito nupcial se les volvía un acto mecánico con el cónyuge al que no amaban y tal vez ni deseaban, yendo contra el humano deseo –espontáneo y natural– de estar con quien, al menos, encendiera la brasa de la pasión que se extiendese sobre la piel corporal y vibrase en las hormonas. Ante el diseño hermético de la norma nupcial y el convencionalismo social y moral, la infidelidad era “justificada”. Confrontemos textualmente al autor in comento:

[...] en el adulterio, la víctima, la parte simpática al público, es a menudo el cónyuge adúltero, lo cual se explica por la constitución actual del matrimonio. Si el amor –que es la esencia moral del matrimonio– no existe ya; si al amor, que determinó la unión o el proyecto de unión de dos vidas, se ha sustituido por otro amor que las separa ¿qué fuerza coercitiva puede emplear la sociedad para mantener lazos imposibles? ¿La fuerza de la ley que declara el matrimonio indisoluble? De aquí viene precisamente la frecuencia del adulterio, y de ahí viene que al cónyuge adúltero se le considere más bien como víctima de una legislación que, haciendo de un simple contrato consensual una asociación forzosa (transformación del sacramento católico) somete a reglas prehechas el sentimiento y encierra las relaciones sexuales en una moralidad contradictoria contra los principios y costumbres de los mismos asociados⁴⁵.

No obstante el cuestionamiento de este autor, lo más importante es ver la ambivalente noción del poder femenino y masculino en los espacios públicos que determinaron el comportamiento en lo privado, y que la mujer hizo alarde de ser la única dueña de su cuerpo para compartirlo con cualquier hombre, aun estando casada hasta que –supuestamente– la muerte fuese quien la separase.

El marido engañado, en estos casos, acudió ante la autoridad judicial. Ésta le exigió que volviera todo a lo normal. La mujer debía regresar al orden, a la compostura. ¿Qué denuncia el marido cornudo? La subversión de su autoridad, el desacato de su mujer con los deberes que tenía con él. Sin embargo, Victoria y Cristina se fueron del hogar cuando quisieron, y cada una hizo su vida con su amante en público amancebamiento. No les importó lo que se dijera acerca de su persona en el vecindario. Prefirieron que la depositaran en casa de familia honesta, siendo entonces ellas, las que mandaron en sus propios actos conductuales éticos.

⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 294.

¿Acaso –en ciertos hogares– estaba en decadencia la autoridad marital portuguesa? La paterna, al menos, se mantuvo y se hizo valer en los tribunales civiles ordinarios. Los hombres traicionados –Víctor y Juan– tuvieron mayor interés por su rol de padres más que de esposos. ¿Acaso confinando a la mujer al depósito en casa ajena era suficiente para estos hombres paliar su desdicha? ¿Gozando de la guarda y custodia de los infantes les era mejor?

Las causas en estudio, muestran que en el último tercio del siglo XIX, en el estado Portuguesa –zona llanera de talante caudillista, patriarcal y autoritario– ciertos maridos fueron indulgentes con la infidelidad de sus mujeres. En las peticiones que realizaron ante los órganos jurisdiccionales, se devela un discurso que guarda condescendencia hacia su consorte, donde existió la voluntad masculina de brindarles ayuda. No hay evidencia de exclusión ni condena al ostracismo, como se pudiera ver en otros casos tanto de la época decimonónica, e incluso, hasta en estos tiempos del siglo XXI, donde el adulterio sigue siendo visto con ojos recriminadores y como elemento que socava y sacude la imagen social del hombre engañado.

Fuentes documentales consultadas

Fuentes Primarias:

a) Expedientes Judiciales:

Demanda de divorcio intentada por Víctor Hohep contra su legítima esposa Victoria Gudiño. Expediente Nro. 712. Juzgado de Primera Instancia del estado Portuguesa. Guanare, abril de 1877. Registro Principal del estado Portuguesa. Sección: Expedientes Judiciales.

Denuncia de adulterio realizada por Juan P. Mejías contra Pedro Virgüez y su legítima esposa Cristina Castellano. Expediente Nro. 881. Juzgado de Primera Instancia del estado Portuguesa. Guanare, enero, 23 de 1880. Registro Principal del estado Portuguesa. Sección: Expedientes Judiciales.

b) Documentos Legales y oficiales:

Código Civil de Venezuela. 1873. Leyes y Decretos de Venezuela (1870-1873). Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Serie República de Venezuela, Caracas, 1983, Tomo 5.

Ley de Matrimonio Civil 1873. (Nro.1802) Leyes y Decretos de Venezuela (1870-1873). Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Serie República de Venezuela, Caracas, 1983, Tomo 5.

d) Misivas:

Sara. “*La carta de la felicidad imposible*”. En: Mendez Rodríguez, J. **Cartas que las mujeres piensan y no escriben**. (2da. Edición con 21 “Cartas” nuevas). Editorial Albatros, Buenos Aires, 1945.

Fuentes Hemerográficas:

Aboaasi, Emad. “*Matrimonio por Imperio de Ley. (Estudio de casos en el estado Portuguesa: 1877-1880)*”. **Boletín de la Academia Nacional de la Historia**. Tomo LXXXIX, Nro. 356, Oct.-Dic. de 2006, Caracas, febrero de 2007. Págs. 129-152.

Cerdas Bokhan, Dorita. “*Matrimonio y vida cotidiana en el graven central costarricense (1851-1890)*”. **Revista de Historia**. Costa Rica: Escuela de Historia, Universidad Nacional, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad de Costa Rica, julio-diciembre 1992, Nro. 26. Págs. 69-95.

Espinoza González, Adolfo. “*Manuel Antonio Carreño y su manual de urbanidad*”. **Correo de Los Andes**, 13 de noviembre de 1992, pág. A-4.

Ramos, Johana. “*El ideal femenino en Venezuela (1830-1855)*”. **Boletín de la Academia Nacional de la Historia**. Tomo LXXXIX, N° 356, Caracas, octubre-diciembre de 2006.

Fuentes Bibliográficas:

Boyer, Richard. *Las mujeres, la “mala vida” y la política del matrimonio*. En: Lavrin, Asunción. **Sexualidad y matrimonio en la América hispánica siglos XVI-XVIII**. Editorial Grijalbo. México, 1989.

Carreño, Manuel Antonio. **Manual de Urbanidad y Buenas Maneras**. Editorial Distribuidora Escolar, Caracas, S.F.

Gil Fortoul, José. *Filosofía Penal (Estudios críticos)*. En: **Filosofía Constitucional**. Obras Completas, Vol. IV. Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Comisión Editora de las Obras Completas de José Gil Fortoul, Caracas, 1956.

Ochoa, Francisco. **Exposición del Código Penal Venezolano**. Imprenta Bolívar-Alvarado y Ca. Maracaibo, 1888.

Entre el deber y el placer: historia de tratos ilícitos en la Residencia

Adriana Mabel Porta¹

Introducción

El presente trabajo nace dentro del marco de una investigación más amplia que lo contiene, pero a la que a su vez enriquece: la Casa de Recogidas de la Residencia. En efecto, el personaje en torno al cual gira la historia que en las páginas sucesivas presentamos, -el sargento Francisco Calbete-, desempeñaba el rol de encargado en dicho recogimiento, y durante los cinco años que permaneció en el ejercicio de sus funciones, fue responsable de una institución específicamente creada para ‘enderezar’ el comportamiento ‘descarriado’ de mujeres de conducta ‘escandalosa’. Sin embargo, de la lectura atenta de los documentos consultados,² descubrimos que detrás de las buenas intenciones que albergaban sus muros, se celaba la existencia de un engranaje de corrupción donde la responsabilidad ética de quien ejercía el poder cedía a la tentación de los goces del placer sexual. Para ello, una intrincada red de relaciones sustentada en un sistema de presiones, amenazas y recompensas, fácilmente ejecutables desde una posición de comando, le permitían al sargento encargado evitar sospechas y ‘blanquear’ los frutos indeseados de sus amores prohibidos. ¿Qué imprevisto determinó la destitución de Calbete? ¿Qué rol desempeñaron los distintos actores sociales implicados en esta historia? ¿Quiénes fueron considerados ‘culpables’ para la sociedad rioplatense y qué castigo merecieron? ¿Qué destino fue inflicto a las principales víctimas del sistema? Éstos y otros interrogantes constituyen las coordinadas del presente trabajo cuyo objetivo ha sido el de contribuir al conocimiento de la sociedad colonial bonaerense en el último cuarto del siglo XVIII a través del estudio de las relaciones entre sexualidad y poder.

¹ Dra. en Historia, Docente Universitario a Contrato, Profesora de Lengua y Civilización española y Latinoamericana en la escuela secundaria. Ha realizado estudios de historia social, insitucional y de género sobre el área rioplatense en época colonial. Ha participado a congresos nacionales e internacionales e impartido seminarios en la cátedra de Historia Moderna de la cual es asistente. Su lugar de trabajo es la Università degli Studi di Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia. Polo Universitario dell’Annunziata, C.P. 98168, Messina, Italia. Tel. 0039 090 3503229. adriporta@hotmail.com; adrianamabel.porta@istruzione.it.

² Las fuentes con las cuales hemos reconstruido la presente historia forman parte de la sumaria que viene efectuada al sargento Calbete por ‘abuso de cargo’. Teniendo en cuenta la riqueza del material y la elocuencia de las exposiciones que realizan los diferentes testigos, hemos preferido abundar en citas textuales; las cuales con su gran poder sugestivo casi nos convierten en testigos presenciales de las declaraciones. Para evitar continuas reiteraciones, todas las citas textuales de la sumaria han sido puestas entre comillas y en cursivo, realizando sólo para la primera de ellas la referencia a pié de página, en la cual se especifica la colocación del legajo que actualmente se encuentra en el Archivo General de la Nación Argentina (de aquí en adelante AGN).

Para una mejor comprensión del tema, hemos incluido algunas noticias generales sobre el lugar en el cual se desarrolla la historia, para después entrar de lleno en el núcleo central del trabajo, que consiste en la reconstrucción de los hechos acontecidos siguiendo la cronología de ~~la sumaria y los diversos~~ puntos de vista de los declarantes. Por último, dedicamos un espacio a las consideraciones finales que el análisis de este case-study merece, sin dudas el ‘ojo indiscreto’ gracias al cual hemos podido finalmente penetrar los muros de la Residencia, y constatar que la vida cotidiana de sus ocupantes nada tenía que ver con la imagen austera que devuelven los documentos contenidos en la fuente primaria del argumento.³

Algunas noticias sobre la Casa de Recogidas de la Residencia

La necesidad de crear una Casa de Recogidas en la ciudad de Buenos Aires,⁴ era un argumento sobre el cual se venía discutiendo desde el 1735, año en el que las autoridades decidieron hacer frente al degrado femenino de las fajas pobres y marginales de la sociedad, recurriendo a las técnicas de control entonces conocidas, es decir, la internación en el llamado reclusorio, recogimiento o depósito.⁵

³ En efecto, el legajo Casa de Reclusas (AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5) es una rica fuente documental que permite una buena reconstrucción del funcionamiento institucional del reclusorio, pero que nada informa sobre la vida detrás de los muros de la Residencia, aspecto fundamental si queremos comenzar a estudiar el peso real que los dispositivos ejercitaban sobre la cotidianeidad de las personas.

⁴ Para un cuadro más completo de la cuestión, cfr. PORTA, Adriana. “La Residencia: un ejemplo de reclusión femenina en el período tarco-colonial rioplatense (1777-1805)”. En: Viforcós Marinas, Ma Isabel; Loreto López (coords.) *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XVI-XIX*. León, Universidad de León; México. Instituto de Ciencias Sociales y humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007. p. 391-416.

⁵ No vamos a extendernos en esta sede sobre un tema que escapa a los objetivos que aquí se persiguen y sobre el cual existe una rica bibliografía. Si, en cambio, citamos algunas obras fundamentales sobre la historia de los recogimientos en Hispanoamérica, a saber: PÉREZ BALTASAR, María. “Orígenes de los recogimientos de mujeres.” En: *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, año 1985, n° 6, p. 13-23; MURIEL, Josefina. *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1974; VIFORCOS MARINAS, María. Isabel. “Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito.” En: *Anuario de Estudios Americanos*, L 2, 1993; p. 59-92; PEÑA GONZÁLEZ, P. “La casa de Corrección de Mujeres: una unidad de producción”. En: PEÑA y ZAMORANO (eds.), *Mujeres ausentes miradas presentes, IV jornadas de investigación de historia de las mujeres*, Santiago: Universidad de Chile, Ediciones LOM 2000, p. 109-132. VAN DEUSEN, Nancy. “Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII”. En: M. ZEGARRA FLORES (ed.). *Mujeres y género en la Historia del Perú*, CENDOC Mujer, Lima 1999, p. 39-58; “Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cuzco, 1550-1580” En: *Allpanchis, vol I, N° 35-36, Instituto de Pastoral Andina*, Cuzco, 1990, p. 249-291; “Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima”. En: C. GARCÍA AYLUARDOY y M. RAMOS MEDINA (coord.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Centro de Estudios Históricos CONDUMEX-INAH, México, 1995; “La casa de divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima 1580-1660”. En: M. RAMOS MEDINA, *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Homenaje a Josefina Muriel. México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, 1995, p. 395- 406; *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, 2001.

La cuestión fue postergándose por motivos fundamentalmente económicos –falta de fondos y de un local adaptado-, hasta que don Juan José Vértiz,⁶ gobernador de la futura capital virreinal, concibió la posibilidad de utilizar la imponente estructura que habían abandonado los regulares expulsos para instalar dicho dispositivo. En efecto, el lugar donde se estableció el recogimiento fue precisamente “La Residencia”, un complejo edilicio ubicado en el barrio del “Alto” (hoy San Telmo),⁷ donde los jesuitas habían construido una casa de ejercicios espirituales para hombres y una iglesia. Por la capacidad del mismo, fue posible acomodar más de una institución, y de consecuencia la misma funcionó como sede del Cuerpo de Dragones, de un Hospicio de Pobres y Mendigos, del Hospital Bethlemita de Hombres y como hemos dicho, de una Casa de Recogidas. Una mirada atenta a los gráficos expuestos en la vitrina del Museo Penitenciario -que hoy ocupa la antigua sede de la Residencia-, nos da una idea bastante aproximada sobre la distribución arquitectónica del complejo (figura 1) y sobre el espacio material donde se desarrolla la historia que aquí tratamos. A la izquierda del núcleo fundacional de la estructura –la iglesia Nuestra Señora de Belén-, encontramos la “Residencia Hospital”, nombre con el que seguramente se indica la ubicación del Hospital Bethlemita; a la derecha del templo, observamos la Casa de Ejercicios Espirituales con su capilla interna, donde se había instalado la Casa de Reclusas; y finalmente, las Casas Redituantes, donde el sargento Calbete alquilaba una habitación.⁸

⁶ El gobernador y más tarde virrey del Río de la Plata, actuó una política destinada a reorganizar el espacio de una ciudad cuyo vertiginoso boom edilicio y demográfico había escapado al control de las autoridades. Las crónicas del período abundan en comentarios sobre el grado de delincuencia y promiscuidad alcanzado por ciertos sectores de la sociedad colonial, despertando la desconfianza de los grupos dominantes ya alarmados por el desconocimiento de una masa poblacional en continua transformación y que en parte había crecido gracias al flujo de las migraciones internas.

⁷ En la actualidad, del complejo ubicado en la calle Humberto Primo 378, entre Defensa y Balcarce, pueden visitarse la Iglesia de San Pedro Telmo y los restos bien conservados de la casa de ejercicios en la cual funciona el Museo Penitenciario Argentino “Antonio Ballve”.

⁸ Los planos y la reconstrucción pictórica expuestos al ingreso del Museo, son el resultado de las excavaciones realizadas en la residencia jesuítica y la capilla de Nuestra Señora de Belén durante el 1991 por el grupo de arqueología urbana de la Universidad de Buenos Aires. Los datos que aquí ofrecemos son el fruto de la información digitalizada durante la visita a dicha sede, efectuada personalmente en diciembre del 2005.

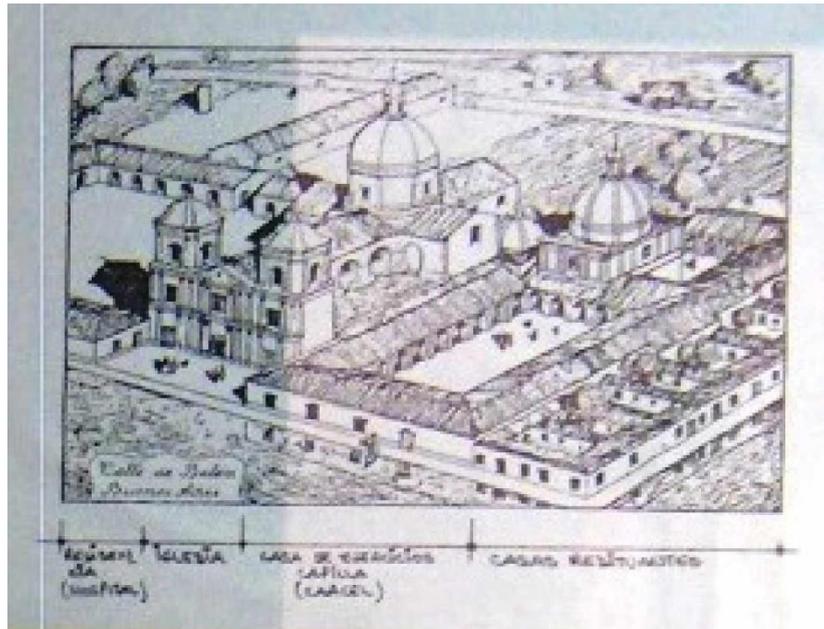


Figura 1

Reconstrucción externa del conjunto edilicio de la Residencia.

Fuente: reproducción digitalizada de un particular de la vitrina del Museo Antonio Ballve.

Las fechas entre las cuales la Casa de Recogidas desempeñó sus funciones no son fáciles de determinar, pues si su fundación se remonta al 1773, los documentos donde consta la presencia estable de mujeres parten desde noviembre de 1777. Una situación análoga se presenta con el momento de cierre del establecimiento, pues las fuentes se interrumpen abruptamente en el 1805, y las recientes investigaciones efectuadas no han dado noticias sobre el futuro del reclusorio. Por lo tanto, cuando el sargento Calbete fue nombrado encargado de la Residencia, la institución tenía entre los dos y los seis años de vida. De todos modos, nuestro protagonista no era el único responsable del establecimiento, pues el mismo contaba con un director, el presbítero don Joseph Antonio Acosta, a quien Vértiz había nombrado para que promoviese “*los saludables fines de edificación y bien de las almas de las reclusas.*”⁹

⁹ AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5

Además, colaboraban con la organización de la casa un tesorero (don Martín Sarratea) y un contador (don Matheo Ramón de Alzaga), obviamente los encargados de la administración de los fondos que permitían el funcionamiento del sistema. Los mismos, inicialmente fueron obtenidos “*franqueando las limosnas*”, pero con el correr del tiempo la casa comenzó a autofinanciarse con la instalación de una pequeña fábrica de paños, frazadas (mantas de cama) y vellones; y más adelante con las actividades derivadas de un molino. Gracias a la cantidad de documentos contables que registran los movimientos económicos en la Residencia, es posible deducir la situación patrimonial ‘en activo’ de la Casa, hecho posteriormente corroborado por Vértiz en sus memorias y que contrasta con el déficit denunciado por la Real Hacienda en el 1784. Por otro lado, el conjunto de reclusas tenía un punto de referencia femenino en la persona de la correctora, única autorizada a vivir dentro del recogimiento, y que ocupada un rol importante dentro de la institución. Completaban el personal de vigilancia, un sargento estable, encargado de la Casa y otro ocupado en las urgencias y acciones extraordinarias, ambos pertenecientes al cuerpo de la Asamblea de Dragones, cuyo cuartel –como hemos anticipado– se hallaba dentro de la Residencia. Para la formación espiritual de las mujeres, –fundamental dado el concepto edificante que subyacía en la idea de encierro y aislamiento–, el ‘depósito’ contaba con la presencia de dos sacerdotes que se alternaban cotidianamente según su disponibilidad en la celebración de misas y rosarios, y la distribución de los sacramentos (confesión, bautismo, comunión y cuando fuese necesario la extrema unción).¹⁰ Por último, desde el punto de vista sanitario, las reclusas contaban con un médico y un grupo de “cirujanos y sangradores” que asistían mensualmente en turnos establecidos, para ofrecer sus servicios, realizar curas e introducir medicinas dentro de la Residencia. También aparece una lista de “boticas” y un único sangrador autorizado para las urgencias nocturnas. En el cuadro sucesivo reconstruimos en forma esquemática la organización de la Casa de Recogidas.

⁹ AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5.

¹⁰ Las fuentes hacen referencia al párroco de la Iglesia de la Concepción, que se hallaba cerca del reclusorio.

En cuanto a la cantidad de reclusas que vivieron y murieron dentro de los muros de la Residencia, las causas que determinaron la encarcelación y el tipo de libertad a la cual accedieron una vez saldada la pena con la justicia, las fuentes ofrecen una serie de datos que nos permiten reconstruir uno de los aspectos más apasionantes del estudio. Pero de las 308 mujeres que pasaron por la Casa entre mayo del 1777 y diciembre del 1805, curiosamente ninguna de ellas corresponde a las reclusas involucradas en este escándalo.

Desde el punto de vista de la composición étnica de la población femenina, es interesante destacar, que además del grupo de extranjeras, mulatas, pardas, negras esclavas, mestizas y excepcionalmente españolas presentes en la Residencia, casi un 30% de las reclusas eran indias o chinas, en su mayor parte provenientes de la llamada “entrada general.”¹¹ Seguramente entre ellas, se hallan las cinco reclusas que forman parte de la historia que en las páginas sucesivas presentamos.

¹¹ El ingreso casi en bloque de mujeres indias e indiecitos en la reclusión, es uno de los tantos corolarios de la política de fronteras. El enfrentamiento comenzó a verificarse en las primeras décadas del siglo XVIII, cuando la expansión de la propiedad produjo un agotamiento del ganado cimarrón en la campaña bonaerense. Este fenómeno determinó que los indios de la Pampa y sus zonas adyacentes se precipitaran sobre los rodeos mansos de las estancias fronterizas en busca de sustento. Se inició, de este modo, el período de los grandes malones (ocho en total) o incursiones violentas en las zonas de colonización de la campaña. Una vez creado el virreinato, el virrey Ceballos quiso solucionar el problema realizando “entradas” o bien incursiones al corazón de las mismas tolderías para obtener el sometimiento de las poblaciones indias. Vértiz no compartió la idea de la guerra ofensiva y, en cambio, respondió con una política defensiva, apoyándose en el Cuerpo de Blandengues y sobre todo, militarizando la frontera con una línea de fuertes y fortines que fue consolidando la avanzada “blanca” sobre las tierras del aborígen. En julio del 1782 firmó un tratado de paz con el cacique Lorenzo Calpisqui, por el cual se negaba la posibilidad de cangear cautivos por indios evangelizados y *posteriormente a pedir ni por cange ni sin él, india christiana que se halle entre nosotros, y solamente podrán cangear aquellos indios o indias que no hubieren recibido el agua del bautismo. Finalmente se decide concluir enteramente las paces trayendo en su compañía todos los cautivos y cautivas que están entre ellos y cangearlos por indios y indias que hay en esta capital, aptos para entregárselos y que no se comprehendan en la clase de christianos, que por este tratado queda negada su extracción.* Cfr. www.aulamilitar.com/pamparg;; Mayo, C., “Vivir en la frontera: vida cotidiana en la frontera pampeana (1740-1780)”, versión digital. www-gewi.uni-graz.at/jbla/JBLA_Band_40-2003/151178.pdf.

La Sumaria

El 25 de Marzo del 1784 el Marqués de Loreto, virrey del Río de la Plata, ordena venga efectuada una Sumaria al Sargento de la Asamblea de Infantería Francisco Calbete, acusado de adulterio y trato ilícito con las reclusas durante su mandato como encargado de la dirección de la Casa de Recogidas de la Residencia. Según los primeros indicios, de por sí más que elocuentes considerando el estado avanzado de la preñez de la reclusa Dionisia Silva, el indagado habría incurrido en adulterio y trato indebido con dicha mujer. Para salvar apariencias y evitar posibles escándalos que pudiesen desacreditar el nombre de la institución, el virrey ordena el traslado inmediato de la misma a la casa donde será efectuado el parto, después del cual y una vez restablecida regresará a la reclusión, contando para dicha operación con la discreción de la Correctora y esperando que las noticias no lleguen a oídos del marido de la rea. Antes de salir de la Residencia la reclusa deberá prestar declaración, siendo el encargado de la sumaria capitán don Alfonso Sotoca previamente advertido que varias voces confirmarían los hechos: que el presbítero don Josef Antonio de Acosta, la Correctora, y las reclusas en general están enteradas de lo ocurrido, y que la mujer de un ‘tal’ Sabeli actualmente al servicio de la familia Merlo, declaró que la misma Silva se lo había confesado. El 27 de marzo, el cirujano mayor de la Plaza don Josef Capdevila, después de haber visitado a Dionisia Silva ya instalada en la casa de la ‘comadre Inés’ residente en la Alameda, dedujo que por *‘el volumen del vientre y movimiento del Jesús, estaba ya en los nueve meses’*, confirmando que en su segunda visita del 6 de abril la encontró *‘parida con un niño en los brazos y el vientre desocupado, y demás señales que son propios y característicos del presente estado’*¹²

¹² AGN, División Colonia, IX , 23-10-8.

Mientras tanto, en la noche del 22 del corriente mes, las autoridades habían procedido a la detención del sargento Calbete, quien después de haber sido conducido por el capitán Sotoca a la Residencia para inventariar los bienes y documentos allí presentes, fue acompañado al cuartel de la Ranchería donde permaneció arrestado. Acto seguido, dicho funcionario y el escribano Pedro del Castillo, se dirigieron a la Casa de Recogidas donde tomaron testimonianza a la citada Dionisia en lo que seguramente puede considerarse una declaración involuntaria, ya que el asunto fue tratado en modo ‘paladeado’ mediante una larga conversación en la cual la reclusa confesó, que *“era cierto haber tenido trato ilícito con el sargento Calbete, del que resultaba estar embarazada y según su cuenta próxima al parto que debería ser la semana entrante o poco más; confesó igualmente que las veces que lo había tratado ilícitamente había sido en dicha Reclusión, creyendo ella no pudiera haberlo entendido nadie, respecto de que no llegó el caso de que se quedara a dormir; que ahlijas no le ha dado y solo si le decía no le compraba ropa porque no entrasen las demás en sospecha; que es cierto pagaba la comida disponiendo para ella de todo lo necesario (...) que muchas veces le enviaba platos de lo que él comía; añadiendo habrá el tiempo de nueve meses que le sucedió el primer trato y una noche en un corredor. Que es natural de esta ciudad, casada con Antonio Fontuso, del que duda si está o no en Buenos Aires, a pedimento del cual se halla en esta reclusión, que es de unos 25 años.”* Después de haber escuchado con atención, el escribano tomó juramento a la rea, quien afirmó y ratificó lo dicho, habiéndose tratado de un interrogatorio breve y privo del ritual acostumbrado para evitar posibles comentarios y juicios sobre el asunto y sobre todo, *“por el respeto que es debido tener a una desgracia.”*

El 29 de marzo viene llamada a testimoniar Teresa Nuñez, mujer del sargento del Cuerpo de Inválidos Andrés Saveli, considerada por la justicia una fuente primaria en cuanto testigo directo de los hechos y depositaria de la confesión informal de Dionisia Silva. Después de prestar juramento, declaró ser natural de Colonia de Sacramento, de treinta años de edad y de haber sido reclusa por voluntad del marido en dicha casa donde permaneció el tiempo de cinco años. A la pregunta si ha conocido al sargento Calbete, si ha visto u oído que el mismo haya tenido tratos ilícitos con alguna o algunas de las reclusas que había o hay en dicha casa, respondió: que conoce al acusado por haber sido su director, pero en lo que respecta al trato ilícito si bien no lo ha visto, *“si (ha) tenido noticias e indicios de el, habiendo sido lo primero las chinas Agustina, Pascuala, Chavela, y Tadea, las tres primeras le consta quedaban algunas noches en el cuarto del sargento por decidirlo él así, y se experimentaba su falta, la Agustina parió una vez, y según entendió de las citadas chinas lo ejecutaron todas las que decían en casa del sargento Leyba, de la Asamblea de Dragones; dicha Agustina confesó a la que declara que el citado hijo que parió lo había tenido del sargento Calbete, y que el hijo lo habían puesto en la cuna, o casa de expósitos, a dicha Agustina la rescataron los indios y está en su tierra. La china Pascuala se quedaba igualmente algunas noches en el cuarto del citado sargento de la que según oyó decir a las dos otras chinas había tenido otro hijo,*

refiriendo ser el parto en la casa de los Leyba, y el hijo llevaron a la casa de expósitos. La china Chavela, según ha oydo a las citadas chinas y las demás que hay allá dentro, tuvo el sargento Calbete dos hijos en ella, aviendo parido y llevándose a la casa de expósitos, según refieren todas las de la casa constandola a la que expone haberles visto los vientres elevados, que faltaban de la casa cierto tiempo y volvían a ella, sin este embarazo. Que asi esta como las dos citadas se quedaban en el cuarto del citado sargento como ha dicho varias noches, y siestas, y otras veces, diciendo él pasaban a cuidarle el cuarto. La china Tadea la tuvo en su cuarto mucho tiempo de modo que se pasaban semanas sin que entrase en la reclusion, no ha oído de esta haya parido y si que ha hablado con la que declara diciéndola vivian en mala amistad con el sargento Calbete cuya (...). Que el último hijo que tuvo con Chavela y parió en la casa de Leyba, la partera que es suegra de dicho Leyba no queriendo ya llevar chicos a la cuna se lo envio a Calbete a su cuarto, y por la noche lo llevaron al torno de los Expósitos, y al dar vuelta lo hallaron muerto, lo que sucedió el antevíspera de la Candelaria de este año. Que el haber estado todo el dia la criatura en el cuarto de Calbete, lo supo por las chinas y el haber muerto en el torno por la Correctora. Que a mas de las referidas le consta está embarazada de dicho sargento Calbete la recogida Dionisia Silva, por habérselo dicho ella misma asi y notarse del vientre que tiene, cuyo hecho es notorio a más de las recogidas por haberlo vociferado a muchas como a la que declara, que no le consta si la llevaba a su cuarto respecto de que la tenía en el ejercicio de tornera, y las llaves de la portería; pues la Correctora en nada de la casa se metía. Que la vieja recogida Maria Guzman le dijo a la que declara le había dicho la citada Dionisia que Calbete le habia regalado un montadientes de oro, y un relicario con cadena de plata. Que ha oído decir a las presas sin acordarse a quien, había tenido amistad ilícita con Sebastiana Peña, muger del talabartero, y con una china nombrada Catalina que su ama la tiene alli por castigo, como también la chinita Rosa Cavero que la tiene allí su ama por castigo; añadiendo por último que asi la que declara como las más, que allí han estado executándose confesiones sacrílegas, respecto de que la que declara hallándose en fila para pasar lista, y en el Refectorio cuando estaban todas a tomar tareas les decía que este Santo barón del cura Farruco cuando vms se confiesan que sea contra mi, o contra la casa todo me lo dice, de modo que las confesiones que hacían era solo por cumplir con el, experimentando las resultas de esto en que la española Francisca Javiera que ya esta libre, después de tomar mate comulgó, que el paradero de esta no lo sabe y que de cuanto lleva referido en esta declaración son noticiosas las más de las mujeres que componen la Casa de Recogidas.”

Por el tono contundente y detallado de la testimonianza y desconociendo el nombre de la persona que eleva oficialmente la queja a las autoridades, cabe preguntarse si el motor desencadenante de la denuncia no haya sido la misma Teresa Nuñez; quien empleada como doméstica en casa de vecinos de la ciudad, bien podría haber amenizado sus tareas o la conversación del mate con la noticia del embarazo de Dionisia Silva y de otras tantas irregularidades por ella vistas u oídas en sus largos años de reclusa. De todas maneras, la fuente evidencia que el escándalo era de dominio público dentro y fuera de la Residencia, pues pese al apelo formal de las autoridades sobre la discreción requerida para el tratamiento del caso, tantas eran las personas involucradas que sería imposible suponer que la cuestión pasase inobservada en la vida social de la colonia. Sin lugar a dudas, la confesión de Teresa Nuñez representa el punto de partida de los 247 documentos que componen la sumaria, un abanico rico de informaciones donde afloran nombres insospechables. En efecto, si las declaraciones corresponden a la verdad, los Leyba se hallarían directamente implicados en la cuestión, pues si la suegra podría haber oficiado de partera, el sargento de la Asamblea de Dragones y comisionado desde el 1777 en la Casa de Reclusas, formaría parte de ese engranaje perverso haciéndose cómplice de los excesos de Calbete y ofreciendo su demora para el ‘lavaje’ del delito. Como podemos imaginar, la categórica desmentida realizada por Andrea Gómez (mujer del sargento Leyba) y el individuo en cuestión durante el interrogatorio, fue acompañada por frases que aludían al gran sentimiento de desazón causado por la maldad de quienes deseaban desacreditar su reputación con tal infamia. Sea por la falta de ulteriores indicios, ya que las declaraciones de las reclusas conducen en otra dirección, o por el efecto de dichas palabras en boca de un militar español, las autoridades se dieron por satisfechas y abandonaron la pista, sucesivamente concentrándose en quienes habían compartido vida y condición con Dionisia Silva en la Residencia.

La primera reclusa interrogada es María Guzman, natural de la Villa de Luján, una mujer de 56 años que por su edad debería ser particularmente atendible en cuanto testigo ocular inmune a las debilidades del acusado. A las preguntas de rigor, la misma responde afirmando conocer al sargento por haber sido el encargado de la Casa, y agrega *“que en el año que ella ha subsistido le consta haver parido la antevíspera de la Candelaria la china nombrada Chavela”*, a la cual asistió personalmente durante su restablecimiento; y que el hijo, según la opinión de las demás chinas que lo habían visto en el cuarto de Calbete, era muy parecido al sargento. Más adelante continúa diciendo, que *“la china Chavela ha sido de su total confianza”*, y que las chinas Pasquala y Tadea – según voces- vivían en *“mala amistad”* con él, permaneciendo esta última temporadas en el cuarto del encargado y notándose su ausencia en la Casa. Que en total, habrían sido cinco las presas que salieron a parir afuera de la Residencia, y por el comentario general, los embarazos serían atribuibles solo al sargento. Que además de lo expuesto, *“le*

consta por haberlo dicho la Dionisia Silva se hallaba embarazada del referido Francisco Calbete, (y que esta) le leyó a la que declara un papel en el que le decía que luego que se verificase el parto (...) como la asistiese bien en el le dispondría la libertad, y a una hija que esta con ella, con cuyo motivo cuando se encontraban trataban de su desembarazo, contando siempre que era de Calbete lo que estaba embarazada. (...) Que además de lo expuesto; que no ha visto el trato de los dos, pues tomando sus tareas en el Refectorio, se quedaba él con ella, la que después puso de tornera, y que respecto de que la china Maria Mini estaba siempre al lado de la Dionisia, esta podría decir algunas cosas que la que declara ignora.(...) Que cuando les pasaba lista, y en el Refectorio cuando les daban las tareas, decía el sargento Calbete ese Santo Padre con quien se confiesan si le dicen algo del trato de la Casa, de la comida, o del honor de él, estén entendidas que lo he de saber, porque el Padre lo ha de decir, y las he de sacrificar, con cuyo temor no osaban confesar sus pecados, pues la que declara desde que está en la Casa no ha hecho buena confesión por este temor; añadiendo por último que a la Dionisia le enviava comida, y la recibía por el torno, que lo vio los mas de los días, y dicha Dionisia el día sábado pasado que la sacaron previno a la que declara, que aunque le recibiesen juramento no dijese nada en contra de ella. Que tiene presente haber visto una presa que está fuera llamada Arias que despues de haber tomado mate fue a recibir la Comunion por temor del sargento que ordenó fuesen a comulgar las que habían confesado. Que siendo el Refectorio el pasaje donde se reparten las tareas es costumbre señalar a una mujer para que las vaya entregando a presencia del sargento, de modo que habiéndose despachado a todas, resultaba quedaba Calbete solo con la repartidora que debe estar exenta de todo trabajo. Para esta comisión, hizo siempre elección de aquellas a quien más estimaba, cuyo encargo le variaba cuando le parecía, y como era común decir de todas lo alegre que era, se infería las disfrutaba el tiempo de su encargo, y en este número se comprende a la Sebastiana Peña, mujer del talabartero. ”

La declaración de la reclusa María Guzman confirma en líneas generales las revelaciones de Teresa Nuñez, omitiendo la presunta actuación de los Leyba pero echando luz sobre el método perfeccionado por el sargento Calbete para lograr sus fines. En pocas palabras, las víctimas venían temporalmente ocupadas como repartidoras de tareas en el refectorio, quedando a solas y al capricho del encargado una vez que las demás abandonaban el lugar dirigiéndose a sus respectivas faenas. Cualquier intento de delación venía frustrado mediante amenazas de violencia física, siendo inútil aprovechar de los pocos minutos de intimidad que ofrecía el secreto de confesión, pues en repetidas prédicas les decía, que el padre ‘Farruco’ le habría referido cualquier indiscreción; y por si acaso no estaban dispuestas a obedecer, serían sacrificadas, palabra con la cual se presume maltratadas y encerradas en uno de los calabozos. Asi lo confirma la china María Cuñamini (la citada Mini), quien ratificando en pleno la declaración de María Guzman y agregando haber visto al

sargento entrar de noche en el cuarto que ella misma compartía con Dionisia, denuncia el carácter violento de Calbete, quien con soltura solía golpear a las mujeres; tal como aconteció con la china Tadea, a la que después de haber hinchado el rostro de puñetazos, reemplazó por la Pasqualita. En síntesis, la política de terror instaurada por Calbete parece haber sido más que efectiva, pues ninguna de las chinas –ya sea por imposibilidad o conveniencia- intentó revelarse; y la confesión se convirtió en una simple routine que mantenía en pie el sistema exonerando al cura párroco de la incomodidad de denunciar aquellas irregularidades que contradecían los fines edificantes de la institución. Pero no es todo. Para aquellas que colaboraban, el sargento había ideado un sistema de premios compensatorios, como la ilusión del precioso bien de la libertad para la reclusa María Guzman e hija por la asistencia prodigada a la púérpera, teóricamente certificada en un papel de indecifrible lectura para las pobres analfabetas; o bien la posibilidad de un tratamiento especial en las comidas, sin olvidarnos de los regalos de valor recibidos por Dionisia Silva.

De las declaraciones de las otras reclusas señaladas como amantes de Calbete poco podemos saber, pues por lo general, se limitan a negar su participación en el asunto pretextando banales excusas para salir del paso y ofreciendo en compensación coloridos episodios sobre la culpabilidad ajena. La china Pasquala, sostuvo que entraba en el cuarto de Calbete solo para barrer y acomodar, que si bien tuvo un hijo no era del sargento, y que el parto fue efectuado fuera de la Residencia, en la casa de Petrona, la lavandera del acusado. La china Tadea, se limitó a declarar que cuando se quedaba a dormir en el cuarto de Calbete era para acompañarlo porque estaba enfermo, y *“para hacerle el puchero y peinarlo”*, negando todo lo demás. Declaración análoga realizó la india Pampa Chavela, quien habiendo oído -sin acordarse de quien- sobre la existencia de tratos ilícitos, ni vio, ni participó en dichos sucesos, confesando que todas las chinas habían dormido en los cuartos que les tenían asignados, y que si bien la declarante había tenido dos hijos, no eran de Calbete sino de un mozo llamado ‘Camilucho’ que a escondidas entraba con ella cuando regresaba de algunas diligencias nocturnas a la reclusión, y que como las demás, había parido en casa de Petrona la lavandera. María Sebastiana Peña, quien en casi cinco años de reclusión habría visto y escuchado más de lo conveniente, dijo con tono evasivo que algunas recogidas sostenían que las chinas tenían trato ilícito con Calbete, pero que esto *“lo podían decir por ganas de decirlo, no habiendo visto ni oído nada”*; que no sabría decir si los vientres elevados de las chinas eran por embarazo o enfermedad, y que igualmente ha oído -sin acordarse de quien- acerca de la relación entre el sargento y Dionisia Silva. Rosa Cavero, para aquel entonces libre y al servicio en casa de vecindad, después de haber confirmado ciertos rumores sobre las amistades ilícitas de Calbete con otras reclusas, cedió a la presión del interrogatorio rectificando en manera casi telegráfica su declaración, pues afirmó haber estado en el cuarto del acusado dos veces y haber tenido en dichas ocasiones *“acto carnal”* con él. En cuanto a Catalina García, ex-reclusa al servicio doméstico de doña Petrona

Agüero, desmintió haber sido solicitada o tenido relaciones sexuales con Calbete. Sin embargo, refirió que Isabel Machado le había confesado haber tenido trato carnal con el sargento en el cuarto de la lana en frente del refectorio, que también vio entrar a Sebastiana con el susodicho en el cuarto de las velas y de haber presenciado involuntariamente algunos episodios por hallarse sacando lana “*desnuda de medio cuerpo*” con otras dos presas. De particular interés es la testimonianza de María Mercedes Godoy, quien después de corroborar con su largo relato las versiones de la mayor parte de las mujeres interrogadas, ilustró el delicado tentativo de seducción del sargento. Habiéndola comisionado para cuidar a unos guanacos que estaban en los corrales de la Residencia, es decir al exterior del recogimiento, la invitó a dormir a su cuarto, y “*estando acostada en el suelo y él en el catre la dijo se quitase las enaguas y fuese a su cama a tener trato carnal con él.*” Según la versión de la declarante, en breve logró sustraerse a las insistencias del acusado y por el tiempo que estuvo de encargado en la Casa no volvió a molestarla. Al respecto, es interesante observar como de alguna manera u otra el sargento intentaba obtener el tácito consenso o la colaboración de las ‘víctimas’; participación sin la cual habría sido imposible mantener la calma dentro de la reclusión por cinco años.

La declaración de Petrona Montiel, lavandera del acusado y en vías excepcionales partera, es por demás emblemática de la delicada posición en que el sargento Calbete había colocado a dicha mujer. En un primer momento, declaró que la india Chavela había sido enviada a su casa por disposición del encargado porque decía que estaba enferma de “*pujos*”, mientras que resultó estar embarazada.¹³ Que tiempo después la asistió en el parto y habiéndose sucesivamente enfermado, supo por una vecina que la india había regresado a la Residencia y el niño había sido llevado a la cuna de los expósitos. La situación resultó insostenible para la declarante cuando el capitán Sotoca mandó a llamar a la china Chavela, quien en su presencia insistió en que la misma había oficiado de comadre en diversas ocasiones sacando del paso a Calbete; y viendo que persistía en negativas, el capitán nuevamente ordenó se presentasen la china Pasquala y las otras presas que habían sido asistidas por dicha persona.

¹³ En realidad, el sargento encargado no tenía por qué recurrir -ni debía- a visitas médicas externas, cuando la Residencia contaba con un servicio sanitario organizado. Sólo tratándose de casos graves, las presas podían ser internadas en el Hospital de Mujeres que se hallaba en las inmediaciones. Cfr. p. 4 del presente trabajo y AGN, *División Colonia*, IX, 21-2-5.

Ante la gravedad de los hechos y la inconfundible visibilidad de los frutos del ‘*amancebamiento*’ cabe preguntarse, cuál había sido el rol desempeñado por la Correctora en todo esto como también su actitud durante el tiempo en que se verificaban dichas irregularidades, y por sobre todas las cosas, por qué no cumplió debidamente con la responsabilidad de su cargo. A tal propósito, es necesario aclarar, que durante los cinco años en que el sargento Calbete estuvo a cargo de la Casa de Recogidas tres mujeres desempeñaron la función de correctora: María Josefa Lara, María Josefa Bermúdez y María Josefa Escobar; todas nacidas en la ciudad de Buenos Aires y respectivamente de 67, 60 y 54 años de edad. Por lo que en sus relatos confiesan, las coincidencias no se limitaban al nombre o al lugar de origen: también se hallaban hermanadas por su breve duración dentro del recogimiento y por la poca estima moral que el acusado les inspiraba. Las dos primeras optaron por dejar su trabajo, lo que hipotizamos habrá sido una decisión ponderada, pues si bien nada sabemos sobre los recursos materiales de estas mujeres, en el vertiginoso crecimiento económico de la capital virreinal la movilidad social y la pobreza constituían las dos caras inseparables de una misma moneda. Diversa fue la actitud de la más joven de las tres, María Josefa Escobar, quien quizá por necesidad o indiferencia, ~~alejó prudentemente~~ a su hija del recogimiento y permaneció en la Casa conservando su cargo hasta después del arresto del sargento. Durante el interrogatorio, la misma confirmó abiertamente que Calbete había tenido tratos ilícitos con varias reclusas, indicando también sus nombres; que notó los embarazos y la ausencia de una ellas por el tiempo de un mes; que el susodicho las mandaba a parir fuera de la casa –sin saber donde-; y que todas las referidas comentaban que la paternidad de sus hijos era de atribuirse al sargento. Con respecto al delito de ‘sacrilegio’, confirmó que era verdad que las recogidas temían confesarse por las repetidas amenazas de Calbete, quien intistía en destacar la indiscreción del padre Farruco y en recordar el castigo al que serían sometidas en caso de ‘calumniarlo’. A la ineludible pregunta del capitán Sotoca sobre el por qué habiendo estado prematuramente al corriente de los excesos cometidos y que sin más seguían perpetuándose en el recogimiento, no advirtió al director de la casa (presbítero don Josef Antonio de Acosta) o directamente al gobierno de esta ciudad, la mujer sencillamente respondió: que había preferido no profundizar en los hechos para evitar cotilleo entre las reclusas; que el mismo Calbete la había relegado de sus funciones, asumiendo plenamente el control de la Casa y desautorizando su figura delante de las presas¹⁴; que “*temía los disgustos que podía ocasionarle dicho sargento*”; que el virrey “*no se llevaba de cuentos y enredos*”, y que en última instancia, “*tomó el partido de quedarse en su cuarto, y asistir al padre cuando venía a decir misa y a la noche el rosario.*”

¹⁴ Hecho confirmado por la trestimonianza de Teresa Nuñez y de otras reclusas.

La hija de la correctora, María Inés Pereyra, en una declaración prestada el 10 de abril sucesivo, sostuvo: *“que luego que su madre y la que declara entraron, les previno dicho Calvete que en nada del Gobierno de la Casa se habían de meter, que casa gobernada por mugeres nunca estaba buena,”* Que habiéndose un día alterado *“volvió a repetir la orden que tenía dada a todas las presas y chinas, de que en nada las obedeciesen añadiendo no era necesario correctora en la Casa, y si la había era porque tenía gusto el sr. Virrey la hubiese, por cuya razón se infiere que el papel que allí hacían su madre y la que declara era despreciable, por lo que dicha su madre en nada en adelante quiso meterse.”* Por su parte, la viuda María Josefa Bermúdez ilustró el motivo que determinó el nacimiento de su diverbio con el acusado y su inmediato alejamiento de la casa, ya que habiendo entendido que la mulata al servicio de Calbete, después de llevarle cotidianamente el almuerzo al refectorio o almacén tardaba demasiado tiempo en regresar con las demás, decidió pasar a la ofensiva controlando sin tregua los movimientos del sargento; hecho que la misma refiere con las siguientes palabras: *“Y queriendolo atajar la declarante tuvieron entre los dos varios disgustos hasta llegar a termino de solicitar la que declara dejar su cargo para no cargar su conciencia, y no sabe más, porque la que declara habiendo observado que dicho Calvete andaba solícito para con otras lo perseguía de tal suerte que no le daba lugar, y viendo él esto llegó a término de decir a la declarante que hacía poca confianza de él, que no fuese así, que si tenía que salir, o ir a la Iglesia, lo ejercitase que el cuidaría la casa, y eso era lo que más la hacía desconfiar.”* Tiempo después de haber renunciado a su cargo, el sargento Carrera con un simple comentario dispó las ‘sospechas’ de la viuda Bermúdez, pues en una charla casual en las calles del barrio, el mismo le refirió que una gallega ex-rea le había dicho, que apenas la correctora se alejaba para hacer alguna diligencia, *“quedaban las mujeres en la casa de reclusas en público amancebamiento con Calvete”*. Por último, las declaraciones de María Josefa Lara, si bien en sintonía con las anteriores agravarían la posición del indagado, pues por lo que la anciana mujer expone, las correrías del sargento encargado serían tan antiguas como su llegada a la Residencia. Su relato recrea las tantas escenas de celos entre las presas por cautivarse la atención de Calbete, el aseo y la ‘decencia’ de las ropas de la china Pasquala –por elocuentes razones apodada ‘la Sargenta’-; pero también el aborto que la bonita china Petrona se había procurado tomando unas yerbas que le costaron la vida y la acostumbrada violencia del acusado probablemente responsable de muertes seguidas a maltratamientos físicos.

Mucho más preocupado por la reconocida locuacidad del sexo débil parecía el sargento Calbete, quien desde el calabozo intentaba mitigar los daños que sin dudas acarrearían las declaraciones de mujeres finalmente libres de sus amenazas. Sin perder tiempo y contando con la complicidad del soldado de guardia Ramón Parri, -quien justificará ante sus superiores la violación de la Real Ordenanza apelándose al estado depresivo del sargento y porque simplemente pensó no *“hacía en esto ni bien ni mal”*-; envió una misiva a Teresa Nuñez en la que le pedía verla para aclarar la versión de la actual correctora, quien la había indicado como delatora y responsable de su encarcelamiento. La negativa de la Sabeli fue tajante, y pese a los favores que según el mismo Calbete le había hecho, la ex-reclusa prefirió mantenerse distante argumentando la imposibilidad de visitarlo. De todas maneras, la situación del sargento no era precisamente la de un condenado en total aislamiento, pues el mismo Parri declaró que durante un cambio de guardia lo encontró hablando con una negra a la que le entregó algunos reales y escuchó que la mujer decía *“como me he de acordar de tantos nombres, y él le respondió: pues dáselos a quien quisieres, o repárteselo, y que no entendió a quienes había de repartir.”* En pocas palabras, mientras la justicia procedía velozmente atando cabos, el acusado intentaba impedir in extremis nuevas revelaciones comprometedoras asegurándose la solidaridad de Teresa Nuñez y comprando el silencio de las presas aun presentes en la Residencia.¹⁵ Pero todo fue en vano. La susodicha fue llamada por segunda vez a declarar en fecha dos de abril y continuó enriqueciendo de sabrosos detalles las páginas de la sumaria. Esta vez, habiéndosele preguntado si deseaba agregar algún asunto relacionado con la Residencia, recordó que un día el sargento encargado le pidió que realizase dos copias de un borrador –una para el virrey y otra para el obispo- con el objetivo de difamar al cura don Mariano, párroco de la Iglesia Nuestra Señora de Belén contigua a la casa de recogidas, por tener *mala amistad* con la sobrina. Según Calbete, *“viviendo ésta en frente la metía de noche debajo del altar de la Iglesia grande, la cual estuvo en un tiempo de tornera siendo correctora doña Josefa Escobar, y no convenía estuviera en aquella Iglesia por estar disgustados los vecinos.”*

¹⁵ En su declaración, la negra Juana esclava del pulpero Toledo afirmó que el sargento le había dado en el calabozo la suma de seis reales para repartir entre las chinas.

De la lectura de los documentos resulta imposible poder constatar la veracidad del hecho, del que bien podríamos intuir –conociendo la moralidad del sujeto- que se tratase de un chivo expiatorio sobre el cual desviar la curiosidad del vecindario, o simplemente la voluntad de evitar competencia masculina dentro de sus dominios. De todas maneras, las autoridades demostraron poco interés por el asunto, sobre todo, cuando en el transcurso del interrogatorio la declarante dijo que Calbete prometía la libertad a las reclusas a cambio de prestaciones sexuales; y recuerda que una de ellas, que se había atrevido a confesarlo a sus compañeras, fue llamada por el encargado para que efectuase una desmentida oficial, a la que sucesivamente persiguió con castigos –prodigados personalmente por el acusado-, y que más tarde misteriosamente falleció. No menos escalofrantes fueron sus relatos sobre la alimentación de las pobres reclusas, siendo la dieta diaria una ración de carne hervida acompañada de un puñado de maíz al mediodía y por las noches sólo el hervido; aclarando que generalmente ambos alimentos estaban podridos, porque el sargento compraba grandes cantidades de carne que renovaba únicamente en caso de descomposición avanzada y que el maíz por estar ya desgranado se deterioraba con facilidad. Claro está que Calbete no compartía la vianda de las reclusas sino que se hacía traer la comida desde la calle, seguramente de la pulpería más cercana, como lo expone en su declaración la negra Juana, esclava del pulpero Toledo, quien recuerda haberle llevado la comida al sargento en cuatro oportunidades y las restantes de haberlo hecho “*su negro*”. Siendo las condiciones de vida de las reclusas tan miserables, no sorprende que un plato de comida aceptable fuese considerado un bien preciado por el que valía la pena sacrificarse.

El 7 de abril el capitán Sotoca se dirigió a la Casa de Niños Expósitos para controlar si entre las fechas 2 y 6 de febrero del corriente año habían abandonado criaturas en el torno, a lo cual la responsable respondió: “*sólo se halló a uno y se le puso el nombre Romualdo, y el boleto que lo acompañaba exponía no estaba cristiano, (...) que cuando lo sacaron del torno ya estaba enfermo de una flema que echaba, pero con todo restableció algo y al cabo de unos quinde días murió. Que trajo esta criatura una camisa vieja, un pañal viejo, una mantilla azul celeste hecha pedazos, un orillo azul por faja, dos gorritas viejas una negra y otra blanca de vayetilla.*” Según varias declaraciones prestadas por las chinas, el parto había tenido lugar en la Residencia, y el mismo Calbete habría impedido que la púérpera u otra nodriza del vecindario amamantasen al niño; lo que podría haber contribuido a la debilitación del sistema inmunitario del neonato favoreciendo su predisposición a contraer enfermedades.

Habiendo agotado todas las fuentes posibles y a su vez hallado unánime concordancia sobre la culpabilidad de Calbete, el capitán Sotoca y el escribano sargento del Castillo se dirigieron al cuartel de la Ranchería para escuchar la versión del arrestado. La duración del ‘*esclarecimiento*’, a juzgar por la cantidad de documentos que lo contienen, debe haberse prolongado por horas, sobre todo si consideramos que a las declaraciones del acusado siguen los careos entre el mismo y los testigos principales. De las formalidades de rigor, sabemos que al momento del arresto el sargento Calbete era un hombre de unos 36 años de edad y natural de Sevilla. Finalizados los preliminares, las autoridades demandaron al acusado sobre la historia de la china pampa Petrona, fallecida por causas poco claras en el recogimiento. A la pregunta, muy confusamente respondió: *“Que no ha habido en la casa tal china Petrona, que después hubo una de este nombre la que solo estuvo en la casa como un mes y medio, y al cabo de el fue entregada a los Indios; y que ahora hace memoria hubo otra Petrona china Pampa¹⁶ la que por disposición del Gobierno estuvo fuera de la Casa, como un año, y habiendo vuelto a ella enferma, murió al cabo de un mes, de una puntada a las que de esta Nacion les da en la boca del estómago; en cuyo tiempo se hallaba de correctora doña Josefa de Lara, quien le dijo cierto día le habían informado había arrojado un poco de sangre, a lo que el que declara le dijo: si se lo han dicho, no lo crea, pues es casa de muchas novedades, y que lo viese ella, y que ninguna de las Petronas que a nombrado ha parido ni abortado.”* Entrando de lleno en zona escabrosa, se le preguntó si a la citada Petrona la tuvo en su cuarto durante el mes que estuvo enferma, o antes que saliese a servir, y agregó: *“Que ni antes que saliera a servir, ni después que vino la empleó ni llevó a su cuarto, y que para el trajín de salir fuera todas las empleaba a comprar para las demás presas, y labar lana al río, las que iban solas a dichos empleamientos.”* Ante tales palabras, el sargento fue exhortado a confesar la verdad, ya que varios testigos habían confirmado los hechos expuestos; y en tal caso, a la falsa testimonianza se sumaría la violación del reglamento de la Casa que imponía que en caso que las indias salieran a comprar o fuesen a lavar al río, lo hicieran acompañadas de la guardia de la Residencia.¹⁷

¹⁶ Por falta de noticias en la sumaria, es imposible saber si el capitán Sotoca hubiese controlado los documentos incautados de la Residencia antes de realizar el interrogatorio a Calbete, pues aunque el acusado aparentemente se muestre al oscuro de los movimientos de presas en la institución, era obligatorio registrar pormenorizadamente en partes de ingreso y salida con nombre y generalidades individuales a las presas de la Casa, tal como se lee en los documentos bastante bien conservados presentes en el AGN, muchos de los cuales llevan la firma del mismo Calbete. Cfr. AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5.

¹⁷ El párrafo completo perteneciente a las *“órdenes que debe observar el oficial de la Guardia de recogidas de la Residencia”*, textualmente dice: *“Siempre que se ofrezca llamar confesor, médico o sangryador, embiará un soldado de la guardia, adonde la correctora le prevenga, y lo mismo observará en caso que se ofrescan llevar medicinas de la botica; si salen algunas indias a lavar al río, o comprar a la pulpería, irá al cuidado de ellas un soldado para que no se vayan y a su retirada las entregará a la correctora”*. AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5. Solo la necesidad de superar el momento explicaría la superficialidad de las respuestas de Calbete, pues tratándose de un reclusorio, existían normas precisas que regulaban la vigilancia de la Casa y que instruían detalladamente sobre el comportamiento a seguir ante los diversos imprevistos que pudieran presentarse.

El acusado inmediatamente argumentó en su defensa que “*desde la Correctora hasta la última de las recogidas eran enemigas del declarante*”, agregando que la enemistad entre ellos había surgido precisamente por la falta de cumplimiento en sus funciones de la correctora, pues doña Petrona de Lara permitía que un sujeto entrase a ver a una reclusa y además porque como encargado no autorizaba a dicha mujer a que introdujese a curar un hijo insano mental dentro de su cuarto, Sobre la paternidad de los párbulos de las indias Chavela y Agustina, muy evasivamente Calbete respondió desconocer la identidad del responsable de ambas, pero recordó que con motivo de la celebración del acuerdo de paz con los infieles, la china Agustina había oficiado de intérprete porque comprendía la lenguaraza, y un cierto día la sorprendió durmiendo en un cuarto con un indio. Para el caso de la india Pasquala, descargó toda la responsabilidad sobre la hija de la correctora, admitiendo que era cierto que el parto había sido efectuado en la casa de Petrona su lavandera, y que la misma llevó la criatura a los expósitos; pero que el padre, se rumoreaba, podría ser el pulpero que está junto al hospital o el estanquero de la esquina de la Residencia, ya que la hija de la Correctora la mandaba sola a hacer los mandados. Y en lo que lo se refiere el haber tratado a la china Pasquala con demasiada condescendencia, si lo hizo fue para obedecer el pedido del señor virrey don José de Vétiz, que en varias ocasiones había recordado la necesidad de mantener la armonía entre la gente de su ‘nación’ y los cristianos. Nuevamente siendo invitado a medir sus respuestas, las que además de negar la evidencia indisponían por la hilaridad del tono, fue interrogado sobre su lavandera Petrona, la mujer que en vías excepcionales había oficiado de partera. A este propósito declaró, que es verdad que Petrona su lavandera había ayudado en dicho trance a las chinas; y que la misma vivía en una casa que administraba el exponente, la que había cedido sin otro interés que el de evitar que robaran algo del edificio.

Pese a las reiteradas solicitudes de los funcionarios que lo invitaban a confesar sus delitos, el acusado se mantenía imperturbable en su actitud, negando los inconfundibles pormenores que reconstruían cada caso o relación pasajera con las reclusas y justificándose con medias verdades. Admitió que la china Tadea lo peinaba todos los días, que le daba la llave del cajón donde conservaba pocas sumas de dinero, que durmió sólo una noche en la que estaba enferma, pero que en cuanto al enojo y los malos tratos, no eran otra cosa que habladurías. Del episodio con la reclusa Bernarda Aguilar, quien se había atrevido a revelar a otras internadas los avances de Calbete, dijo que la misma había reconocido la falsedad de sus palabras públicamente ante el confesor franciscano que venía todos los sábados a la Residencia, argumentando que desde que vivía lejos de su marido “*el diablo la habia influido a levantarse este testimonio*”. Sobre el haber dormido en su cuarto la recogida Rosa Cavero se lo recordaba perfectamente, pues notó la ausencia de tres o cuatro pesos con los que la mujer renovó su ajuar comprándose unas enaguas y una camisa, y como la vio intimando con un marinero, la encerró

otra vez en la reclusión. Con respecto a su relación con Dionisia Silva, por la cual suponemos se hallase en prisión, se demostró más remisivo afirmando “*es cierto tropezó con ella en trato carnal una sola vez, (...) pero que duda no obstante esto sea suyo el embarazo por las salidas que hacía entre puertas, y que la vez que estuvo con ella fue junto al torno*”. Habiendo finalmente admitido uno de sus tantos ‘tropezos’ y esperando que esta apertura fuese el comienzo del cedimiento de Calbete, las autoridades continuaron arremetiendo con preguntas cada vez más incisivas sobre su relación con Dionisia, la abultada lista de sus presuntas amantes y los incómodos hijos que habían llevado al torno de los expósitos; pero el acusado retomó su vieja línea defensiva dando por falsas las testimonianzas y declarándose inocente. También negó el haber escrito cartas difamatorias causando el alejamiento del cura don Mariano Faunsaraz –con el que en cambio sostuvo haber tenido una buena amistad-; ni sobre haber obligado a las reclusas a realizar confesiones sacrílegas, hecho del cual se retenía incapaz y que demostraba que las presas ‘*lo querían mal*’. El sargento Calbete continuaba inamovible en su posición, descargando la culpa de tantas irregularidades en la indiferencia y la falta de responsabilidad de las correctoras, las que esperaban los momentos en que el mismo venía solicitado por las autoridades de la Plaza o del Fuerte para dejar salir a las chinas. Que en definitiva, cansado de insistir sin obtener resultados, y comprendiendo que la correctora se desentendía no sólo del manejo de las llaves del recogimiento sino que de cualquier desición que contribuyese a su buen funcionamiento, la custodia de las mismas recayó por comodidad en la tornera, que casualmente era Dionisia.¹⁸

¹⁸ Nuevamente el sargento Calbete recurría a un bajo expediente para salir del paso, ya que por el solo hecho de apelarnos al sentido común, resulta inverosímil que la encargada de custodiar las llaves del recogimiento sea precisamente una de las presas. Es más, tal como se aprende de la lectura de la cita sucesiva, el reglamento interno de la Casa exigía distancia entre el mundo exterior y las reclusas, al punto que, por ejemplo, ninguna de ellas podía encontrarse en las cercanías de la puerta. Además, queda perfectamente aclarado, que la presencia de una correctora no obedecía al capricho del virrey y sus funciones nada tenían que ver con el rol periférico que había asumido la misma durante la gestión Calbete. “*Si alguna persona quiere hablar con el citado Sargento, o correctora, les hará avisar con un soldado, y si permiten su entrada no lo embarazará, que en este caso la correctora ya tendrá la suficiente satisfacción para permitirlo y lo mismo hará cuando vayan a hablar con las reclusas. Cuando salga de casa la correctora no permitirá se arrime nadie a la puerta con pretexto alguno.*” AGN, División Colonia, IX; 21-2-5.

Con estas razones, intentaba desmentir las malas lenguas que insinuaban las tantas coincidencias que terminaban por conceder gran libertad de movimiento a la reclusa, quien queriendo podía tranquilamente prolongarsu labor de portera en horas nocturnas y dejar entrar en su habitación a Calbete, que vivía en un cuarto de las casas redituantes en la esquina de la Residencia.¹⁹

Habiendo agotado sin éxito todas las instancias de la fase inicial del interrogatorio, se pasó a la formalidad de los careos, donde como era de esperarse, cada una de las partes ratificó su posición. De este modo, el capitán Sotoca y el sargento del Castillo dieron por finalizada la redacción de la sumaria, la que sucesivamente fue entregada al defensor del acusado don Juan Gutierrez Gálves. Después de haber estudiado atentamente la detallada y copiosa información del legajo, el abogado de Calbete elevó el 24 de mayo una misiva al virrey en la que denunciaba la nulidad del expediente por invalidez de pruebas al haberse incurrido en lo podríamos llamar ‘vicio de forma’, pues según la defensa el capitán Sotoca *“introduciéndose en la vivienda de Dionisia Silva refiere que estuvo conversando y conferenciando con ella y también de que el asunto era de irlo paladeando haciendo después que fuese declaración lo que había sido conversación y jurase al fin lo que había de ser al principio; que es un modo bien original de formar sumaria, y un convencimiento claro de que verificaría lo mismo con los otros testigos de ponerles miel para que con el dulce declarasen ser cómplice mi parte, que es el significado del texto paladear.”*²⁰ Además, continúa, *“mi parte asegura que lo que se halla en su confesión de que tuvo acto impuro con Dionisia Silva, es supuesto, porque ni cometió tal pecado, ni se levantó el testimonio de suponérselo, y lo cierto es que las rescritas por este secretario no parecen sean originales sino copiadas con espacio y cuidado cuando una sumaria no es fácil que reforme con tanta limpieza y sin enmendaduras y entre renglonaturas cono se halla esta.”*

¹⁹ El dato queda confirmado por una voz que figura en los documentos que registran la contabilidad de la Casa, donde se especifica: ‘gastos de alquiler del cuarto del sargento encargado’. Cfr. AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5.

²⁰ El subrayado aparece en el documento original.

En pocas palabras, el texto presentaría una prolijidad inusitada, típica de una redacción a posteriori del corpus informativo en el que se habrían incluido frases jamás pronunciadas por el acusado. Y fundamentalmente, pese a toda la información recogida, sostenía la falta de pruebas suficientes para condenar al sargento Calbete, pues sobre veinte testigos interrogados, a excepción de tres, “*los demás si refieren que la preñes de algunas indias hubiese ocasionado mi parte es por oídas y preguntadas las pacientes niegan haber tenido alguna y haberse embarazado de otros.*” En síntesis, el sargento Galvez estructuraba su línea defensiva acusando al fiscal militar y a su secretario de: vicio de forma, falta de pruebas, falsificación de documento y omisión de acto de oficio, elementos suficientes para declarar la invalidez de la sumaria y la nulidad del proceso. Sucesivamente, envió una carta al virrey pidiendo clemencia y un mejor tratamiento para el acusado, quien no merecía cargar con el peso de todas las irregularidades que se le imputaban pues “*no era propiamente el custodio o carcelero de la Residencia sino un administrador*” y que aunque como tal hubiera cometido excesos, la pena debía ser siempre moderada, sobre todo, “*cuando la mujer es meretriz y no se ha tratado de fuerza con ella para gozarla*”.²¹

²¹ Como bien sabemos, para la sociedad del período, la mujer era considerada un ser ‘naturalmente’ inferior al hombre, débil, y moralmente voluble, un individuo inafiable en el que convivían la santidad de María y la pecaminosidad de Eva. Por este motivo, debían ser siempre controladas, dentro y fuera de la casa, y cuando las circunstancias lo exigiesen el padre, el marido o la figura masculina de la familia podía hacer uso del derecho de corrección. Si en cambio a realizar ‘pequeños tropiezos’ fuese el hombre, igualmente la responsabilidad última del ‘accidente’ recaía sobre la mujer, pues con su arte de seducción era capaz de ablandar la más férrea de las voluntades. Para un cuadro completo del tema, cfr. ORTEGA, M. “Las edades de las mujeres”. En: MORANT, I (dir.) y ORTEGA, M., LAVRIN A., PÉREZ CANTÓ, P. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina, vol II. El Mundo Moderno*, Madrid, Cátedra, 2005. p. 317-350; CICERCHIA, R. “Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núm. 2, 1º semestre de 1990. p. 91-109; RODRÍGUEZ, P. “La familia en Sudamérica colonial”. M., Lavrin A., Pérez Cantó, P. (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, vol II El Mundo Moderno*, op. cit. p. 637-664; MONZÓN, M. E. “Marginalidad y prostitución”, En Morant, I (dir.) y Ortega, M., Lavrin A., Pérez Cantó, P. (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, vol II El Mundo Moderno*, op. cit. Cátedra, Madrid, 2005, p. 379-398; TWINAM, Ann, “Honor, sexualidad y legitimidad en la Hispanoamérica colonial,”. En: Lavrin, A. (comp.), *Sexualidad y matrimonio en America hispánica: Siglos XVI-XVIII.* México, México, 1991, p. 127-157; KLUGER, Viviana, *El rol femenino en el litigio familiar. Ajustes y desajustes, conformismo y contradicción en los pleitos familiares en el Virreinato del Río de la Plata*, www.vivianakluger.com.ar/cv.html - 40k; FERNÁNDEZ, María Alejandra A., “Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núm. 20, 2º semestre de 1999, p. 37-69.

Por su parte, las autoridades virreinales parecen haber quedado poco impresionadas por la retórica del defensor de Calbete, quienes consideraban al acusado culpable de los delitos que se le imputaban y los que por exceder las competencias del foro militar debían ser tratados en una sede más apropiada. El 3 de julio la sumaria fue enviada al padre Juan Baltasar Maziel, comisario de la Santa Inquisición, para que procediese con la instructoria por el delito de ‘sacrilegio’, pues si bien recordamos, todas las declaraciones efectuadas coincidían en que el sargento había inducido a las reclusas a violar el sacramento de la confesión actuando una política difamatoria contra el cura don Farruco. Lamentablemente los documentos del Santo Oficio son en su mayor parte ilegibles, pero pudiéndose reconstruir el íncipit y las conclusiones, se podría hipotizar que el pasaje del legajo a manos de dicho tribunal, respondiese a finalidades más burocráticas que reales, un modo de satisfacer el orgullo herido de la iglesia reconociéndole autoridad en tiempos de regalismo. Por otro lado, las corrientes ilustradas habían ganado numerosos adeptos en la institución eclesiástica rioplatense, y si bien la sociedad colonial atribuía al valor religioso una centralidad indiscusa, basta leer el nombre del comisario de la ‘Suprema’ -profesor del Colegio Carolino y uno de los padres intelectuales de la Generación de Mayo-, para imaginar el desenlace de la historia. El 7 de julio, en una carta dirigida al virrey, el padre Maziel respondió que sin dudas, el *“perverso artículo que se le imputa a dicho Calbete, de infundir terror y miedo a las mujeres que estaban a su cargo en la casa de recogidas para que no manifestasen al confesor párroco lo que caería en descrédito suyo (y) de la casa”*, agravaba delicadamente su posición ante la justicia pues demostraba *“la perversión de su voluntad y confesión de su corazón, el cual para mejor cubrir los excesos de su carnal concupiscencia y prevenir los más remotos riesgos de manifestación, se valió sin duda, del sacrilego y grosero modo de atribuir al Párroco Confesor el horrendo crimen de la traición del Sigilo, para que sus cómplices le ocultasen en el sacramento de la penitencia los pecados que debían confesarle.”* Por la dificultad de lectura ya mencionada, es imposible saber acerca de los métodos empleados por el inquisidor para lograr la confesión del acusado, los cuales aparentemente parecen haber sido más humanos que la política de terror instaurada por el mismo en la Residencia. De todas maneras, luego de un interrogatorio prolongado y no habiendo podido obtener una respuesta en grado de incriminar al sargento, el comisario dio por terminada su injerencia en el caso sintetizando su decisión con una breve fórmula final que ordenaba: *“devuélvase a vuesta Excelencia el preso a fin de que con la autoridad que tiene para indagar y castigar los enunciados crimines practique lo que sea de su superior agrado.”*

Nuevamente Calbete quedaba en manos de la justicia militar, la cual lo obligó a saldar las deudas económicas y morales que con su conducta libertina había prodigado. El administrador de la Casa de Niños Expósitos exigía el pago de la suma de 27 pesos y cuatro cuartillos por los gastos de crianza ocasionados durante los dos meses y nueve días que duró la breve vida y permanencia del

hijo de Calvete en dicha institución. El comerciante don José García Ceballos, pedía le fuese devuelto el negro esclavo llamado Diego, el cual por creerse de propiedad de Calvete había sido embargado con los otros bienes de la Casa durante el arresto del acusado, cuando en realidad, había sido internado por su dueño en el hospital de hombres también situado dentro de la Residencia y bajo la responsabilidad del sargento encargado. Por su parte, don Nicolás Sanz, párroco de la Concepción, aceptó de buen agrado la satisfacción del agravio perpetuado por ‘*complicación del abuso del Sagrado Ministerio*’, aun tratándose de una distinta de las autoridades informando la ejecución de dicha providencia y sabiendo que el acusado no hallaba motivo alguno en su conciencia para efectuarlo.

Un año después

En la mañana del 22 de mayo del 1785, la secretaría de la Intendencia de la ciudad, recibió un oficio de la Real Hacienda exigiendo el pago de una suma adeudada por Calvete, correspondiente a la venta de una partida de sal que se había conducido desde el establecimiento de Río Negro y para la cual el sargento había sido comisionado. Cinco días después, el capitán Sotoca respondió al virrey con un despacho en el que resume el estado de la cuestión y gracias al cual incidentalmente conocemos que justicia había merecido el acusado después de haber sido declarado culpable en un proceso: “*Exmo. Sr. Virrey: Don Alfonso Sotoca, comisionado en la actuación que se hizo al sargento Francisco Cabete, a cuyo cargo estaba la Casa de Recogidas con el l debido a V. E., hace presente que en su Providencia del 3 de junio de 1784 se sirvió, entre otras cosas, mandar que no obstante de quedar dicho sargento indultado²² de su crimen por el feliz Parto de Nuestra Soberana la Señora Princesa, debía mantenerse entretenido en su cuartel, interín no diese satisfacción al cura don Nicolás Fernandez, a quien agravió con sus exposiciones; pagase al administrador de los Expósitos el costo de la crianza del niño que tuvo en Dionisia Silva y que debe cuentas de los fondos que manejó. Por la carta que acompaña del citado cura a dicho sargento, se ve quedar satisfecho de lo que este le agravió, por lo del administrador de la Casa de Expósitos, se toca recibió el costo que ocasionó la crianza del citano niño, (...), y con el remanente que quedó del dinero embargado, se ha pagado parte del débito que hace a la Real Hacienda resultante de la administración de sal de ella que tuvo a su cuidado.*”

²² Transcribimos por completo el párrafo en cuestión: “*Real Decreto: concede S.M., con motivo del singular beneficio que nos ha dispensado la divina Providencia con el feliz parto de la Reina nuestra Señora, indulto general a todos los presos que sean capaces de él, y se hallen en las cárceles de Madrid y todo el reino, con extensión a los reos que estén fugitivos, ausentes y rebeldes*”. Cfr. DE BALMASEDA, F. Decretos del Rey don Fernando VII, Colección Legistativa de España, Tomo IV, Madrid, Imprenta Real, 1829. p. 14.

A los ministros de la Real Hacienda que preguntaron saber si tenía viento para el cobro del remanente que ha quedado debiendo, les he hecho presente que de conocido subsiste solo embargada la ropa de su uso y algunos muebles de corto valor depositados con el sargento sr. Josef Martínez que se emplea en el cuidado de la Casa de Recogidas, sobre lo que determinará vuestra merced y dado su entretenido arresto lo que fuera de su agrado, cuyos dos puntos han sido los únicos que han tenido y tienen demorado en el día de este asunto.”

En resumidas cuentas, después de haber sido hallado culpable de los delitos de ‘amancebamiento’, ‘trato ilícito’, ‘adulterio’, y ‘sacrilegio’, por ironía del destino, el nacimiento del futuro Fernando VII, una criatura como las varias por él concebidas y abandonadas en el torno de los expósitos, lo había salvado de la aplicación de una sentencia del tribunal militar. La única razón por la cual aun se hallaba en la celda de un calabozo, era aquella parte de los 966 pesos y cinco reales que debía a la Real Hacienda, pero habiéndose declarado insolvente, la cuestión se dio por terminada. A finales de mayo, el sargento escribió al virrey apelándose a su *‘reconocida piedad’* para que le fuese concedida la gracia de la excarcelación, ya que después de haber padecido sin motivo alguno catorce meses de encierro y de *‘continua aflicción’*, y sobre todo, preocupado por la falta de prendas adecuadas para afrontar el invierno, demandaba justicia... El 12 de junio, una nueva misiva de Calbete suplicaba merced, esta vez recordando el esmero durante el desempeño de sus funciones en la Residencia, cargo que había aceptado con reverencial respeto del virrey Vértiz pero que no escondía había soportado con tedio... Finalmente, un mes después, Calbete recibió la anhelada respuesta de las autoridades en un documento donde se percibe la impotencia de quienes convencidos de su culpabilidad, procedían a su excarcelación no sin antes recordarle, que por el cargo de *‘abuso de su comisión’* fue suspendido su condigno castigo por el Real Indulto que se declaró alcanzarle, y no por la inocencia que quiere alegar. El 18 de julio del 1785, el sargento de la Asamblea de Infantería Francisco Calbete, era puesto en libertad.

Algunas consideraciones finales

Como hemos podido observar, algunas mujeres en la Residencia conducían una vida muy alejada de los sanos propósitos edificantes que la institución perseguía. En realidad, los muros celaban la existencia de un engranaje perverso cuyo eje central y motor primero era el sargento Calbete, y que a su vez se articulaba en una serie de ‘eslabones’ que con distintos grados de responsabilidad pero con tácito asentimiento, permitían el funcionamiento y la durada del sistema. Para ello, el sujeto en cuestión, había elaborado una estrategia simple pero efectiva que le permitía alcanzar su objetivo primario, es decir, la satisfacción del placer sexual. Los medios con los cuales había conseguido el consenso tácito y el asenso participativo se fundaban en el establecimiento de

una política de terror que oscilaba entre la intimidación psicológica y los maltratos físicos, y un sistema de recompensas facilitado por la vida miserable que conducían las reclusas dentro de la Casa. Claro está, que sólo gracias al haberse convertido en el ‘factótum’ del reclusorio, Calbete pudo ejercitar un comando incontrastado, hecho que confirma su habilidad en ciertos manejos y sobre todo, la ambición de imponer su voluntad a cualquier precio. Y si las reclusas, en cuanto condenadas al encierro poco tenían que perder, con su participación en este ‘juego ilícito’ habían mejorado su posición en la Residencia formando parte de la red de privilegios que el sargento continuamente renovaba. Lo que más llama la atención, es la actitud del resto de las autoridades responsables de la Casa, pues si bien podemos comprender el comportamiento de las correctoras -víctimas de la política de desprestigio de Calbete y vaciadas de su rol-; no podemos entender el ausentismo del director de la Residencia –un presbítero-, como tampoco la indiferencia conciente de ciertas figuras con una fuerte responsabilidad moral. Para el primer caso, vaya el tradicional ‘*obedézcase, pero no se cumpla*’, pero si nos detenemos en el ‘apostolado’ de los curas que entraban a cumplir su misión pastoral en la Casa, creo que las palabras huelgan. Y si quienes tenían la obligación de ver, no vieron, ¿qué evento determinó el final de la ‘era Calbete’? No existe dentro del legajo una denuncia formal que pueda satisfacer nuestra curiosidad al respecto. Pero de la lectura atenta de las fuentes podemos intuir varias posibilidades. Una de ellas es la que hemos ponderado al analizar las declaraciones de la testigo principal, Teresa Núñez, quien podría haber sido sorprendida por sus patrones en animada conversación ilustrando capítulos sobre la vida licenciosa del sargento y activado el mecanismo informativo que partiendo de la ‘gente decente’ conducía velozmente a las autoridades. O bien, el inconfundible aspecto de una mujer en sus nueve meses de embarazo, haya sido lo suficientemente elocuente para poner fin a una situación insostenible. De todas maneras, pese al vertiginoso crecimiento edilicio y demográfico que había experimentado Buenos Aires, la misma no dejaba de ser una ‘Gran Aldea’, y en épocas de limitado esparcimiento, los comentarios indiscretos constituían el pan cotidiano de la colonia. En última instancia, es necesario considerar, que el año del arresto del sargento encargado coincide con la llegada del virrey Arredondo al Río de la Plata (1789-1795), un personaje que concentró su actividad de gobierno en la lucha contra la criminalidad y que seguramente prestó un mayor interés al efectivo funcionamiento de las instituciones carcelarias. ¿Quizá haya contribuido el hecho que Dionisia Silva fuese de origen peninsular? Todo es posible. Basta pensar al inesperado desenlace de la historia, un Calbete indultado gracias al nacimiento del futuro monarca. De todas maneras, nada sabemos sobre el destino del sargento Calbete, quien por la tosudez manifestada durante el interrogatorio, no deja de provocarnos una cierta incomodidad en la conciencia a la hora de hacer justicia. ¿Se trataba de un actor innato o de una personalidad insensible? Demasiadas coincidencias en las declaraciones para una mínima posibilidad de rescato moral en el acusado. ¿Y de las chinas? ¿Qué fue de ellas? Dionisia Silva imploró con desgarradora humildad permanecer en reclusión el

tiempo que las autoridades lo retuviesen necesario, un proceder que deja un sabor amargo comparado con el destino y sobre todo, con la actitud indiferente de su amante.

Bibliografía

- ARECES, Nidia. “Las sociedades urbanas coloniales.” En: TANDETER, E. (dir.), *La Sociedad Colonial*, tomo II, Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000. p. 145-187. ISBN 950-071756-5.
- CANSANELLO, Orestes Carlos. *De súbditos a ciudadanos*. Buenos Aires: Editorial: Imago Mundi, 2003, p. 212. ISBN 950-793-016-7.
- CHIARAMONTE, José Carlos. “Modificaciones del Pacto Imperial.” En: ANNINO, CASTRO LEIVA, GUERRA (comp.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: IberCaja, 1994, p.107-128. ISBN 84-88793-11-1.
- CICERCHIA, Ricardo. “Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810,” *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani,”* N° 2, (primer semestre de 1990), p. 91-109. ISSN 0524-9767.
- _____. “Formas y estrategias familiares en la sociedad colonial,” En: TANDETER, E. (dir.), *La Sociedad Colonial*, tomo II, Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000. p. 331-353. ISBN 950-071756-5.
- DE BALMASEDA, F. *Decretos del Rey don Fernando VII*, Colección Legistativa de España, Tomo IV, Madrid, Imprenta Real, 1829.
- DÍAZ, Marisa. “Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani,”* tercera serie, núms. 16 y 17, 2° semestre de 1997 y 1° de 1998. p.7-31. ISSN 0524-9767.
- FERNÁNDEZ, María Alejandra. “Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani,”* tercera serie, n° 20, 2° semestre de 1999. p. ISSN 0524-9767.
- GALLO, Edit. *Historia de la beneficencia en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2002. p. 153. 978-9500514477.
- GOLDMAN, Noemí. “Crisis imperial, Revolución y guerra (1806-1820)”. En: GOLDMAN, N. (dir.). *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, tomo III, Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000, p. 21-69. ISBN 950-07-1386-1.
- JOHNSON, LYMAN, L. “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810”. *Desarrollo Económico*, n° 72, Buenos Aires, 1978. ISSN 0046-001X.
- JOHNSON, LYMAN, L., SOCOLOW, S. “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII”. *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, vol. 20, n° 79, oct-dic 1980, p 229-349. ISSN 0046-

001X.

KLUGER, Vivian. Amar, honrar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: de las reyertas familiares a los pleitos judiciales. En *bremen.cervantes.es/Biblioteca/Fichas/Kluger*.

MARRE, Diana. “La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: una revisión.” *Cuadernos del Instituto Catalán de Antropología*, n° 10, Barcelona, 1997, p. 217-249. ISSN 1850-275X.

MILLETICH, Vilma, “El Río de La Plata en la economía colonial.” En: TANDETER, Enrique (dir.) *La Sociedad Colonial*, tomo II, Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000, p. 189-240. ISBN 950-071756-5.

MONZÓN, M. E. “Marginalidad y prostitución”, En: MORANT, I (dir.) y ORTEGA, M., LAVRIN A., PÉREZ CANTÓ, P. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina, vol II El Mundo Moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 379-398.

MORENO, José Luis. “La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778.” *Anuario de Investigaciones Históricas*, N° 8. Rosario: Universidad Nacional del Litoral, p. 151-170. ISSN 0048-8615.

MORENO, J. L., GARAVAGLIA, J., C. Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX. Buenos Aires: Cántaro, 1993. ISBN 9789507530043.

MURIEL, Josefina. *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1974

ORTEGA, M. “Las edades de las mujeres”. En: MORANT, I (dir.) y ORTEGA, M., LAVRIN A., PÉREZ CANTÓ, P. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina, vol II. El Mundo Moderno*, Madrid, Cátedra, 2005. p. 317-350.

PORTA, Adriana. “La Residencia: un ejemplo de reclusión femenina en el período tarco-colonial rioplatense (1777-1805)”. En: VIFORCOS MARINAS, M. I.; LORETO LÓPEZ, R. (coords.) *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XVI-XIX*. León, Universidad de León; México. Instituto de Ciencias Sociales y humanidades “Alfonso Vález Pliego”; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007. p. 391-416. ISBN 978-84-9773-348-9; 978-968-9812-66-5.

PEÑA GONZÁLEZ, P. “La casa de Corrección de Mujeres: una unidad de producción”. En: PEÑA y ZAMORANO (eds.), *Mujeres ausentes miradas presentes, IV jornadas de investigación de historia de las mujeres*, Santiago: Universidad de Chile, Ediciones LOM 2000, p. 109-132.

PÉREZ BALTASAR, María. “Orígenes de los recogimientos de mujeres.” En: *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, año 1985, n° 6, p. 13-23.

ROGRÍGUEZ, Pablo. “La familia en Sudamérica colonial.” En: MORANT, I. (dir.) y ORTEGA, M., LAVRIN, A., Pérez Cantó, P. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, vol. II, Madrid: Cátedra, 2005, p. 637, 654. ISBN 84-376-2260-3.

RUIBAL, B. “Cultura y política en una sociedad de Antiguo Régimen”. En: TANDETER, E. (dir.), *La Sociedad Colonial*, tomo II, Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000. p. 420-424. ISBN 950-071756-5.

SERRERA, Ramón María, “Sociedad estamental y sistema colonial”. En: ANNINO, A., CASTRO LEIVA, L. y GUERRA, F. J., *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Iber-Caja, Zaragoza, 1994, págs. 45-74. ISBN 84-88793-11-1.

SOCOLOW, Susan. “Parejas bien constituidas: la elección matrimonial en la Argentina colonial.” *Anuario del IHES*, V, Tandil, 1990, p. 133-161. ISSN 0326-9671.

TWINAM, Ann. “Honor, sexualidad y legitimidad en la Hispanoamérica colonial.” En: LAVRIN, A. (comp.). *Sexualidad y matrimonio en America hispánica: Siglos XVI-XVIII*. México, Grijalbo, 1991. p. 127-157. ISBN 970-05-0214-7.

VAN DEUSEN, Nancy. “Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII”. En: M. ZEGARRA FLORES (ed.). *Mujeres y género en la Historia del Perú*, CENDOC Mujer, Lima 1999, p. 39-58.

_____. “Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cuzco, 1550-1580” En: *Allpanchis*, vol I, N° 35-36, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1990, p. 249-291; “Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima”. En: C. GARCÍA AYLUARDOY y M. RAMOS MEDINA (coord.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Centro de Estudios Históricos CONDUMEX-INAH, México, 1995.

_____. “La casa de divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima 1580-1660”. En: M. RAMOS MEDINA, *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Homenaje a Josefina Muriel. México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX.

_____. 1995, p. 395-406; *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, 2001.

VIFORCOS MARINAS, María. Isabel. “Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito.” En: *Anuario de Estudios Americanos*, L 2, 1993; p. 59-92.

Sexualidad y conversión religiosa. Los discursos sobre la sodomía en el proceso de evangelización de los nahuas, siglo XVI.

Óscar González G.¹

Estrategias de conversión.

El 13 de agosto de 1521, la ciudad México-Tenochtitlán cesaría su reacia defensa al consumarse la victoria de los conquistadores españoles y sus aliados indígenas; la tarea de levantar un nuevo establecimiento colonial —lo que posteriormente se instituyó como virreinato— en las tierras que alguna vez fueron dominadas por la confederación mexica, sería una labor complicada; era necesario instaurar la estabilidad política no sólo apaciguando la avaricia de los conquistadores sino que también era indispensable que los indígenas acataran la disposiciones de su nuevos gobernantes, porque aunque dominados por los españoles seguían siendo fieles a sus instituciones y, también, a sus creencias. A pesar de que Hernán Cortés pretendió hacer pasar la conquista como una transferencia legal de poderes, la estabilidad de la colonia estaba condicionada por la nobleza indígena que continuaría ejerciendo la administración de las tierras y el gobierno de los *macehuales* pero sólo como colaboradores de la empresa castellana, su papel estaría limitado para asegurar el orden y la obediencia al dominio español.² Asimismo, a esta instauración colonial le faltaba emprender el desarrollo de la conversión de los indígenas al cristianismo, cuya supuesta necesidad, fue uno de los argumentos con lo que se concedió legitimidad a la ocupación española.

¹ Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, actualmente desarrolla la tesis: Entrecruces discursivos sobre la homosexualidad en la América Latina Colonial de los siglos XVI y XVII para doctorarse en el posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Su domicilio es Salvador Díaz Mirón 142, Interior 1, Colonia Santa María la Ribera, Delegación Cuauhtémoc CP 06400 Tel:5557740237 E-mail: kinoscar@hotmail.com

² A la nobleza indígena mexica, le fue conferido un lugar propio dentro de las elites gobernantes del nuevo establecimiento colonial; en la cultura nahua prehispánica eran reconocidos bajo el título de *pipiltin*, quienes legitimaban su poder a través de conocimientos del cosmos y con los cuales conferían las normas, las medidas y la estabilidad social. Ocuparon los principales puestos de la organización social, ya sea en la administración civil, en el ejército o en el sacerdocio. Los plebeyos eran reconocidos bajo el título de *macehuales*, dedicados en su mayor parte a la agricultura y, los *pochtecas*, también fue considerada una clase social diferenciada porque su labor en el comercio era fundamental en el desarrollo de la confederación nahua.

Las primeras misiones cristianas en territorio mesoamericano comenzaron a desarrollarse institucionalmente desde 1523 por los frailes franciscanos flamencos: Johan Dekkers, Johan van der Auwera y Pedro de Gante. En 1524, la llegada al puerto de Veracruz de 12 frailes españoles, misioneros también franciscanos, comandados por Martín de Valencia, activarían el apoyo secular a la empresa castellana; si bien, los primeros colonos de la Nueva España y los conquistadores que habían logrado establecerse como encomenderos ya habían comenzado a esbozar la hegemonía occidental con la organización institucional del virreinato conformado por dos etnias muy diferenciadas —la república de españoles y la república de indios— desde su llegada, los misioneros franciscanos adoptarían un papel activo dentro del proceso por lo que su intervención en la estructura colonial tuvo un fuerte peso en las decisiones políticas al interior del virreinato y, de manera contundente, con respecto a la impartición de justicia a los indígenas.

Los primeros años de la empresa evangelizadora estuvieron marcados por un proceso de experimentación, ante la complejidad que suponía la conversión de masas de indígenas, las estrategias misioneras estaban dominadas por una absoluta ignorancia de la cosmovisión de los pueblos conquistados; según, Serge Gruzinski³, en 1523, se recurrió a la destrucción de la memoria pictórica, de lo que actualmente se denomina códices por ser considerados como prueba irrefutable de sus cultos “demoníacos”;⁴ en 1525, se emprendió la demolición sistemática de los templos y de las esculturas de los “ídolos” del Valle de México y Tlaxcala; se prohibieron los rituales y ceremonias públicas e, igualmente, se inició la persecución de los sacerdotes indígenas y el desmantelamiento de las instituciones educativas.⁵

³ Gruzinski, Serge, “La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII”, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 23.

⁴ Además de cierto número de inscripciones en varios monumentos, se desarrollaron diversas formas de expresión a través de múltiples medios de apoyo, como los denominados *amoxtli*, hoy conocidos como códices o libros del México antiguo; consistían en una tradición pictográfica e ideográfica, pintadas en largas tiras plegadas a modo de biombo; manufacturados mayoritariamente, con papel hecho de la corteza de amate (árbol del género del ficus) y, en otros casos, aprovechando pieles de venado, a modo de pergaminos. Estos libros articulaban tres formas de signos: *pictogramas*, que son representaciones estilizadas de objetos y de acciones: animales, plantas, edificios, cerros, escenas de danza, procesión, sacrificio, guerra, dioses, sacerdotes, etc. *Ideogramas*, que evocaban cualidades, atributos, conceptos vinculados con el objeto figurado: un ojo significa la vista, las huellas de pasos designan el viaje, los escudos y las flechas expresan la guerra, etc. Por último, *signos fonéticos*, poco numerosos, que se aproximan a la expresión glífica de los alfabetos occidentales.

A esta destrucción, se le yuxtaponía un fase de imposición del modelo cultural de occidente, el cual consistía en la enseñanza de técnicas, ya fueran éstas de construcción para la creación de las primeras iglesias, de pintura, para la decoración de las mismas, de sastrería, orfebrería, herrería y elaboración textil, todo a favor de la imposición de los usos arquitectónicos y de vestido europeos; en otro extremo, se desarrollaría un amplio programa de cristianización de las elites nahuas, se formularían matrimonios mixtos entre las indígenas de la nobleza y los conquistadores; a los descendientes de esos linajes, los mestizos y, también a los de la nobleza mexicana, indígenas, se les educaría bajo los lineamientos de los misioneros: enseñanza de la fe cristiana, aprendizaje del castellano y latín y, la iniciación en estudios musicales, teológicos, históricos y literarios.

Serge Gruzinski y David A. Brading⁶, refieren que la llegada de los 12 misioneros también trajo consigo referencias teológicas que conferían a su labor en el nuevo mundo el carácter de utópica y providencialista; Savonarola o Joaquín de Fiore, serían su inspiración, de este último asumían sus tesis mesiánicas por lo que se creía que el proceso de evangelización cumplía una vieja profecía que estipulaba la llegada del fin de los tiempos y del juicio final, por lo que su tarea en México formaba parte de esta última época. Es por eso que, muchos de sus actos de conversión se caracterizaban por una exagerada protección a los indígenas fincada en el paternalismo; también, creían que con bautizar a millares de indígenas podrían obtener una respuesta espontánea, incluso llegaron al extremo de considerarlos materia moldeable que podría corporeizar el cristiano ideal, llevaron a los niños indígenas a vivir a su lado para sustraerlos de la influencia familiar; los criaron con gran rigor, su intención fundamental, la construcción de un mundo cada vez más perfectible.

⁶ Brading, David A., "Orbe Indiano De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867," México, D.f., Fondo de Cultura Económica, 2003.

Así, aunque el proceso de conversión tuvo como primer objetivo a las elites de los pueblos conquistados, no sucedía lo mismo con los *macehuales*, su acogimiento a la fe católica por medio de los bautismos masivos, iba precedido de la total ignorancia hacia los preceptos y sacramentos de la fe que simbólicamente recibían. A pesar de que la conversión intentaba ejecutarse en todos los ámbitos de la vida colonial, sus resultados no fueron del todo efectivos; entre el entusiasmo y las estrategias de los misioneros había un enorme vacío que no permitía la evangelización; esa carencia fue el desconocimiento de la cosmovisión indígena, el de sus creencias y su lengua, lo que sugiere que, por mayores esfuerzos que se hicieran, para ellos esas tradiciones y credos de la cristiandad sólo eran aparentemente aceptados por estar permeados bajo el yugo de la imposición.

Esta experiencia llevaría a los mendicantes a aprender la lengua de los catecúmenos e indagar sobre sus creencias, rituales y costumbres, todo con el fin de conocer las conductas y normas que se consideraba como indispensable transformar. Ese proceso también los llevaría a la recuperación de los pocos registros históricos que sobrevivieron a la destrucción, a la transcripción de la tradición oral indígena documentándola en su propia lengua con el apoyo del alfabeto latino y la memoria de la conquista con los testimonios de los sobrevivientes. Dicho proceso serviría de base para la elaboración de doctrinas, catecismos, manuales de confesionarios, plegarías, sermones y autos que intentaban hacer comprensible la fe cristiana en las lenguas aborígenes, por lo que entre 1524 y 1572, se publicaron alrededor de 109 títulos con estas características.⁷

⁷ Brading, David A., *op. cit.*, p. 137-138.

La sexualidad según el dogma cristiano

Con la traducción e impresión de las enseñanzas del dogma católico en las lenguas vernáculas, arrancó un nuevo proceso de conversión, predicándose e ~~imponiéndose la ética cristiana~~ a través del idioma de los catecúmenos. Con respecto a la sexualidad, es justo en esos documentos donde se despliegan detalladamente los usos correctos del cuerpo y de las prácticas sexuales permitidas por la Iglesia católica; por el momento vamos a remitirnos a la manera en que se conceptualizó la sexualidad en los dogmas cristianos de la época para poder comprender las peculiaridades de su predicación durante la conversión de los indígenas. El sexto mandamiento, “No cometerás adulterio” y, el noveno, “No codiciarás la mujer de tu prójimo”⁸ fueron el eje rector de las interpretaciones que conformó la doctrina cristiana entorno a la sexualidad; en el sexto se prohíbe las relaciones sexuales extramatrimoniales o entre personas que no fueren cónyuges; en el noveno, se despliega la misma idea pero la prohibición obedeció en concebir a la mujer como propiedad del varón que con ella se casara; en el matrimonio católico la esposa fue considerada en función de bienes materiales, formaba parte de las propiedades de su esposo.

⁸ En (Éxodo 20,17) No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo. Y que a la posteridad se sintetizó como: “No codiciarás los bienes ajenos.”

Así, la interpretación del orden divino, consideró que la única sexualidad permitida debía mantenerse dentro del matrimonio, las otras, pese a su existencia, serían clasificadas con el fin de estipular su prohibición y la gravedad de su pena, por eso se distinguieron siete formas de caer en los vicios del pecado mortal por medio de la lujuria: fornicación, adulterio, incesto, estupro, rapto, sacrilegio y el considerado como el más grave de entre todos los pecados, el pecado contra natura.

La fornicación suponía las relaciones sexuales entre dos personas solteras sin vínculo alguno, consumadas fuera del matrimonio; se llegaba a calificar de adulterio, cuando por los menos alguno de los participantes de la relación estuviese casado; el incesto especificaba y, restringía, la formación de parejas y, por consiguiente, la prácticas sexuales entre personas que mantenían parentesco de primer o segundo grado; otros grados de parentesco también eran dignos de supervisión pero su prohibición tendía a reducirse por el distanciamiento de los lazos. Se nominaba estupro al acto sexual forzado o cometido sin el consentimiento de la mujer; el rapto sería definido como el secuestro de una mujer y, el sacrilegio se refería exclusivamente al ámbito clerical, ya que uno de los partícipes del acto sexual anulaba el voto religioso de la castidad⁹. Con el pecado contra natura se distinguían tres formas de sexualidad reprobada: ya sea la polución voluntaria o las molicies (masturbación), la bestialidad (lo que en la actualidad se denomina zoofilia) o, la sodomía, que generalmente se aplicaba para nombrar la copula entre individuos del mismo sexo pero que también se utilizó para especificar la relación sexual —entre un hombre y una mujer, casados o no— realizada en una posición o región corporal que no fuera considerada como natural: *extra vas debitum*.

Por tanto, la lujuria entrañaba a las expresiones sexuales mantenidas fuera del sacramento del matrimonio, entre personas con un lazo de consanguineidad cercano, las forzadas por alguno de los participantes, en las que los implicados quebrantan los votos cristianos y, con fines o medios incompatibles a la reproducción de la especie.

⁹ Lavrin Asunción, “La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la iglesia,” en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrin (coordinadora), México D.F., Editorial Grijalbo, 1992. P. 59

De entre toda la gama de sexualidades consideradas punibles, el llamado pecado contra natura fue considerado el peor de todos los males, pero, ¿bajo qué fundamentos se desplegó su absoluta condena?, ¿será a caso que sus propósitos fueron considerados inmorales? o, ¿quizá la manera en que se ejecutaban incumplía ciertas reglas? Bien, será necesario analizar los propósitos y cualidades de dichas prácticas: la masturbación es una actividad hedonista, el objetivo que persigue es la satisfacción del placer; con la bestialidad ocurre lo mismo pero su finalidad es obtenida con animales y, no con personas del sexo contrario. La sodomía también se efectúa a favor del deleite, comprende tanto al coito entre personas del mismo sexo como el practicado en lugares de la anatomía humana considerados inapropiados. Sin duda, éstas mantienen una lógica común, como ya hemos visto, el principio que ejercita su alcance es el del placer y su desacato es análogo a las otras prácticas reprobadas: infringen la permisividad del acto sexual, no están orientadas a la procreación. Pero, si observamos las cualidades de su ejecución, es justo ahí que adquiere su condena absoluta, pues en su procedimiento intervienen dos omisiones. Primera, son actos en los que no opera la correspondencia sexual reproductiva, es decir, no hay concordancia genital entre varón y mujer porque se llevan a cabo ya sea por la estimulación individual, con animales, personas del mismo sexo o en partes anatómicas que fueron juzgadas como indebidas. La segunda es resultado de la anterior y, será la que determinó tajantemente el carácter mortal del pecado, pues con el beneficio del placer hay una consecuencia biológica decisiva, especialmente en el caso de los varones: la expulsión de semen, que para el pensamiento de la época se dictaminaba como el desperdicio del germen procreador; porque si Dios instauró la vida, se concluyó como lógico que dicha creación requiriera de manutención continua, que día a día la existencia se supeditara al mandato divino, que se reprodujera la naturaleza, que se reprodujeran los humanos. Pero en el acatamiento de dicha fórmula los teólogos no reconocieron la corresponsabilidad de los sexos, el principio de equivalencia procreativa no fue estimado en su interpretación por lo que el único responsable en la realización de la obligatoriedad divina fue el varón.

En su estudio sobre el tema, Francisco Tomás y Valiente¹⁰ descifra la trascendencia que ocupó la sexualidad masculina en los dogmas de la doctrina cristiana, él asegura que de entre los géneros, el varón sería considerado como socio de Dios en la creación continua, entendiéndose como tal, su imperiosa colaboración para la generación de la vida, porque con él y, particularmente con su semen existe el potencial que permitirá la fecundación de nuevos seres humanos. Bajo este supuesto, la mujer tenía un papel subordinado ya que su existencia derivaba de la costilla del varón, fue concebida “varona” y, aunque participe en la reproducción de la especie, su contribución sólo sería valorada porque en ella se depositaba la simiente, la importancia de su colaboración en la procreación fue considerada una actividad pasiva mas no creativa.

Si el semen se convirtió en el elemento necesario para la consumación del orden dispuesto por Dios, su emisión debía ceñirse a la imposición reproductiva: *intro vas naturale*. Las sexualidades ajenas a esta disposición fueron calificadas, en su generalidad, como pecado contra natura, es decir, se suscribió su contrariedad porque el orden natural o, mejor dicho, la ley natural, fue por excelencia el mandato divino de la fecundación; así, con el ejercicio de estas prácticas “el directamente ofendido es Dios, porque es su imagen de la creación la que se altera. Es el orden natural el que se perturba. Y es la posibilidad de seguir procreando la que se desperdicia”.¹¹

¹⁰ Tomás y Valiente Francisco. “El crimen y pecado contra natura” en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1990, p.35.

¹¹ *Ibíd.* p. 37

¹² Olmos Andres de, “Tratado sobre los siete pecados mortales,” Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México, UNAM, 1996.

La sodomía en las pláticas de los siete pecados capitales de Andrés de Olmos

Estas formas de restricción sexual fueron exaltadas y enseñadas en el proceso de conversión religiosa de los nahuas; para nuestro estudio, primero nos detendremos en los sermonarios, puesto que con ellos se hizo factible la predicación del dogma cristiano entre los catecúmenos indígenas del siglo XVI. En particular, nos centraremos en el “Tratado de los siete Pecados capitales”¹² compuesto entre 1551 y 1552 por el fraile franciscano, Andrés de Olmos, cuyo modelo y referente es la obra de otro misionero evangelizador, San Vicente Ferrer intitulada *Sermones de Peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis Dominicae opponuntur*; aunque el género al que pertenece son los llamados sermones parenéticos, el fraile prefirió exponer la materia de los siete pecados mortales y las circunstancias en las que se originan a manera de pláticas; escritos en lengua nahua con el firme propósito de que su predicación fuere accesible a los catecúmenos sorteando la obligatoriedad de los sermones ya estipulados en la doctrina cristiana o las homilias ya preparadas por sus compañeros sacerdotes. Su obra arranca con indicaciones precisas sobre el sentido de la oración, en particular, el “Padre Nuestro” ya que la califica no sólo como un rezo, sino aduce que es una invocación para que la protección divina nos libre de caer en los pecados. Por eso sugiere que debe practicarse con la mayor sinceridad posible:

Padre Nuestro que estás en los cielos, Santificado sea tu nombre (contra la soberbia), Que llegue el día de tu reino (contra la avaricia), Hágase tu voluntad (contra la lujuria), Danos hoy nuestro pan de cada día (gula), Perdona nuestras deudas (contra la ira), Y no nos induzcas en tentación (contra pereza). Pero líbranos del mal. Amén (contra la envidia)¹³

¹³ *Ibíd.* pp. 5.

Así, la explicación sobre los pecados mortales está precedida por cada uno de los enunciados de la oración del “Padre Nuestro” ya que según Olmos, funcionan como defensa del suplicante ante los tentadores pecados; a ello, le seguirá la definición de cada uno de ellos, ordenados de la siguiente forma: soberbia, avaricia, lujuria, gula, ira, pereza y envidia; estos, a su vez, se desglosarán de acuerdo a las variantes que se pueden derivar de cada uno, él les denomina hijas o circunstancias. En el caso de la lujuria, es decir la sexualidad punible, el tema que nos ocupa, Olmos hace patente la obligación de orar a Dios porque agracia la vida en la tierra y, le sirve de introducción, para invitar a los catecúmenos a la reflexión de sus actos. Lo que sigue es la explicación del porqué se le considera pecado, es decir, que elementos del mandato divino se contravienen en su práctica; en este caso, Olmos se sirve del universo, de cómo ha sido concebido por la divinidad cristiana con la finalidad de exponer que los astros y la naturaleza en sus cuatro elementos obedecen plenamente al único Dios y jamás han quebrantado su voluntad; el objetivo, ratificar que su mandato siempre ha sido acatado en el cielo y en la tierra y, sólo el hombre es el que no le obedece. Por eso explica que se reza: “hágase tu voluntad” para actuar en concordancia de lo que Dios espera de los humanos, es decir, que las relaciones sexuales sólo deben mantener bajo el sacramento del matrimonio y con el fin de procrear, de ser participes con él en la creación continua de la vida.

En seguida, Olmos divide su predicación sobre la lujuria en tres grandes bloques temáticos; primero, que la lujuria, la concupiscencia está siempre cerca de nosotros; segundo, explica como a Dios le ha repugnado su existencia; tercero, lo que cada individuo debe hacer para frenar la vida lujuriosa. No obstante, antes de desarrollar, esos temas advierte que la lujuria, no sólo se efectúa cuando se mantienen relaciones sexuales con alguien, sino que también puede ser sancionable cuando llega a manifestarse en los pensamientos, por medio de las palabras e incluso entre los deseos y los sueños nocturnos.

Cuando la vida lujuriosa se ha mantenido con una persona, Olmos especifica como se le denomina a cada una de sus faltas; en este caso es peculiar que no haya encontrado palabras en lengua nahua que fueren equivalentes para nombrar a la fornicación, incesto, estupro, raptó y, mucho menos, del sacrilegio por lo que opta por transcribirlas en castellano pormenorizando en qué consiste el carácter de su pecado. Con el adulterio y la sodomía ocurre lo contrario, son las únicas actividades sexuales reprobadas por la moral cristiana que encuentran su traducción literal en náhuatl: *tetlaximaliztli*, *tecuilontiliztli*, respectivamente; son al mismo tiempo de las que más se ocupa en detallar y las que le sirven para ejemplificar que la repulsa de Dios es inquebrantable frente al desacato de su ley; sin duda, tal caracterización nos hace suponer que dichas prácticas eran reconocidas por los indígenas nahuas aunque no sabemos hasta qué grado eran toleradas o sancionadas y, a su vez, fueron las más perseguidas durante el proceso de su conversión religiosa.

La sodomía será presentada para exponer la ira de Dios por los pecados de lujuria, Olmos, se sirve de su evocación para demostrar que en las sagradas escrituras existe el testimonio de la manera en que opera el castigo divino; pero no sólo se ocupa del pasaje bíblico que funcionó tradicionalmente a la moralidad cristiana para fundamentar la condena a la sodomía, el de la destrucción de las cinco ciudades, en especial de Sodoma y Gomorra, sino que también, afirma que en la época del nacimiento de Jesús, él mismo había encontrado que el universo estaba infestado de sodomitas, lo que le sirve de argumento para ratificar que por eso Dios actuará contra y, mucho aborrecerá, al adulterio y la sodomía.

Sin embargo, Olmos, también se ocupa de advertir la manera en que se puede evadir a la lujuria, propone seis pasos a seguir cuyo alcance estará mediado por la reflexión individual con el acoso consciente de la culpa cristiana: primero, es necesario pensar en Jesucristo, en su sufrimiento en la cruz para el perdón de nuestros pecados; segundo, recordar la importancia de la abstinencia, desde la alimentaria hasta la sexual; tercero, encomendarse a Santa María, la virgen, que bien protege y apacigua de las tentaciones lujuriosas; cuarto, pensar en el castigo, en el sufrimiento que provoca la condena divina; quinto, apoyarse en el ángel guardián como representante de Dios e inseparable protector de los humanos; sexto, pensar en la dignidad del alma ya que ella simboliza el regalo que Dios otorga a los humanos para vivir, es

su fiel representación en la existencia humana por lo que es imperdonable que su imagen se ensucie con los pecados. A partir de estas alocuciones, Olmos, define cada uno de los pecados mortales, el pecado contra natura es el penúltimo de su prédica y lo define de la siguiente manera.

Aquí, algo que proviene de la lujuria es el pecado contra natura que es espantosísimo, gravísimo, asqueroso. Hay cuatro modos de pecado contra natura: Primero, cuando un hombre que no anda durmiendo voluntariamente saca, vierte su esperma, tiene acceso haciéndoselo con la mano y así siente placer. Quizá porque no se atreve a seguir a una mujer, quizá sirva de modelo, sea cortado. O aun es una mujer que así se lo hace con la mano, que se acaricia sus partes, o aun en el hombre o la mujer se acarician, se tocan. Es pecado, cuando la criatura de buen grado incurre en este espantosísimo pecado llamado molicie.

El segundo modo se llama Sodomía, en él incurre el hombre que tiene acceso con otro hombre, y es la más temible de las faltas. Y también cuando la mujer tiene acceso con mujer, masturba a una mujer. O aun cuando el hombre tiene acceso con la mujer del mismo modo con que tiene acceso con un hombre, sólo le gusta el hombre y desprecia a la mujer, y es espantoso, horrible, será necesario matarlo con fuego si se llega a saber.

El tercero se llama a lo venado, bestialidad, si es con un venado, con una bestia que el hombre o la mujer tienen acceso. Y el venado o aun el perro, la bestia serán quemados también aunque el pecado del venado no sea tan espantoso, tan horrible, tan despreciable, tan censurable como el de la criatura.

Cuarto, cuando la mujer se echa a alguien a menudo se deshonorra, se envilece se hace indigna de recibir semen. Sólo es como los cerdos, los puercos, los cochinos que se revuelcan que se encenagan, que se amontonan para entregarse mejor al placer carnal.¹⁴

¹⁴ *Ibíd.* pp. 135-136.

A lo igual que la tradición cristiana, Olmos, enumera las formas en que se puede presentar el pecado contra natura, no obstante salen a relucir algunas diferencias, en el caso de las molicies no hay cambios sustanciales; con la zoofilia, la única diferencia es que se sirve de los venados para ilustrarla ya que en el altiplano mexicano no existían los becerros o las mulas por lo que se convierten en el único referente de animal cuadrúpedo que a su consideración puede ser objeto para la satisfacción sexual; con las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo hay algunas diferencias a lo que se acostumbraba a sancionar en el mundo ibérico, porque si bien, acentúa que la practicada entre varones es la más temible de las faltas, le suma que estos hombres no gustan de las mujeres e incluso sólo llegan a mantener relaciones sexuales con ellas del mismo modo con que tienen acceso con un hombre, es decir, por medio de la penetración anal, por lo que ratifica que es necesario matarlo en la hoguera. También, se ocupa con mayor detenimiento en focalizar la sexualidad femenina, ya sea cuando ésta se inclina por mantener relaciones sexuales con mujeres, masturbándolas o cuando las mantiene con hombres pero sólo por placer; así, la mujer que mantenga relaciones sexuales sin fines reproductivos será comparada como los cerdos que se amontonan al entregarse a los placeres carnales.

La predicación sobre los pecados capitales no fueron los únicos preceptos cristianos que se inculcaron a los catecúmenos nahuas, más bien, formaba parte de un complejo mecanismo que fundamentado en la religión cristiana servía para la sujeción y dominación de los indígenas. Dicho mecanismo estaba constituido por dos estrategias que aseguraban la imposición de la moral católica en todos sus aspectos: por un lado el adoctrinamiento basado en la predicación y enseñanza del dogma cristiano por medio de doctrinas, catecismos, plegarias y sermones; en el otro extremo, su ratificación, la comprobación de que con dichas enseñanzas se había logrado la conversión, esto se verificaba ya sea por medio de los comportamientos de los catecúmenos en la liturgia o de modo contundente con la confesión. Esta apreciación no es fortuita, el mismo Andrés de Olmos lo sugiere cuando al final de su exposición sobre la lujuria, recomienda a sus escuchas:

Tendrán que hablar con rectitud, sin disimulos al padre cuando se confiesen, porque a veces pocas saben si han cometido un gran o un pequeño pecado. Y así toda perversidad, todo vicio habrá de ser dejado, rechazado, para cumplir perfectamente con lo que dios quiere y para rezarle.¹⁵

El confesionario de Molina y la sexualidad punible

Los confesionarios en lengua nahua, también fueron elaborados como parte de las estrategias evangelizadoras de los misioneros cristianos, para esta ponencia, analizaremos el elaborado por el fraile franciscano Alonso de Molina “Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana.”¹⁶ Aunque ya ha sido estudiado con los mismos propósitos por Serge Gruzinski,¹⁷ lo hemos retomado para comprender como se afianzó la imposición de la moral cristiana en el proceso de conversión religiosa de los nahuas con respecto a la sexualidad. A diferencia de Olmos, Alonso de Molina, opta por desarrollar un cuestionario que se adopte a la circunstancias de la confesión, por lo que en su redacción se hace patente la permisividad, para que el sacerdote que lo vaya a utilizar, decida que preguntas debe dirigir al penitente. Además, no se basa en los confesionarios que se desarrollaron en la Península Ibérica sino que lo conforma de acuerdo a su experiencia como misionero y, lo apoya, con las obras que ya habían escrito sus compañeros de orden, como Motolinia, Olmos y Sahagún, de modo que, se hace evidente que la mayoría de las preguntas que propone llevan el propósito de ahondar sobre aspectos particulares de la religión y las costumbres de los indígenas nahuas, cuyas prácticas a transformar ya se habían identificado durante los primeros años de la evangelización.

¹⁵ *Ibíd.* p. 137.

¹⁶ Molina Alonso (Fray), “Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana” (1569) (Edición facsimilar), México, Suplementos al boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972.

¹⁷ Gruzinski Serge, “Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México, entre los siglos XVI-XVII”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVII*, México, CONACULTA-Grijalbo (los noventa), 1991.

La estructura del confesionario se basa en los dogmas predicados por la Iglesia católica, por lo que las preguntas sugeridas en él, están basadas en cada uno de los preceptos de su doctrina, por eso, arranca con cuestionamientos concernientes a cada uno de los diez mandamientos bíblicos, le secundan las correspondientes a los cinco mandamientos de la iglesia, después las que se efectúan antes de la administración de alguno de los sacramentos, le siguen las preguntas acerca de las siete obras de misericordia, posteriormente sobre los cinco sentidos, para rematar con las acordes a las virtudes teologales y las cardinales.

Las preguntas que intentan profundizar sobre la vida sexual de los nahuas conversos se desarrollan de manera sistemática en los apartados correspondientes a los diez mandamientos bíblicos, en particular el sexto y el noveno; pero también se sugieren interrogaciones en tal materia en el bloque donde se intenta verificar si el penitente a sucumbido ante los pecados de lujuria; dicho cuestionario está jerarquizado dependiendo del género del penitente, pero sin duda la mayor parte de las preguntas se centran en la vida sexual de los varones, se les cuestiona sobre sus pensamientos o deseos sexuales, la cantidad de veces que le sucede, que tipo de mujer era a la que deseó; después se le pregunta sobre su vida sexual con que mujeres a tenido acceso: casada, viuda, soltera, si guardaba castidad, si tenían algún grado de parentesco; también se le interrogaba como obtuvo el consentimiento por parte de la mujer, si por medio del engaño, la seducción o se atrevió a tocar su cuerpo; para finalizar con cuestionamientos sobre los pensamientos sexuales, de si llegaban al grado de provocarle eyaculaciones. Si el penitente era casado, se recomienda cuestionarle si su matrimonio había sido bendecido por la iglesia, si tenía algún grado de parentesco con su esposa, si en su vida sexual habían impedido la procreación. En el caso de ser mujer, se le cuestionan tres elementos concretos, si había palpado los genitales de algún varón, si alguna vez había mantenido relaciones contra natura con otra mujer o si tuvo un arreglo personal para ser codiciada por los hombres; en el caso que fuere casada sólo se recomendaba cuestionarle si alguna vez había impedido la procreación.

Como habíamos estudiado con anterioridad, no es fortuito que la sexualidad masculina haya merecido mayor atención en los confesionarios, sin embargo, la considerada como la más grave de todas las faltas no se menciona en el cuestionario y sólo aparecerá cuando se interroga la vida sexual de las mujeres. Esta peculiaridad permite reconocer cuáles eran las faltas sexuales que ocuparon la atención de los frailes y que se orientaban a enmendar la vida sexual de los catecúmenos varones. Sin embargo, esta omisión no debe entenderse como una indiferencia a la sodomía, ya vimos que se sugería su cuestionamiento a las mujeres, el mismo Molina se da cuenta de que no puede pormenorizar cada una de las prácticas sexuales que se consideran desviadas, por lo que incluso sugiere al penitente al final del cuestionario sobre el pecado de lujuria:

Y acerca de los otros pecados y offensas de nuestro señor Dios, que se comenten con el suzio deleyte de la luxuria si por ventura cometiste algunos, o pecaste en alguno dellos, lee el sexto mandamiento de nuestro señor Dios para que en el pienses todas las particularidades que allí se ponen, para que veas si cometiste alguna dellas, porque te confiesses de todas ellas.¹⁸

La sugerencia no está de más, los confesionarios funcionaban como la prueba final de la evangelización de los catecúmenos pero tal ratificación del aprendizaje no sólo infería en las cuestiones netamente doctrinarias, su puesta en práctica llevaba implícito un complejo proceso de aculturación fundado en la incorporación del esquema conceptual de sujeto, de individuo, lo que Guruzinski llama individualización; ya que los confesionarios imponían a los indígenas una serie de categorías establecidas por la ética cristiana para evaluar sus propios actos y pensamientos a través de la reflexión individual, se les impuso el concepto de libre albedrío, se remarcaba que sus elecciones estaban permeadas por la voluntad propia y, por tanto, debían asumir sus actos con absoluta responsabilidad con la única condición de que dicha elección sería valorada y enjuiciada por los representantes de Dios, es decir, se le condicionaban formas aprobadas de individualidad y culpabilidad bajo el esquema binario cristiano .

¹⁸ *Ibíd.* p. 78

La respuesta indígena ante los discurso de la sodomía.

Como parte final de esta ponencia, propongo analizar cuál fue la respuesta de los indígenas ante las predicaciones que en materia sexual se les había predicado en los sermones y que se les cuestionaba para su sanción en los confesionarios. Voy a remitirme a un documento contemporáneo a las obras de Olmos y Molina, la “Historia General de las cosas de la Nueva España”¹⁹ de Fray Bernardino de Sahagún, cuya elaboración perseguía el propósito de conocer las costumbres indígenas que se debían enmendar, por eso, en el prólogo de su obra hace patente sus intenciones apoyado por una analogía en la que compara su labor como mendicante en relación a sus catecúmenos, con la de un médico y su paciente enfermo:

El medico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medecinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medecina contraria.

¹⁹ Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas la Nueva España*, México, D.F. Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Los predicadores y los confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para exercitar sus oficios.²⁰

El prólogo obedece a las solicitudes con las que se elaboró la obra y, asimismo, propone una solución a la problemática que enfrentaban sus compañeros en el proceso de conversión; su perspectiva se distancia de aquellos misioneros que, a pesar de haber defendido la causa de los indígenas no se atrevieron a comprender su cosmovisión, por eso advierte que, antes de condenar y enjuiciar “las enfermedades espirituales” conviene que se comprenda a quienes se está dirigiendo la conversión. No obstante la advertencia, Sahagún reitera su crítica a las formas con las que se venían enjuiciando a los indígenas:

Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay en ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de idolatría y ritos idolátricos, y supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolatricas no son aún perdidas del todo.²¹

Sahagún no es indiferente a la perspectiva que legitimaba la conquista enjuiciando y menospreciando las costumbres de los indígenas, pero en lugar de retomarla a favor de sus objetivos, crítica a sus compañeros por justificar que la carencia de una conversión efectiva se debía a que los indígenas eran borrachos, ladrones y de excesos carnales; de modo que, subraya que el real objetivo de su misión es la de expurgarles sus creencias religiosas.

²⁰ *Ibíd.*, p. 61.

²¹ *Ídem.*

Por eso, su obra se conformó teniendo como base los testimonios dados por las elites indígenas; con la ayuda de sus discípulos, las primeras generaciones de indígenas convertidos al cristianismo, preguntó e indago a los nahuas del altiplano mexicano, sobre cuál era su historia, el significado que le otorgaban a sus creencias y rituales, las maneras en que se organizaba y reglamentaba su vida social. Entre ellas, también logró penetrar en las prácticas sexuales e, incluso, investigó sobre las prácticas sexuales entre varones y, asimismo, cómo eran percibidos y tratados los individuos a los que les eran atribuidos o que eran participes de dichos actos. En el Libro X, *En que se trata de los vicios y virtudes, ansí espirituales como corporales, de todas manera de personas* en el capítulo donde se encarga *De personas viciosas como son rufianes y alcahuetes*, según el fraile, las élites nahuas consideraban que:

El sodomético paciente[□] es abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes. Y el hedor y la fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir por el asco que da a los hombres. En todo muestra mujeril o afeminado, en el andar y en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado.²²

Los informantes de Sahagún no dudan en condenar la sodomía; el inculpado merece morir en la hoguera; son obvias la reminiscencias de la normatividad ibérica y de la doctrina cristiana, se hace manifiesto que los mexicas y sus conquistadores ibéricos, casualmente, disponían de las mismas condenas para los sodomitas por lo que en ambas sociedades, el inculpado sería condenado a muerte en la hoguera.

□ En la obra de Sahagún se distingue como *sodomético* a quien comete *sodomía*; También se hace la diferenciación tomando como referencia la posición que se mantiene en el acto sexual de ahí se acuña *sodomético paciente*, llamado así quien en el concúbite entre varones mantiene el rol pasivo.

²² *Ibíd.*, p.880.

Aquí no es fácil obtener una visión concreta de la cultura mexicana, bien pareciera que el narrador y su traducción no corresponden a los informantes indígenas sino a la valoración del propio fraile; aunque esto se intuye por la jerga utilizada, al relacionarlo con los instrumentos de evangelización que hemos analizado, nos hace patente que los catecúmenos nahuas ante los cuestionamientos hechos por el fraile repetían los conceptos de la ética cristiana con los que ya se les había adoctrinando; recordemos que los informantes de Sahagún fueron los miembros de las élites gobernantes que fueron el primer objetivo en el proceso de conversión religiosa, por lo que estos pudieron omitir, reservarse o transformar las observaciones que se les atribuyen ante las circunstancias en que éstas se emitieron, ya que podría intuirse, no ser viable externar lo que habían sido sus creencias y costumbres —que en la mayoría de los casos aun permanecían vigentes— ante los sacerdotes cristianos que eran parte del orden hegemónico y dominante.

Sin embargo, la obra de Sahagún aborda otras esferas de la vida cotidiana; por ejemplo, cuando sus informantes dan testimonio del acontecer cotidiano en los tianguis, se hace evidente que son otros informantes los que hablan, pertenecen a otra de las jerarquías sociales, en este caso, son los *pochtecas* que también contribuyen con su perspectiva sobre la cultura nahua, son conocedores de las ~~cuestiones comerciales, en el~~ Libro X, capítulo “de los que venden gallinas, huevos, medicinas”, detallan las labores de cada uno de los comerciantes del tianguis y, entre las cuales, se enumeran a los vendedores de huevos de aves, los yerberos, los hacedores de esteras y tapetes; al momento de detenerse para describir la rutina de los hacedores de sahumerios e incensarios, evocan al *chapuputli* [□] ya que con él se hacían las mezclas aromáticas de los *cañutos para chupar humo*.

De ahí, se deriva una larga explicación sobre los usos del *chapuputli*, esto parece inspirar a los informantes de Sahagún e inmediatamente, abordan otros aspectos sobre las costumbres de los pueblos nahuas, la de los usos y significaciones del chicle, en náhuatl *tzictli*;[□] en la narración se distingue que la obtención y preparación del chicle provenía de diversas fuentes: el que era hecho con chapopote se mezclaba con un unguento llamado *axin*, pero su utilización provocaba algunos malestares en la cabeza; había otras fuentes para la elaboración de los masticatorios, como el elaborado a base de la resina del árbol chicozapote, que según los informantes de Sahagún, fue el más popular; también se mascaba el *tepetzictli*, un chicle agreste elaborado con la raíz de una hierba (hoy no identificable), quizá el menos socorrido. La descripción de los tipos de chicle no es ociosa, en el imaginario mexicana no sólo se utilizaba para darle unas mascadas, en el mismo relato encontramos que el *tzictli* tenía otros usos y, el simple hecho de mascararlo, tenía sus propios significados:

Y por la mayor parte suélenla mascar las muchachas y las mozas que ya son adultas, y las que ya son mujeres; pero no la cascan todas en público, sino las solteras o las doncellas, porque las casadas y viudas, puesto caso que la masquen, pero no lo hacen en público, sino en sus casas. Y las que son públicas mujeres, sin vergüenza alguna ándala mascando en todas partes: en las calles, en el *tiánguiz*, sonando las dentelladas como castanetas. Las otras mujeres que no son públicas, si lo mesmo hacen, no dexan de ser notadas de malas y ruines mujeres por aquello. E la causa porque las mujeres mascan el *tzictli* es para echar la reuma, y también porque no les hieda la boca, o porque el mal hedor de su boca que ya tienen no se sienta, y por aquello sean desechadas. Los hombres también mascan el *tzictli* es para echar también reuma y para limpiar los dientes; empero, hácenlo en secreto. Y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mascan, y tiénelo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mismo hacen, nótanlos de sodométicos.²³

□ Chicle, masticatorio en general.

²³ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.915.

El chicle fue usado por hombres y mujeres debido a los patrones de aseo personal pero esta misma necesidad mantenía una segunda significación, su uso tenía que limitarse y restringirse en el orden de lo privado; entonces, existían tres personas que evadían o se excluían de este formalismo. Mascaban el chicle, libremente, las mujeres adultas que tuvieran la condición de ser solteras o doncellas; las conocidas como mujeres públicas o prostitutas²⁴ y, los hombres notados de vicio nefando o también *cuiloni*. En el caso de las primeras, no se marca ninguna sospecha, parece ser que la norma se hace flexible en tanto significa que las doncellas o solteras aun no tienen ningún compromiso social como lo es la formación de una familia, por lo que podría significar que eran vírgenes y, posiblemente, aptas para procrear. La segunda permisividad del uso público del chicle, lo tenían, las llamadas por Sahagún, mujeres públicas, éstas sí, sin ninguna precaución, porque el indicio de mascararlo era reconocido socialmente como la señal de su condición;□ la tercera excepción nos deja absortos, la relación entre el chicle y los hombres que lo mascaban públicamente, da como resultado la significación de ser notados como sométicos o en lengua náhuatl, *cuiloni*; este testimonio nos parece contradictorio, porque si en la traducción de Sahagún, hemos leído que ante la evidencia de sodomía, al acusado se le perseguía y condenaba a muerte, en la cotidianeidad, el somético o *cuiloni*, es imaginado y reconocido en la sociedad, por el simple acto de mascar chicle en público. Lo que sugiere esta lectura es muy significativo, más allá del uso higiénico del chicle, su utilización en público se mutaba en símbolo de cierta autonomía; se les permitía a las mujeres solteras, a las públicas y a los *cuiloni*, los miembros de la sociedad mexicana que por su condición no tenían o no eran partícipes de un compromiso social como lo es la familia; por tanto, el hecho de mascar el *tzictli* públicamente, subrayaba su situación en la sociedad y, posiblemente, su disponibilidad erótica.

²⁴ En náhuatl se les denominaba *ahuianime*, que quiere decir alegre. □ Según la traducción de Sahagún la puta es mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo; comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja, y anda como borracha y perdida [...] Tiene también de costumbre sahumarse con algunos sahumeros olorosos y andar mascando el *tzictli* para limpiar los dientes, lo cual tiene por gala; y al tiempo de mascar suenan las dentelladas como castañetas. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.891.

No obstante, la obra de Sahagún nos confunde, nos lleva de la credulidad a la duda, bajo las contradicciones nos queda preguntarnos, si la condena que efectuaban los pueblos nahuas a la sodomía era la de merecer morir quemado, ¿por qué los notados sodomitas, se mostraban y sin vergüenza mascaban *tzictli*? ¿a caso les era indiferente ser inculpados y morir quemados?

Bibliografía

Brading, David A., “Orbe Indiano De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867,” México, D.f., Fondo de Cultura Económica, 2003.

Gruzinski Serge, “Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México, entre los siglos XVI-XVII”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVII*, México, CONACULTA-Grijalbo (los noventa), 1991.

_____ “La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII”, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Lavrin Asunción, “La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la iglesia,” en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrin (coordinadora), México D.F., Editorial Grijalbo, 1992.

León-Portilla, Miguel, “Introducción” en *Cantos y crónicas del México antiguo*, Edición de Miguel León-Portilla, Madrid, España, Editorial Dastin Historia, 2003.

Molina Alonso (Fray), “Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana” (1569) (Edición facsimilar), México, Suplementos al boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972.

Olmos Andres (Fray), “Tratado sobre los siete pecados mortales,” Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México, UNAM, 1996.

Sahagún, Bernardino, “Historia general de las cosas la Nueva España,” México, D.F. Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Tomás y Valiente Francisco. “El crimen y pecado contra natura” en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1990.

Do Poema Medieval Anônimo “Da Donzela que Vai à Guerra” aos Cordéis Nordestinos: um Estudo da Donzela Guerreira

Edilene Ribeiro Batista¹

Desde aproximadamente 1970, a questão de gênero tem sido analisada de forma mais avançada, especialmente pelas feministas da linha anglo-saxã. A revisão e o questionamento da adequação de estruturas conceituais aceitas como universais, a investigação consistente da literatura feita por mulheres, o estudo da mulher como escritora e como leitora, a psicodinâmica da criatividade feminina, dentre outras, são temáticas abordadas pela Teoria e Crítica Literária Feminista. Na busca da construção/reconstrução da identidade feminina, partindo-se do questionamento da prática acadêmica patriarcal, essa linha teórica/crítica tem tentado desconstruir as associações estereotipadas, relativas à mulher, com a inferioridade.

De forma geral, o estudo de gênero não abarca apenas uma questão de diferença, mas uma questão de poder - da dominação do feminino pelo masculino. Em *A Mínima Diferença: Masculino e Feminino na Cultura*, Maria Rita Kehl traça uma interessante análise sobre a visão do feminino e do masculino na sociedade moderna. Para a Autora, a mulher tem conseguido galgar, ao longo da história, seu espaço: independência econômica, poder, cultura, questões e atitudes impensáveis para ela antes restrita ao espaço doméstico. Enfim, a possibilidade de ser parceira do homem, reduzindo a distância entre os sexos até o limite da mínima diferença.

Saindo da esfera histórica, encontraremos, no campo literário, perfis femininos repletos de força (embora essa força seja definida segundo os paradigmas patriarcais). Essas mulheres são representantes do mito da donzela guerreira. A fim de melhor compreendermos essa figura mítica presente nos textos aqui propostos, inicialmente analisaremos o conceito de mito.

1. Doutora em Literatura Brasileira pela Universidade de Brasília - UnB (Brasil). Desenvolve pesquisas na área de gênero. É Professora Adjunta, em regime de dedicação exclusiva, no curso de Letras da Universidade Federal do Tocantins - UFT/Câmpus de Porto Nacional (Brasil). Atua, também, como consultora pedagógica e conferencista na área educacional, sendo autora de livros e diversos artigos em revistas. Rua Dom Domingos Carrerote nº 775, Setor Imperial – Centro, Porto Nacional – Tocantins, Brasil, CEP 77500-000, Telefone: 5563 33632074. ribeiroedilene@yahoo.com.br

Do grego *mythos* e do latim *mythu*, etimologicamente mito representa uma narrativa sobre divindades, inventada pelos homens para explicar a origem das coisas ou justificar padrões de comportamento (D'ONOFRIO, 1995:106). Segundo Mircea Eliade, há muito tempo o mito vem sendo estudado, às vezes como uma história verdadeira de caráter sagrado, pois que sempre se reporta à realidade; outras, como sinônimo de ficção.

Narrativa de autor não identificado, o mito faz parte de um patrimônio cultural coletivo. Localizando-se em tempo indeterminado, seu tema fundamenta-se em uma tradição integrada a um sistema, na maior parte dos casos, religioso. Por ser dinâmico, tem a possibilidade de se desenvolver, se atualizar, ou até mesmo se anular. Suas personagens não envelhecem e representam modelos para a conduta humana. A função mítica é de *imitatio dei* e sua materialização se dá, principalmente, sob as formas artísticas, cuja manifestação literária (oral ou escrita) é uma recorrência. O vínculo entre mito e literatura se dá desde os tempos mais remotos. A *Ilíada* e a *Odisséia*, de Homero, por exemplo, uniam deuses e mortais, espaços terreno e olímpico na construção de narrativas cuja ação ocorria *in illo tempore*. Para Jabouille, o fato de um mesmo mito poder regressar de tempos em tempos mantém implícita a noção de que a arte já não cria novos mitos, mas somente reanima e recria os mitos antigos. Afirma o Autor: “a realidade histórica, a vida tentam reproduzir, no plano material, uma verdade lendária, uma plenitude espiritual. A História se origina de mito; o mito é o embrião da História. Algo da potencialidade embrionária do mito continua latente nos acontecimentos, fazendo com que se perpetue a aspiração utópica à sua plena realização” (JABOUILLE, 1993:69).

O mito também pode narrar uma história sagrada originada *ab initio*, capaz de declarar um mistério, como por exemplo, a formação do universo; pode ainda fazer uma revelação trans-humana da realidade que serve como paradigma de conduta humana, fazendo-se presente na atualidade psíquica. Sua origem está no começo do tempo - *ab origine*.

Para Campbell, os mitos "são os sonhos do mundo. São sonhos arquetípicos, e lidam com os magnos problemas humanos" (CAMPBELL, 1990:16). Se o mito pode ser assim definido, a mitologia representaria, como diria Jabouille, a

racionalização, a ordenação desses mitos que podem não somente narrar a origem do mundo como também os acontecimentos que fizeram o ser humano se tornar o que ele é hoje. O mito lhe ensina as "histórias" primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente. Assim sendo, ele é de fundamental importância para a civilização humana, podendo ser lembrado ou reatualizado, mas visando sempre à harmonia entre o homem e o universo. Seu simbolismo, principalmente na literatura, é uma das formas de expressão do imaginário humano. Marcado pela polissemia, ele acompanha a nossa existência. Por meio dele, fantasiemos, encontramos maneiras diferentes de dizer as coisas.

De acordo com Joseph Campbell, o material do mito é o "material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente" (CAMPBELL, 1997:07). Ele nos ajuda na nossa busca da verdade; ele nos auxilia a encontrar a verdadeira significação da vida; ele nos conduz à descoberta de uma consciência espiritual. O mito pode nos conduzir às pistas que desvendam as nossas potencialidades espirituais, o nosso interior. Ele é capaz de transmitir mensagens importantes para nossa existência, pois que "a mitologia [...] ensina o que está por trás da literatura e das artes, ensina sobre [...] a vida" (CAMPBELL, 1990:12). Cabe ao ser humano encontrar no mito aquilo que se aplica à sua própria existência para que ele possa, enfim, atingir o amadurecimento - essa é pois a função pedagógica do mito: ensinar o ser humano a viver uma vida produtiva e feliz, independente das circunstâncias.

No estudo da donzela guerreira, ao universo mítico também se associa a noção de arquétipo, visto que esse perfil feminino aponta para padrões comportamentais construídos culturalmente.

Definido pela própria etimologia, já que "arque" significa início, origem, e "tipo" expressa a idéia de imagem, modelo, arquétipo reporta à idéia de imagem primeira, de "modelo originário", de padrão comportamental. Segundo Jolande Jacobi, o arquétipo funciona como uma espécie de "parábola lingüística", um modelo a ser seguido que existe no inconsciente coletivo e que pode, concomitantemente, influenciar a vida de cada indivíduo. De acordo com o Autor, esse termo foi retirado, por Jung, do *Corpus Hermeticum*, de Dionísio

Areopagita. Para Jacobi, os arquétipos "não se propagam, de forma alguma, apenas pela tradição, a linguagem e a migração, mas podem renascer espontaneamente em qualquer lugar e tempo" (JACOBI,1995:41).

De conteúdo imaterial, o arquétipo vive dentro de cada um de nós, pois que ele se torna acessível, em primeiro plano, na imaginação; e retira do mundo objetivo a roupagem necessária para se fazer material. Apesar de imutável na sua essência, ele vive em constante transformação nas diversas formas de manifestar-se, sendo assim capaz de desenvolvimento infinito.

Para James Hillman, na obra *Psicologia Arquetípica*, arquétipos são as formas primárias que governam a psique, sendo que sua linguagem primeira e irreduzível é o discurso metafórico dos mitos. É deles que a psicologia arquetípica retira "imagens universais" que satisfazem o mundo dos sonhos dos indivíduos que reproduzem gestos exemplares e paradigmáticos *ad infinitum*. No mito da donzela guerreira, por exemplo, encontramos figuras arquetípicas que, repetindo gestos de um herói, terão suas atitudes comportamentais regidas por ele. Em sua forma tradicional, a donzela guerreira, a partir de uma leitura de gênero, aponta para uma heroína que lutará a favor da "lei do pai". Dessa forma, essa figura mítica corresponde a um arquétipo, expressão simbólica de um fenômeno psíquico que pode ser observado ao longo da história literária, sendo assim apresentada:

Ei-la que ressurge a nosso lado em carne e osso, qual Mu-lan, a chinesa do século V, indo à guerra contra os tártaros para substituir o velho pai carente de filho [...]

Invoque-se Santa Joana D'Arc, Palas Atena, Parvati ou Iansã, a que roubou o raio de dentro da boca de Xangô tornando-se senhora das tempestades e das mulheres de cabeça forte, a padroeira de todas elas nunca falta em qualquer panteão.

Essa personagem frequenta a literatura, as civilizações, as culturas, as épocas, a História, a mitologia. Filha de pai sem concurso de mãe, seu destino é assexuado, não pode ter amante nem filho. Interrompe a cadeia das gerações, como se fosse um desvio do tronco central e a natureza a abandonasse por inviabilidade. Sua potência vital é voltada para trás, para o pai; enquanto ela for só do pai, não tomará outro homem. Mulher maior, de um lado, acima da determinação anatômica; menor, de outro, suspensa de acesso à maturidade, presa ao laço paterno, mutilada nos múltiplos papéis que natureza e sociedade lhe oferecem.

Os traços básicos da personagem montam sempre uma mesma configuração, privilegiadora de algumas áreas da personalidade. Filha única ou mais velha, raramente a mais nova, de pai sem filhos homens, corta os cabelos, enverga trajes masculinos, abdica das fraquezas femininas - faceirice, esquivança, medo -, aperta os seios e as ancas, trata seus ferimentos em segredo assim como se banha escondida. Costuma ser descoberta quando, ferida, o corpo é desvendado; e guerreira; e morre.

Entretanto, a imolação da personagem está associada a sua atuação na vida pública. Destina-se à morte, real ou simbólica; mas, ao irromper da esfera privada de atuação, ganha outras dimensões, crescendo cada vez mais até atingir a grandeza e provocar um terremoto em nossa estreita conformidade (GALVÃO, 1998: 11,12).

Especificamente no que se refere à necessidade de cortar o cabelo, um esclarecimento deve ser dado. O cabelo representa força. Temos o exemplo de Sansão, personagem bíblico que ao cortar o cabelo torna-se fraco. No caso da donzela guerreira, o processo dá-se ao contrário, pois que, aqui, ela corta o cabelo para vencer a guerra. Sendo assim, o corte representa uma espécie de investidura. Esclarece Walnice Nogueira Galvão: “Para o homem, aquilo que cresce em seu corpo é a sua força; donde, para um homem, cortar aquilo que cresce em seu corpo é castração, é perda, é fraqueza. Para uma mulher, cortar aquilo que cresce em seu corpo não é castração, é ganho, é aquisição de força” (GALVÃO, 1998:175).

Acrescente-se que o corte de cabelo pode ainda representar, simbolicamente, o abandono da animalidade, da instintividade, da sexualidade do ser humano, ou então, o sacrifício da criatividade inerente ao sexo feminino e a aceitação de padrões estereotipados, típicos do sexo masculino. Dessa forma, parece-nos subentendido que, para o feminino, o corte do cabelo significa que só há aquisição de poder pela imitação do masculino. Como para o homem o cabelo parece estar diretamente vinculado à sua masculinidade, cortá-lo significa perder o poder, tornar-se impotente (perder o falo).

Outras características também podem ser apontadas na figura da donzela guerreira: o poder de feitiçaria, a vidência, o grande dinamismo, o desempenho guerreiro espetacular, admiráveis dotes intelectuais. Nela, beleza e agressividade são balanceadas; está sempre a serviço de uma missão guerreira (daí a escolha da silhueta masculina) e, de um modo geral, mantém-se casta, virgem.

Essa questão da virgindade, entretanto, não foi sempre considerada no mito. Afirma a Professora Tania Serra que o mito tende a sofrer alterações para poder resistir à força do tempo. Essas alterações podem ser exemplificadas com personagens como Anita Garibaldi – mulher casada que acompanha o marido à guerra. A respeito desse desdobramento do mito em questão, estabelece a Professora Tania Serra:

[...] há uma duplicação da figura das jovens guerreiras. No primeiro caso temos uma "senhora" guerreira, que luta ao lado de seu marido [...] e morre ao seu lado guerreando. No segundo, a heroína casa-se no final [...]. Uma das principais características do mito, a virgindade, é substituída pela vida de casada ("O Andrógino/Donzela Guerreira, de Platão a Guimarães Rosa", s/d:6).

Walnice Nogueira Galvão apresenta um outro ponto de vista. Para a Autora, o casamento simbolizaria a morte da donzela guerreira "que se transforma em mulher". De qualquer maneira, a donzela guerreira é capaz, segundo Simon Shepherd, de comportar-se como um homem e de sentir-se como uma mulher.

Enquanto figura mítica e arquetípica que vem povoando o imaginário popular há séculos, a donzela guerreira, em sua forma tradicional, se faz presente em textos como o poema medieval anônimo “A Donzela que Vai à Guerra”, recolhido pelo escritor Almeida Garrett em sua obra *Romanceiro* – Vol. 3 (coletânea de poesias populares datada de 1851), cuja temática é voltada para romances cavaleirescos antigos. Embora de origem castelhana, o poema acima citado acabou por se tornar um interessante documento para a história romanesca de Portugal, tanto que, “descendo dos salões para o terreiro”, popularizou-se e naturalizou-se, fazendo-se português entre os aldeões.

“A Donzela que Vai à Guerra” teve como título primitivo “O Rapaz do Conde Daros” que, por fins do século XVI, ainda continuava sendo cantado, na sociedade, por damas e cavaleiros, ganhando o favoritismo do povo.

De muitas variantes, o poema em questão espalhou-se por diversas localidades, ganhando diferentes versões e títulos: “Dona Leonor”, “Dom João”, “Dom Carlos”, “Isabel ou a Heroína de Aragão”, entre outros. Entretanto, neste trabalho, tomaremos o título dado por Almeida Garret em seu *Romanceiro*.

Analisando “A Donzela que Vai à Guerra”, observamos que o desempenho guerreiro da moça perdurou por sete anos. Durante esse período, um capitão apaixonou-se por ela, pois desconfiou de seu olhar. Então, para descobrir a verdadeira identidade sexual da guerreira, ele lhe impingiu diversas provas: um jantar para ver como ela se sentaria; um passeio por um pomar para observar seu comportamento; uma visita a uma feira para analisar seu interesse por adornos femininos, etc. Em todas as provas a donzela se saiu muito bem. Finalmente, o que irá desvendar a verdadeira identidade sexual da guerreira é o choro: após receber uma carta que avisava da morte de sua mãe, ela chora, e com esse comportamento, ela se denuncia. Acaba voltando para casa, levando consigo o amado:

- «Senhor pai, trago-lhe um genro, Se o quiser aceitar; Foi meu capitão na guerra, De amores me quis contar... Se ainda me quer agora, Com meu pai há- de falar.» Sete anos andei na guerra E fiz de filho barão. Ninguém me conheceu nunca Senão o meu capitão; Conheceu-me pelos olhos, Que por outra coisa não.

Ora, esse *conhecer* descrito no verso 9 (“Ninguém me conheceu nunca”) significa *reconhecer*. O capitão reconhece pelos olhos da guerreira que se tratava de uma mulher e não de um homem. Por outro lado, a virgindade da donzela guerreira é preservada até o momento em que ela e seu capitão terminam a história juntos. O final desse poema nos faz perceber que, na versão tradicional da donzela guerreira, cabe ao homem colocar a mulher transgressora de volta ao seu “papel original” após ela ter ajudado o pai, concretizando, assim, sua morte simbólica por meio do casamento.

A estória de “A Donzela que Vai à Guerra” parece ter ganhado espaço em diversos gêneros textuais tal como ocorre nos cordéis nordestinos “A Filha do Capitão”, de Oneyda Alvarenga, e “A Dama Guerreira”, de F. E. Pereira da Costa. Tal situação só vem comprovar a força do mito que adquire diferentes roupagens para adaptar-se a novas épocas e contextos culturais.

Tanto “A Dama Guerreira” quanto “A Filha do Capitão” apresentam o mesmo contexto histórico em que se dá a narrativa de “A Donzela que Vai à Guerra”:

Já si principio a guerra Em campo de aragão Valeroso má de guerra Com vós podeis mostrais Fortimenti castigais Esses miseráveis mouros (“A Filha do Capitão”)

- Grandes guerras se apregoam Lá nos campos de Aragão; Triste de mim que sou velho, Nas guerras me acabarão. De tantos filhos que tive Não me resta um só varão, Para me valer agora Nesta triste ocasião. (“A Dama Guerreira”)

Ambos os cordéis, tal como ocorre no poema medieval anônimo em questão, apresentam: pai sem filhos homens para representá-lo na guerra. Em função disso, a filha primogênita o substitui na batalha. Para esconder sua verdadeira identidade, ela corta os cabelos; enverga trajes masculinos, apertando os seios e as ancas, despindo-se da faceirice:

Como poderá sê isso Filha du meu coração – ou Tindes os cabelos loiros
Como mulher vus conhecerão – ou

Vô a casa du barbeiro Butá os cabelo nu chão – ou Na fumaça da Salva
Eles num me conhecerão - ou
("A Filha do Capitão")

- Tendes seios estufados, Filha, te conhecerão; "Mandarei ao alfaiate Cortar um justo gibão, Sendo bem apertadinho, Eles se encobrirão".
("A Dama Guerreira")

Embora "A Filha do Capitão" e "A Dama Guerreira" reproduzam, em linguagem de cordel, o enredo de "A Donzela que Vai à Guerra", no caso do primeiro texto citado ("A Filha do Capitão") a estória se encerra com a partida da primogênita para a guerra. Por sua vez, o segundo texto ("A Dama Guerreira") segue a narrativa de acordo com a mesma perspectiva do poema anônimo medieval, a saber: a donzela, transfigurada em uma imagem masculina, passa por provações, tendo em vista que o capitão por ela se apaixona. Conseguindo manter sua identidade em segredo, será, igualmente, pelo choro, que ela, por fim, se denunciará ao amado:

E puxando de uma carta
Pôs-se a ler e a chorar. "Que tendes vós, meu varão Que assim vos vejo chorar?"
- É meu pai, que esta hora
Já se vai a enterrar. ("A Dama Guerreira")

Uma vez descoberta sua verdadeira identidade, a dama guerreira retorna ao lar para se casar. Só então perderá sua castidade, reassumindo seu papel de mulher, morrendo, simbolicamente, após o casamento, como donzela guerreira:

Se quereis casar comigo, Ó meu lindo capitão,
É na terra de meus pais, Cá na vossa terra, não. (“A Dama Guerreira”)

“A Filha do Capitão” e “A Dama Guerreira” apontam para o fato de que o mito em análise tem sido apropriado por diversas manifestações literárias, entre elas, o cordel. Nesse último, entretanto, o mito tem sido narrado de forma a se adaptar à realidade brasileira. Tal situação se justifica pelo fato da história mítica ser dinâmica, por isso está sempre se alterando, obedecendo, assim, a uma mudança cultural típica do povo. Segundo Tavares Júnior, em *O Mito na Literatura de Cordel*, pode haver uma aproximação entre mito e cordel, pois que o mito, em nossos dias, sofreu uma alteração semântica, passando a ser interpretado, tal como o cordel, como narrativa, como história contada. Dirá o Autor: “O mundo do cordel, em seu espaço e tempo, podemos dizer, é um mundo mítico; suas narrativas não podem ser entendidas, segundo a ordem temporal dos acontecimentos, na superfície sintagmática do seu discurso. Sua compreensão requer a prática de um modelo paradigmático...” (TAVARES JÚNIOR, 1980:15).

Reforçando sua afirmativa, o Autor acrescentará que as narrativas de cordel são, de fato, histórias míticas, pois satisfazem às necessidades religiosas de uma ordem social. A nosso ver, é essa a função mítica da donzela guerreira enquanto uma imagem arquetípica: satisfazer, simbolicamente, as necessidades e aspirações do feminino frente aos imperativos de uma ordem social – o patriarcalismo.

Essa transfiguração do feminino em masculino ocorre, segundo as palavras de Bruce Flaming, porque as virtudes militares são invariavelmente expressas em linguagem de "macho". Por necessidade, então, a donzela guerreira confronta tarefas, obstáculos e perigos físicos e emocionais.

A afirmação de Bruce Flaming implicitamente aponta para a questão da dicotomia igualdade/diferença presente no contexto do mito em análise e faz referência, por conseguinte, à alteridade.

Segundo Nicola Abbagnano, alteridade (do latim *alteritas*, *alietas*) refere-se ao fato de “colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 1982: 32). Na sociedade patriarcal, esse outro é a mulher, colocada em posição inferior em relação ao homem – o paradigma a ser seguido. Esse último, por sua vez, é valorizado socialmente por sua natureza tida como forte. Daí o fato de Bruce

Flaming estabelecer que será o padrão masculino o exemplo das virtudes militares.

A questão da igualdade/diferença entre homens e mulheres deve ser analisada criticamente dentro do contexto do mito da donzela guerreira.

Em seu dicionário, Aurélio Buarque de Holanda Ferreira define igualdade (do latim *aequalitate*) como paridade, identidade. Segundo os preceitos da igualdade moral, afirma o Autor que a “relação entre os indivíduos em virtude da qual todos eles são portadores dos mesmos direitos fundamentais que provêm da humanidade e definem a dignidade da pessoa” (FERREIRA, 1986: 915) deve ser respeitada. Defende Nicola Abbagnano os mesmos princípios da igualdade moral e jurídica expostos acima ao estabelecer que “um X que se encontre em determinadas condições possui prerrogativas ou possibilidades não diferentes daquelas possuídas por qualquer outro X nas mesmas condições” (ABBAGNANO, 1982: 508).

A desvalorização do feminino no mundo social e cultural talvez tenha como origem o medo do homem frente àquela que tem o poder de gerar. Hélène Cixous afirmará em “The Laugh of the Medusa”, que a História sempre se baseou na supressão do feminino (in WARHOL, 1997: 351). Entretanto, mesmo entre adversidades, segundo a Autora, a mulher tem “construído sua história dentro da História”. Nesse processo de construção, necessário se faz romper e transformar conceitos tais como o de que a mulher é um “continente escuro”. Contradizendo essa crença masculina, Cixous afirmará que o continente (a mulher) não é impenetravelmente escuro. Afinal, ela (a mulher) sempre esteve lá. Na tentativa de reforçar o postulado da obscuridade feminina, os homens, segundo a Autora, fixaram a mulher entre dois mitos: a Medusa e o abismo. Afirma Cixous que, para o masculino, há duas coisas que não se podem explicar: a morte e o sexo feminino. Isso porque os homens necessitam associar a mulher com a morte, pois o feminino lhes causa temor. Daí a utilização da figura mítica da Medusa, por parte da Autora, para representar, simbolicamente, o que o homem sente sobre a mulher – medo. Dirá, metaforicamente, Cixous: “Olhe o temor de Perseu movendo-se em nossa direção [...]. Movimenta-se. Não há tempo a perder...” (in WARHOL, 1997: 355). O que os homens não foram capazes de perceber, e que Cixous nos revela, é que “ele (masculino) tem que encarar/olhar a

Medusa para vê-la. Ela não é mortal. Ela é linda e está rindo” (in WARHOL, 1997: 355).

Desconhecendo sua força interna, a mulher, no mito da donzela guerreira, sob seu aspecto tradicional, procura seguir os parâmetros masculinos, sendo controlada por alguém que ela julga ser mais forte que ela - o "pai". Sua lei, seus propósitos serão os que o homem determinar. Será à “lei do pai” que a donzela guerreira servirá. É na tentativa de alcançar os objetivos paternos que ela estabelecerá seu código de conduta: “É bastante comum perceber-se em tais mulheres os dentes rangendo, a determinação inabalável. Para as que vivem segundo esse tipo de existência, a vida se torna uma missão e uma série de batalhas a serem vencidas, em vez de uma sucessão de momentos a serem desfrutados” (LEONARD,1997:109).

A análise da donzela guerreira pela perspectiva tradicional parece deixar implícito o interesse do patriarcado de que o mito se mantenha assim: com a mulher servindo aos propósitos do masculino, empunhando a espada e lutando como e para o homem, não se despertando para o fato de que deve se libertar da idéia de que precisa ser como um “macho” para ter poder. Esse *poder* é aqui entendido como a capacidade ou habilidade de obrigar outras pessoas a agirem como queremos, sendo uma criação exclusivamente humana que surgiu com o patriarcado. Também é esse poder que se encarrega da dominação da mulher pelos homens, de alguns homens sobre outros homens, incentivando a competição e a guerra. Dessa forma, em sua abordagem tradicional, o mito em análise reforça o discurso teórico-crítico pautado em uma autoridade epistêmica do falocentrismo que acaba por permitir um monopólio do sujeito cultural dominante representado, no contexto patriarcal, pelo homem.

Pelo exposto acima, o mito da donzela guerreira, como aqui foi caracterizado, necessita ser repensado, observando princípios que contribuam para a construção cultural da subjetividade feminina, sob uma perspectiva de gênero, a fim de que a mulher deixe de ser considerada elemento social hierarquicamente inferior.

O mito da donzela guerreira, manifestado nos textos selecionados para este trabalho, nos propicia a possibilidade de pensar o feminino no transcurso da história, apontando para o fato de que o estudo do mito em questão deve levar à reflexão sobre a re-significação de valores de gênero e de papéis sociais assumidos pela mulher.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. SP: Mestre Jou, 1982. 1232 p. ISBN: 9788533623569

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. SP: Cultrix, 1997. 416 p. ISBN: 8531502942

_____. *O Poder do Mito*. SP: Associação Palas Athena, 1990. 242 p. ISBN: 8572420088

CIXOUS, Hélène. “The Laught of the Medusa” in: *Feminisms: an Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press, 1997. 1150 p. ISBN: 0813523893

D’ONOFRIO, Salvatore. *Teoria do Texto – Vol. 1*. SP: Ática, 1995. 240 p. ISBN: 8508054548

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. SP: Perspectiva, 1972. 182 p. ISBN: 8527301415

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. RJ: Nova Fronteira, 1986. 1838 p. ISBN: 8520904114

GALVÃO, Walnice Nogueira. *A Donzela-Guerreira: um Estudo de Gênero*. SP: SENAC, 1998. 248 p. ISBN: 8573590432

HILLMAN, James. *Psicologia Arquetípica: um Breve Relato*. SP: Cultrix, 1995. 128 p. ISBN: 8531603226

JABOUILLE, Victor et alli. *Do Mythos ao Mito: uma Introdução à Problemática da Mitologia*. Lisboa: Cosmos, 1993. 86 p. ISBN: 9789729170928

_____. *Mito e Literatura*. Portugal: Editorial Inquérito, 1993. 120 p. ISBN: 9726701767

JACOBI, Jolandi. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicologia de C. G. Jung*. SP: Cultrix, 1995. 170 p. s/ISBN

JACOBINA, Eloá & KÜHNER, Maria Helena (org.). *Feminino/Masculino no Imaginário de Diferentes Épocas*. RJ: Bertrand Brasil, 1998. 192 p. ISBN: 852860652X

KEHL, Maria Rita. *A Mínima Diferença: Masculino e Feminino na Cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. s/p. ISBN: 8532205263

LEONARD, Linda S. *A Mulher Ferida*. SP: Summus, 1997. 224 p. ISBN: 8532306276

LIMA, Fernando de Castro Pires de. *A Mulher Vestida de Homem: Contribuição para o Estudo do Romance a Donzela que Vai à Guerra*. Coimbra: Coimbra Ed. Ltda., 1958. 381p. s

SERRA, Tania Rebelo Costa. “O Andrógino/Donzela Guerreira, de Platão a Guimarães Rosa”. Brasília: s/d, in imeo.

SHEPHERD, Simon. *Amazons and Warrior Women: Varieties of Feminism in Seventeenth-Century Drama*. Great Britain: The HarvestPress, 1981. 224 p. ISBN: 0855273534

TAVARES JÚNIOR, Luiz. *O Mito na Literatura de Cordel*. RJ: Tempo Brasileiro, 1980. 80 p. s/ISBN

WARHOL, Roby R. & HERNDL, Diane Price. *Feminisms: an Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press, 1997. 1150 p. ISBN: 0813523893

Ultraje da mulher no pensamento medieval: referências obrigatórias

Pedro Carlos Louzada Fonseca*

O presente estudo sobre os infelizes e ultrajantes pronunciamentos antifeministas na cultura medieval não deve deixar de apontar, inicialmente, o pensamento bastante tradicional de considerar a mulher como animal (*bestia*), principalmente serpente ou outra criatura venenosa. Normalmente retratada como ciumenta e abrasivamente loquaz (*virulentis sermonibus*), a mulher era ainda uma consumista egoísta, frívola, dissimulada e de imbecilidade para o conhecimento e entendimento das coisas superiores. Da imensa quantidade de textos misóginos medievais, um trio parece ser de referência clássica: (1) o antimatrimonial e influente livro de *Theophrastus* (c.372-288), com invocada autoridade citado por São Jerônimo (c.342-420) no seu *Adversus Jovinianum* [Contra Jovinianus] (c.393), dissuadindo os verdadeiros cristãos do casamento (Delhaye, 1951; Schmitt, 1971), chegando a motivar grandes obras pró-celibato como, por exemplo, a *Theologia Christiana* [Teologia cristã] (c.1124), II. 94-106, de Abelardo (1079-1142) e o *Policraticus* (c.1159), de John de Salisbury (1090-1159), VIII, 11); (2) a não menos virulentemente antimatrimonial, *Carta de Valerius a Rufinus, contra o casamento* (c.1180), de Walter Map (1140-c.1209) (Map, 1983, p. 287-313) e (3) o mais triste dos livros de sabedoria da Bíblia medieval, o *Eclesiástico* (Richard de Bury, 1960, p. 42-4; Pratt, 1962, p. 13). Para esse trio, como para tantas obras misóginas na sua esteira, a vida doméstica de casado era uma verdadeira desgraça, enquanto que o celibato era uma condição de excelências morais, intelectuais e espirituais. Tudo isso, politicamente, eternizava o monopólio masculino da cultura literária relativamente à expressão do estado civil dos indivíduos.

Mas teriam tais textos antifeministas uma tradição? Quais seriam, por assim dizer, os seus textos fundadores e, nesse caso, as suas referências obrigatórias? O assunto é

* Professor Titular de Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (Brasil). É pesquisador e tem publicado na área de estudos medievais. Seus estudos mais recentes versam sobre a questão da representação do imaginário, seus simbolismos e ideologia na literatura bestiária e antifeminista da tradição patrística da Idade Média Ocidental. Atualmente encontra-se no prelo seu livro intitulado *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*.

E-mail: pfonseca@globo.com

muito vasto para aqui ser abarcado nos limites desse trabalho. Quando se investiga as raízes desse antifeminismo, uma busca regressiva se faz necessária em direção à antiga lei judaica e ao crepúsculo da cultura grega, onde Hesíodo (c.750 a.C.) já dizia da praga do mal introduzida no mundo através da mulher (Allen, 1985, p. 14-15). Ovídio (43 a.C.-18 d.C.), cujos antecessores misóginos foram temporariamente perdidos de vista, constitui apenas um nome na longa lista de antigas e tradicionais sátiras contra a mulher.

Outra importante direção desse antifeminismo tradicional, difundido e reelaborado na Idade Média, foram os antigos estudos de fisiologia e de etimologia (Jacquart e Thomasset, 1988, p. 186). Aristóteles (384-322 a.C.) – em *De generatione animalium* [Sobre a geração dos animais (1963, p. 91-3, 97, 101-3, 109, 173-5, 185, 459-61) – e Galeno (131-201) – em *De usu partium* (final do século II) [Sobre a utilidade das partes do corpo] (1968, ii, p. 630-2) – subestimaram o corpo feminino como deformado e impuro, frente à perfeição do corpo masculino, com as suas eficazes propriedades gerativas e intelectivas (Roussele, 1988, p. 12-20; Jacquart e Thomasset, 1988, p. 55-56).

Por uma espécie de habilidoso curto-circuito, as condenações da natureza e da fisiologia femininas correspondiam a pronunciamentos misóginos instruídos pelo entendimento teológico medieval. Por exemplo, o influente enciclopedista Santo Isidoro de Sevilha (c.570-636), nas suas *Etymologiae* [Etimologias] (1911, XI. i. 140), comenta sobre o poder destrutivo e maléfico do mênstruo. Nesse particular, Santo Isidoro de Sevilha estava seguido Plínio (*Naturalis Historia*) e impulsionando uma sólida tradição que tratou dos danos provocados pelo sangue menstrual como, por exemplo, Vincent de Beauvais (*Speculum naturale* [Espelho da natureza], XXXI. 24) e Papa Inocêncio III (*De misera condicionis humane* [Sobre a mísera condição humana], I. 4). Sobre essa tendenciosa associação da teologia com a fisiologia no antifeminismo medieval, Harold Bloch comenta que “in the misogynistic thinking of the Middle Ages, there can, in fact, be no distinction between the theological and the gynaecological” [no pensamento misógino da Idade Média, não pode haver, de fato, nenhuma distinção entre o teológico e o ginecológico] (1987, p. 20).

Mesmo Santo Agostinho (354-430) que, seguindo Galateus 3: 26-28 acerca da

equivalência teológica dos dois sexos – e não concordando, em *De Trinitate* [Sobre a Trindade], XIII. 13, com a equação da mulher ao corporal –, ainda assim considerava a maior predisposição feminina para as solitudes materiais e sensoriais como perturbadora da serenidade e espiritualidade da mente masculina (Borresen, 1981, p. 25-30). Santo Ambrósio (c.339-397), em *De Paradiso* (c.375) [Sobre o Paraíso], propõe uma interessante alegoria para a Queda de Adão e Eva, na qual a mulher representa os sentidos do corpo e o homem, a mente. Os prazeres agitam os sentidos, os quais, por sua vez, afetam a mente (1961, XV, p. 351).

A questão da companhia feminina apresentou-se especialmente problemática para os primeiros Padres da Igreja, refletindo as considerações de São Paulo sobre a distração que o casamento e a família poderiam representar não só para a consolidação institucional do cristianismo, mas também para o alcance da excelência mental e espiritual do homem. Sobre isso comenta São Jerônimo (c.342-420) no seu *Adversus Helvidium* [Contra Helvidius] (1893, XXII, p. 344-45). Fundamentado em Mateus 19: 12, no seu *Adversus Jovinianum* (c.393) [Contra Joviniano], diz: “What happiness to be the bond-servant, not of a wife but of Christ, to serve not the flesh but the spirit” [Que felicidade ser o servo contratado não de uma esposa, mas de Cristo, para servir não à carne, mas ao espírito.] (1893, I. 11).

Se essa distração matrimonial e familiar podia ser teoricamente evitada, o que complicava era a quase redução da mulher a um repositório de vícios e a um lascivo convite ao homem para pecar (Owst, 1933, p. 395). Devido ao fato de meramente existir ou cultivar a sua aparência, a mulher foi metaforizada como uma mortífera espada desembainhada e um perigoso poço destampado. Essa terrível imagística misógina pode ser conferida, dentre outras fontes, em Tertuliano (c.160-c.225), no seu *De cultu feminarum* (século I ou II) [Sobre a aparência das mulheres] (1959, II. 2) e no *Ancrene Riwe* [Regra para as eremitas] (1955, II), um tratado anônimo do século XIII ou antes.

O tema do impuro e embusteiro olhar feminino foi freqüentemente glosado pelos Padres da Igreja, a exemplo das advertências de São João Crisóstomo (c.347-407) (Bloch, 1987, p. 15). Marbod de Rennes (c.1035-1123) começa o seu *De meretrice* [Sobre a meretriz] partindo desse tema (1984, cap. III). Enfim, a mulher era um recurso

infeliz, uma perpétua fonte de desavenças e discórdias, conforme pode ser lido no *Adversus Jovinianum* [Contra Jovinianus] (1893, I. 48), de São Jerônimo (c.342-420), nesse caso, fiel herdeiro das idéias de Ovídio (43 a.C.-18 d.C.), em *Amores* (1982, II. 12) e de Juvenal (princípio do século II), na *Sátira VI* (1958, 242-3). A visão dessa disposição embusteira da mulher, não raras vezes considerada agenciada pelo diabo, reforçou a idéia de monopólio do homem na pregação e na prática de atividades religiosas sagradas. Nesse sentido, raríssimas foram as exceções que ocorreram em favor da sua emancipação religiosa da mulher (McLaughlin, 1976, p. 73-90), a exemplo do que propunham os Waldenses (século XII) e os Lollards (1380-90) (Capes, 1914, p. 279; Aston, 1984, p. 55).

A copiosa e extravagante fala feminina, tais como a da Esposa de Bath (c.1390-95), de Geoffrey Chaucer (c.1343-1400), “for the male audience [of the time]. . . is never wholly divested of the titillating ambivalence of eroticism” [para a audiência masculina [da época] . . . não está nunca totalmente desvestida de titilantes ambivalências de erotismo.] (Patterson, 1983, p. 662). Essa ascética obsessão de condenar as mulheres de verem e serem vistas constitui um intrigante paradoxo bastante em voga no século XII, qual seja, a prática de uma adoração cortês da mulher concomitante à acerba denegação da sua realidade (Bloch, 1987, p. 15). É de se considerar se esse medo do poder de erotização e prodigalidade sexual da mulher não se relacionava com um complexo de inferioridade do homem, sendo para auto-imagem masculinista simplesmente mais conveniente degradar as mulheres ao nível das mais indecentemente libidinosas criaturas. Idéias desse tipo – e de que a luxúria do amor efeminava os homens – comparecem com incrível insistência no pensamento medieval, a exemplo, do que dizem Santo Isidoro de Sevilha (c.570-636), nas suas *Etymologiae* [Etimologias] (1911, XI, ii. 23), Jehan Le Fèvre (séculos XIV-XV), nas suas *Les lamentations de Matheolus* (c.1371-72) [As lamentações de Matheolus] (1982, II. 1571-1702), Andreas Capellanus (séculos XII-XIII), no seu *De amore* (c.1185) [Sobre o amor] (1982, III. 50) e John Gower (1325?-1408), no seu *Confessio amantis* (1386-90) [Confissão de um amante] (1900, VII. 4239, 4292).

Esse equacionamento da mulher à libido a fazia insuficiente de inteligência e razão mais desenvolvidas, sendo apenas boas para pequenos conselhos e tomadas de decisão imediata. Sem darem tanto crédito às capacidades femininas, os contadores de histórias

medievais ficavam surpresos pelo fato de muitas heroínas dos *fabliaux* ultrapassarem os seus maridos com provas de notável presciência (Spencer, 1978, p. 211), fato que levou um misógino como Jehan Le Fèvre (séculos XIV-XV) a ponderar, em *Le Livre de Leesce* [O livro de Leesce] (1905, 1156-610) que, talvez, as mulheres fossem mantidas fora das profissões legais precisamente porque os homens temiam os seus talentos, associados à tenacidade e sutileza, aspectos que Christine de Pizan (1365-c.1430), retomando em defesa da mulher, discute no seu *Le Livre de la Cite des Dames* (1405-) [O livro da cidade das damas] (1982, I. 8. 8).

No início deste trabalho, foram mencionadas algumas obras antifeministas sempre lembradas, em primeira mão, quando se discute a misoginia medieval. Entretanto, a tradição literária nesse terreno era o que se pode chamar de proficuamente enredada, baseada naquilo que hoje pode ser chamado de ‘precedente’. Entre os Padres da Igreja dos seis primeiros séculos depois de Cristo, precedente era um extenso conjunto de citações bíblicas, discretamente reforçadas por citações provindas da literatura romana. Entre os escritores de textos antifeministas do século XI em diante, precedente significou extratos da primeira onda de textos feministas como, por exemplo, o *Adversus Jovinianum* (c.393) [Contra Jovinianus], de São Jerônimo (c.342-420), o qual foi como que reliberado no século XII; *A carta de Valerius a Rufinus, contra o casamento* (c.1180), de Walter Map (1140-c.1209); e o *De amore* (c.1185) [Sobre o amor], de Andreas Capellanus (séculos XII-XIII). Além disso, significou: (1) um número, relativamente pequeno, de lúgubres considerações sobre as mulheres, provindas dos livros bíblicos de Provérbios, Eclesiastes e Eclesiástico, devendo-se notar que esse último livro encontra-se, agora, excluído das bíblias não-católicas, por ser considerado apócrifo; (2) a segunda das narrativas gêmeas da Criação tratada no Gênesis, junto com o relato da Queda e da punição de Eva; (3) certas histórias de celebrados heróis bíblicos que se indulgiram no pecado do sexo; (4) as epístolas de São Paulo; (5) máximas ou aforismos de Ovídio, Juvenal, Virgílio e outros, tais como, Valerius Maximus, o qual se notabilizou como compilador de uma coleção de anedotas, do primeiro século depois de Cristo; e (6) afirmações extraídas, com o correr dos tempos, de escritos de Padres da Igreja.

Uma das peculiaridades do uso desse corpus antifeminista era a recorrência homogênea e *ad nauseam* de seus exemplos, tornando essa tradição antifeminista uma intrincada

rede de absorventes relações entre os textos. Não raramente, as citações eram descontextualizadas como, por exemplo, as do Livro de Provérbios, onde uma citação condenatória de uma mulher má ou estranha era escolhida sem se levar em conta que uma passagem a ela adjacente podia ser um elogio a uma boa mulher (Rogers, 1966, p. 6-7). Entretanto, muito mais desconcertante do que essa descontextualização, era a manipulação de uma citação de forma a extrapolar o seu sentido no contexto original, ocasionando a difamação da figura feminina. Por vezes, a anulação do contexto da citação estendia-se para abranger narrativas inteiras. É o caso da parcialidade na condenação de Bathsheba, uma vez que a Bíblia não dá a entender que ela propositadamente seduzira o rei David, com ele cometendo o pecado do adultério. Esse pretexto antifeminista foi um prato cheio para os comentadores misóginos, pois, ainda em 1983, Conroy desconfiava da integridade moral de Bathsheba (1983, p. 115-16).

A misoginia medieval constituiu-se de um verdadeiro arsenal miscelâneo de provérbios antifeministas e de imprecções bíblicas contra as mulheres, dando a impressão de que os textos que utilizam esse material são excessivamente formulaicos, repetindo vozes ressonantes de incansáveis lugares-comuns (Mann, 1991, 50; John de Salisbury (1938, p. 355).

Além das condenações anteriormente apontadas, era ainda imputada às mulheres o compulsório vício de sempre resmungar, associado a uma incontinência verbal abusiva e licenciosa (Bloch, 1987, p. 4-5), própria de uma língua trocista (Patterson, 1983, p. 660- 61). A ênfase nessas características, além das indicações bíblicas, remonta a São João Crisóstomo (c.347-407) que, na sua *Homilia IX*, acerca da Carta de São Paulo a Timóteo, culpou Eva por arruinar tudo, no minuto em que ela abriu a boca no Paraíso. A recorrência mais consistente a certos motivos antifeministas, não parece fazer da misoginia medieval um sistema, com princípios e padrões estruturais presidindo a sua expressão. Não obstante isso, pelo menos duas características podem ser apontadas: (1) que os tratados misóginos, a exemplo de *As lamentações de Matheolous* (c.1371-2), de Le Fèvre (séculos XIII-XIV), foram estruturados de forma extremamente solta, “with the charges and invectives juxtaposed in an order defying logic” [com cobranças e invectivas justapostas em uma ordem que desafia a lógica.] (Cassell, 1975, p. xx), e (2) a presença de uma escassez de modelos recebidos da tradição antifeminista literária,

tendo, muitas vezes, o autor que se basear em modelos de outros setores da escrita medieval.

Apesar dessa falta de estruturação, quatro modelos tradicionais de escrita foram apropriados pelo antifeminismo medieval. O mais simples deles, derivado provavelmente de Ovídio, foi o modelo de catálogo de exemplos ilustrativos, freqüentemente encabeçados por Pasiphaë. Esse modelo incluía também a forma de panegírico, em que as boas e virtuosas mulheres bíblicas serviam como contraste, de efeito retórico negativo, para denegrir as más. Walter Map (1140-c.1209), em sua *A carta de Valerius a Ruffinus, contra o casamento* (c.1180) foi um dos grandes divulgadores desse modelo de catálogo. Um segundo modelo derivava de Juvenal (princípio do século II), da sua conhecida *Sátira VI* que, desaconselhamento o casamento, cataloga uma rol de mulheres romanas satirizadas por sua indesejabilidade para o matrimônio. O terceiro modelo – talvez o mais influente devido não só à sua concisão, mas também à sua aura de antiguidade autoritativa – foi o suposto libelo de Theophrastus acerca da dissuasão ao casamento. Incorporado ao *Adversus Jovinianum* [Contra Jovinianus] (c.393), de São Jerônimo (c.342-420), tecia ardilosos comentários misóginos, como aquele que comentava sobre a impossibilidade de se assegurar da fidelidade da mulher que, se fosse bonita atrairia um enxame de amantes e, se fosse feia, iria à procura deles. Finalmente, um quarto modelo consistia no recurso expressivo de reclamação em primeira pessoa, utilizado pela linguagem feminina. Pode ser encontrado em partes de *La veuve* (século XIII) [A viúva], de Gautier Le Leu; em *As lamentações de Matheolus* (c.1371-72), de Le Fèvre (séculos XIII-XIV); e em *Il Corbaccio* (c. 1355) [O Corbaccio], de Giovanni Boccaccio (1313-1375).

A seleção de referências feitas neste trabalho a propósito da misoginia na Idade Média, é, na realidade, apenas a ponta de um imenso *iceberg*. Na lista de autores e textos apresentados, poder-se-ia ainda incluir nomes como Hildebert de Tours, Hugh de Fouilloy, Peter de Bois e muitos outros; como também comédias medievais, numerosos poemas curtos e produções em diferentes línguas vernáculas como, por exemplo, as de Juan Ruiz, Cecco d'Ascoli e Deschamps.

A prática antifeminista medieval, muitas vezes representada pelo simples costume ou gosto da denúncia pela própria denúncia, leva à suposição de que a *intelligentsia*

medieval considerou as fórmulas retóricas da misoginia como um jogo ou como uma arena apropriada para mostrar os seus dotes literários. Talvez nenhum escritor medieval tenha chegado tão perto dessa conclusão como Jehan Le Fèvre que, declarando ter impulsionado os seus argumentos acerca da mulher à sua conclusão lógica, ainda assim, não conseguiu se isentar de lugares-comuns e símiles cunhados, desde longa tradição, para representar a sua figura (1982, II. 2589-648). O que vem ainda demonstrar que poderia tratar-se de um jogo foram as atitudes de Marbod de Rennes (c.1035-1123) e de Le Fèvre (séculos XIII-XIV), os quais, parecendo exercitarem-se retoricamente dialéticos, emparelharam argumentos ofensivos e defensivos acerca da mulher.

O caso da misoginia praticada na Idade Média não passar de um jogo para o exercício de habilidades retóricas, apresenta, entretanto, o risco de se subestimar a questão. Embora não se possa negar que existiu, no tratamento da misoginia medieval, um elemento de paixão pelo debate *per se*, também existiu muito de provocação tendenciosa e política nesse debate, para que ele seja considerado como não-sério. Nesse caso, basta ser lembrado que, como saldo desse debate antifeminista, resultou, entre outras coisas, a incriminação da responsabilidade feminina na Queda e no Pecado Original e, daí, a continuação da exclusão da mulher do serviço e da vida pública.

O que se tem comentado até aqui neste trabalho, fazendo jus ao que o seu título propõe, pode dar a impressão de que o pensamento medieval, em se tratando da mulher, primou-se exclusivamente por uma monolítica postura misógina. Se não perfeitamente concomitante, ao lado de uma literatura radicalmente antifeminista, existiu uma sua contraparte, ocorrendo em defesa da mulher, constituindo como que respostas àquele tipo de literatura. Portanto, foi a partir de ultrajantes pronunciamentos dos antifeministas medievais que uma reação contrária se enraizou. Mas, esse incipiente feminismo medieval constitui assunto para outro trabalho, o qual poderia se intitular “Defesa da mulher e o afrouxamento da tradição misógina medieval”. Finalmente, dado o fato de a misoginia medieval parecer ter sido um fenômeno que, intimamente ligado a valores culturais, constitui, desafortunadamente, a própria mentalidade da Idade Média, o presente trabalho começará por preencher os objetivos do seu autor se ele ajudar a equipar os seus ouvintes para julgarem, por si mesmos, tal assunto.

Referências bibliográficas

ALLEN, Sr Prudence, RSM. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*. Montreal: Eden Press, 1985.

AMBROSE St. *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Tr. J. J. Savage, FOC, xlii. New York: Fathers of the Church, Inc., 1961.

ANCRENE RIWLE (THE). Tr. M. B. Salu. London: Burns & Oats, 1955.

ANDREAS CAPELLANUS. *Andreas Capellanus On Love*. Ed. and tr. P. G. Walsh. London: Duckworth, 1982.

ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Tr. A. L. Peck. London: Heinemann, and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

ASTON, M. Lollard Women Priests? In: ASTON, M. (ed). *Lollards and Reformers*. London: Hambledon Press, 1984, p. 49-70.

AUGUSTINE, St. *The Trinity*. Tr. Stephen McKenna, FOC, xlv. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1963.

BLOCH, R. Howard. "Medieval Misogyny". *Representations*, 1987, n. 20, p. 1-24.

BOCCACCIO, Giovanni. *The Corbaccio*. Tr. Anthony K. Cassell. Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1975.

BORRESEN, K. *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*. Tr. C. H. Talbot. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1981.

CAPES, W. W. *Registrum Johannis Trefnant*. Hereford, 1914, p. 345-7.

CASSELL, A. K. (tr.) *The Corbaccio by Giovanni Boccaccio*. Urbana: University of Illinois Press, 1975.

CHAUCER, Geoffrey. The Wife of Bath's Prologue. In: CHAUCER, Geoffrey. *The Canterbury Tales*. Tr. David Wright. Oxford: Oxford University Press, 1955, p. 219-39.

CHRISTINE DE PIZAN. *The Book of the City of Ladies*. Tr. Earl Jeffrey Richards. New York: Persea Books, 1982.

CONROY, C. *1-2 Samuel, 1-2 Kings*. Wilmington, Del.: Glazier, 1983.

DELHAYE, P. "Le Dossier anti-matrimonial de l' *Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du xiie. Siècle". *Medieval Studies*, 1951, n. 13, p. 65- 86.

GALEN. *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body*, ii. Tr. Margaret

Tallmadge May. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

GAUTIER LE LEU. The Widow. In: HELLMAN, Robert and O' GORMAN, Richard (eds). *Fabliaux: Ribald Tales from the Old French*. New York: Thomas Y. Crowell Co., 1965.

GOWER, John, A Lover's Confession. In: MACAULAY, G. C. (ed). *The English Works of John Gower*. 2 vols., EETS, ES 81. London, 1900, ii, p. 354-5.

THE HOLY BIBLE. Tr. from the Latin Vulgate, part first published at Douai in 1609, and part at Rheims in 1582. Belfast, 1852 edn.

INNOCENT III, POPE, Lotario dei Segni. *De miseria condicionis humane*. Ed. and tr. R. E. Lewis. Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1978.

ISIDORE OF SEVILLE, St. *Isidori Hispalensis Episcopi: Etymologiarum sive Originum libri xx*. 2 vols. Ed. W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1962.

JACQUART, D. and THOMASSET, C. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Tr. M. Adamson. Cambridge: Polity Press, 1988.

JEHAN LE FÈVRE. *Les Lamentariones de Matheolus et le Livvre de Leesce*. Ed. A.-C. Van Hammel, 2 vols. Paris: Bouillon, 1982, 1905.

JEROME St, Against Helvidius XXII. In: JEROME, St. *The Principal Works of St Jerome*. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd ser., vi. Tr. W. R. Fremantle. Oxford: James Parker & Co. and New York: Christian Literature Co., 1893.
_____, Against Jovinian. In: JEROME, St. *The Principal Works of St Jerome*. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd. ser., vi. Tr. W. R. Fremantle. Oxford: James Parker and New York: Christian Literature Co., 1893.

JOHN CHRYSOSTOM St, Homily IX. In: JOHN CHRYSOSTOM. *The Homilies of S. John Chrysostom on the Epistles of St Paul to Timothy, Titus and Philemon*. Library of Fathers of the Catholic Church. Oxford: John Henry Parker, 1843, p. 69-72.

JOHN OF SALISBURY. *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Ed. C. C. Webb. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1909.
_____. *The Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Tr. J. B. Pike. Minneapolis: University of Minnesota Press, and London: Oxford University Press, 1938.

JUVENAL, Satire VI. In: JUVENAL. *The Satires of Juvenal*. Tr. Rolfe Humphries. Bloomington: Indiana University Press, 1958.

MCLAUGHLIN, Eleanor. "Les Femmes et l'hérésie médiévale: un problème dans l'histoire de la spiritualité". *Consilium*, 1976, n. 3, p. 73-90.

MANN, Jill. *Geoffrey Chaucer*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991.

MAP, Walter. The Letter of Valerius to Ruffinus, against marriage. In: MAP, Walter. *De Nugis Curialium, Courtiers' Trifles*. Ed. and tr. M. R. James, ver. C.N.L. Brooke

and R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 287-313.

MARBOD DE RENNES. De meretrice. In: MARBOD DE RENNES. *Liber decem capitulorum*. Ed. Rosario Leotta. Rome: Herder, 1984.

OWST, G. R. *Literature and Pulpit in Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

OVID. *Ovid: The Erotic Poems*. Tr. Peter Green. Harmondsworth: Penguin, 1982.

PATTERSON, Lee. "For the Wyves love of Bathe": Feminine Rethoric and Poetic Resolution in the *Roman de la Rose* and the *Canterbury Tales*". *Speculum*, 1983, n. 58, p. 656-94.

PRATT, R. A. "Jankyn's Book of Wikked Wyves: Medieval Antimatrimonial Propaganda in the Universities". *Annuele Medievale*, 1962, n. 3, p. 5-27.

RICHARD DE BURY. *Philobiblon*. Ed. Michael MacLagan. Tr. E. C. Thomas. Oxford: Blackwell, 1960.

ROGERS, Katharine M. *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature*. Seattle: University of Washington Press, 1966.

ROUSSELLE, A. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Tr. F. Pheasant. Oxford: Blackwell, 1988.

TERTULIAN. *The Apparel of Women (De cultu feminarum)*. Tr. E. Quain. In: Tertulian: Disciplinary, Moral and Ascetical Works. Tr. R. Arbesman et alii. FOX, xl. New York, 1959.

Tentación y poder en un sistema religioso New Age

José Luis Montero Badillo¹

Introducción

La aparición del movimiento de la Nueva Era² como fenómeno sociocultural, por más que sus adeptos insistan en hundir sus raíces en un pasado muy lejano como por ejemplo el de considerar a Hermes Trimegisto partícipe de la New Age o decirse descendientes de los esenios o incluso hacerse pasar como herederos por consanguinidad de Jacques de Molay, el último maestro de los Caballeros Templarios, se ubica entre los años 40's y 50's del siglo XX. Para ese tiempo podemos encontrar los primeros documentos en los que se hace uso del término "New Age".

Como objeto de estudio para las ciencias sociales, se trata de un tema relativamente reciente. Las primeras investigaciones datan de la década de los 80's, también del siglo XX, por supuesto, y al parecer esas investigaciones abordan el objeto de estudio desde un panorama general. Es decir, en esas investigaciones no se menciona a un grupo específico de estudio, sino que se aborda el tema de la New Age y sus características como si se tratase de un fenómeno monolítico cuyas características fuesen iguales en todo contexto.

¹ Mtro. en Historia y Etnohistoria. Investigador de temas relacionados con sistemas religiosos de corte New Age. Actualmente labora en la Secretaría de Educación Pública como Apoyo Técnico Pedagógico en Educación Básica. E-mail: josemonterobad@hotmail.com

² Hago uso de los términos "Nueva Era" y "New Age" de manera indistinta, para referirme a este conjunto de prácticas y creencias. Del mismo modo, hago uso de los términos "novoerista" y "newager" aludiendo a sus seguidores o a algo relacionado con ellos.

En el presente documento, que forma parte de una investigación etnohistórica de mayor extensión, se pretende responder a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de relaciones de poder se establecen entre los miembros de un sistema religioso novoerista y de qué manera estas relaciones influyen en su forma de concebir y de vivir su sexualidad? Para tal propósito, se hace uso de herramientas propias de varias disciplinas como la antropología, la etnohistoria, la sociología y la psicología. Se pretende una brevísima revisión de uno de los textos del fundador de la Gran Fraternidad Universal (GFU), Serge Raynaud de la Ferrière, organización de la cual el sistema religioso objeto de estudio es una rama disidente; asimismo, se realizará una sencilla comparación entre la forma de vivir del fundador y la de los líderes actuales del sistema religioso en cuestión; además se abordarán algunos casos específicos en los que se evidencian las formas de poder y las maneras de vivir la sexualidad dentro de esta agrupación novoerista.

Antecedentes y conceptualización

El objeto de estudio lo conforma una institución educativa, la Universidad Albert Einstein (UAE), situada en Santa Ana Jilotzingo, un pequeño poblado del Estado de México. Esta universidad abrió sus puertas hacia 1997, ofreciendo de inicio dos maestrías: una en Educación para la Paz y otra en Salud Holística, también llamada maestría en Terapias Alternativas, además de cursos y diplomados. Posteriormente, para el 2002, se abrieron las licenciaturas en Pedagogía, Administración de Empresas y Desarrollo Humano. Actualmente se ofertan, además de las ya mencionadas, una ingeniería en Tecnologías de la Información, una maestría en Ciencias Físicas de Altas Energías y se suprimió la maestría en Salud Holística debido a que no les fue posible obtener el reconocimiento de validez oficial de la SEP, a diferencia del resto de los programas de estudio.

La Universidad Albert Einstein es una de las empresas que forman parte de una organización denominada The Global Foundation. Las demás empresas son una constructora de nombre Solarium, una cadena de restaurantes y tiendas naturistas llamadas Trigo Limpio, una cadena de Institutos de Desarrollo Humano en donde se practican disciplinas orientales como yoga, taichi, kung-fu, entre otras, y una institución llamada Consejo Cultural Mundial supuestamente dedicada al fomento y a la divulgación de la ciencia.

Por las características de este movimiento -mitos, creencias, ritos y símbolos-, podemos afirmar que se trata de una agrupación de corte New Age. A este respecto, me parece prudente hacer una aclaración: la Nueva Era como movimiento sin estructura general sino más bien organizado -sin estarlo realmente- de manera celular; sin líder único sino dispersos grupos autogestivos, dirigidos cada uno de ellos por su propio “avatar”, “mesías”, “maestre”, “gurú” o como se autodenomine; sin sede ni lugar sagrado único, sino más bien adoptando la zona arqueológica o natural a falta de la primera, más cercana al lugar en donde se instalen, a la cual le puedan (y suelen hacerlo) asignar un valor simbólico; sin normas que se puedan aplicar a todos los grupos novoeristas, sino que adaptando sus flexibles y versátiles credos al marco de creencias de la cultura en la que se sitúen; y todo lo anterior sólo conectado entre sí a través de redes que algunos llaman “circuito alternativo”³ o “workshops”⁴, que hacen referencia a un considerable número de personas que en algún momento de sus vidas tuvieron cierto tipo de contacto con la Nueva Era, a veces sin notarlo, y que después se vuelven consumidoras asiduas de todo aquello que tenga un tinte New Age. En pocas palabras, la Nueva Era implica muchas cosas: música, ropa, cine, religión, alimentos, ejercicio, moda, estilo de vida, salud, hábitos, etcétera.

³ María Julia Carozzi, Nueva Era y Terapias Alternativas, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2000.

⁴ Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture, Brill Editions, Netherlands, 1996.

La aclaración consiste en que las conclusiones, las dudas, las cuestiones y las deducciones planteadas y por plantear a partir del estudio de este grupo específico, no incluyen a todo el abanico de la Nueva Era. Ni siquiera a los grupos de corte espiritual porque me parece que, debido a las características ya mencionadas, cada uno de ellos tiene sus propias normas, sus objetivos y sus fines particulares. Estudiar un grupo New Age no significa conocerlos a todos porque los grupos novoeristas se parecen más al contexto en el que se insertan que entre sí mismos y porque usualmente no coinciden en cuanto a sus ritos, mitos y símbolos, sino que adoptan prácticas culturales de cada contexto.

Sin embargo, me parece que hay una creencia que sí les es común a todos estos grupos. Se trata precisamente de aquello que les da nombre: la Nueva Era.

Si bien la traducción literal del inglés New Age al castellano es “nueva edad”, haciendo alusión a la supuesta “Edad de Oro” que está por comenzar, según algunos, o que ya comenzó, según otros autores, es muy raro encontrarla con este nombre. Lo común es Nueva Era. El fundador del sistema de creencias en las cuales se basa el grupo objeto de estudio, que no fundador de la Nueva Era, persona de nombre Serge Raynaud de la Ferrière, describe de la siguiente manera, en su obra Los Grandes Mensajes, el mito astrológico de origen al que este grupo objeto de estudio se adscribe:

Astronómicamente, según la precesión de los equinoccios, el Sol, recorriendo un grado cada 72 años, entra a 0 grados del signo del Aquarius el 21 de Marzo de 1948. Estos cambios se producen cada vez que el Sol, en el Equinoccio de Primavera, cambia de signo zodiacal [...] se trata más bien de un movimiento aparente, producido en realidad por el movimiento del eje terrestre que traza una lenta elipse a través del cielo, en más o menos 26.000 años... [en] cada movimiento del signo Zodiacal se cumplen transformaciones de la forma religiosa tradicional, y la nueva religión es entonces simbolizada por el nuevo signo. [...] Tenemos la época del Taurus que marcó el período que duró desde 4.320 a 2.160 años antes de Jesucristo. [...] El sol salió de esa parte terrestre para entrar al equinoccio de primavera 2.160 años antes de J.C., en el signo siguiente: el de Aries. [...] En el momento en que el sol entraba el 21 de marzo del año 1 de la era Cristiana en el signo Zodiacal de los Peces, la Religión debía transformarse profundamente una vez más⁵.

⁵ Serge Raynaud de la Ferrière, Los Grandes Mensajes, Ediciones de la Gran Fraternidad Universal, Venezuela, 1993, p. 57.

Es necesario aclarar que al parecer lo que Raynaud plantea es su interpretación astrológica porque en 1929, la Unión Astronómica Internacional estableció los bordes de las fronteras entre las constelaciones de Piscis y de Acuario alrededor del siglo XXVII. Para otros creyentes de la Nueva Era y especialistas en astrología como Elsa Glover y Max Heindel, ambos Rosacruces, las fechas más probables para entrar en la Era de Acuario pueden situarse cerca del año 2638. El fundador de la Hermandad Blanca, P. Danov, proclamó en 1914 el inicio de la Era de Acuario, aunque calculó que sería hacia 2160 cuando, de manera definitiva, el Sol entraría en la constelación de Acuario. Pero Raynaud agrega que sabemos que una Era puede manifestarse mucho antes, como el verano puede adelantarse al 21 de Junio. Pasa lo mismo con el clima equinoccial, del cual el ciclo del Aquarius ofrece ya sus características en nuestra época⁶.

Este texto fue escrito en 1947, a lo que cabe agregar que en ese mismo año fundó la Gran Fraternidad Universal. Es decir, una interpretación de fechas bastante adecuada para sus fines. Esto significa que para algunos creyentes novoeristas la Era de Acuario ya comenzó y para otros está por comenzar. La diferencia de casi 700 años entre lo que dicen unos y otros no es más que una nimiedad. Y por supuesto, casualmente los cálculos que cada uno de ellos hace, se ajusta a sus conveniencias.

Volviendo al asunto de la aclaración con respecto a los mitos, las creencias, los ritos y los símbolos de los diferentes grupos novoeristas, la consecuencia obvia es que resultaría contradictorio definir qué es la New Age, salvo que se trata de un movimiento que implica demasiadas cosas y que tiene como creencia el arribo de una nueva era que traerá consigo cambios: la Era de Acuario.

⁶ Ibídem.

Las demás características que cada grupo pueda presentar serán, muy probablemente, singularidades. Quizá alguna de éstas se parezca o incluso sea la misma a la de otro grupo, pero no necesariamente se trata de una generalidad que pueda atribuírsele a todo el movimiento.

La estructura jerárquica del sistema religioso New Age

El sistema religioso novoerista objeto de estudio tiene una estructura jerárquica que está determinada, esencialmente, por lo que ellos llaman “grados iniciáticos”. Se trata de una organización jerárquica similar a la militar o a la católica romana en la que encontramos una base numerosa de personas que obedecen y conforme ascendemos en la estructura, nos encontramos cada vez con menos personas que mandan. Es decir, una estructura piramidal. Sin embargo, en el caso de sistema religioso New Age, aunque sí piramidal, se acerca a una estructura en forma de “T” invertida porque cuenta con mucha base, muy pocos grados superiores y un solo líder.

Existen 7 niveles, forma de organización que adoptan o heredan de la GFU, pero con algunas variantes. El nivel de los que recién se integran a las filas de este sistema se llama “novicio” y se refiere a las personas que no han profesado todavía. En el sistema religioso hacen un juego de palabras: les llaman “novicios” para referirse a la etapa de los no-vicios, es decir, el nivel en el que se encontrarán mientras superan los vicios que poseen. Vicios tales como tomar café y cualquier tipo de bebida alcohólica, consumir medicina alopática, fumar, comer carne, bañarse con agua caliente, tener apego al mundo material, no controlar las emociones y otras cosas más. En otras palabras, la etapa de novicio es la etapa de purificación.

Al segundo nivel le llaman “yami”. El tercero es el “pre-gegnial” y el cuarto de los niveles es el “medio gegnial”. Estos primeros cuatro niveles son los que ellos determinan como “pre-iniciáticos”, haciendo referencia a que aún no han sido iniciados en el conjunto de conocimientos que ellos consideran “secretos”, mismos que los hacen poseedores de un nivel de desarrollo humano superior.

Los siguientes tres niveles son los iniciáticos y son ocupados por una minoría del grupo. El quinto nivel lo llaman “gegnial”. El sexto es “pregetul” y el séptimo es el “getul de cámara”. Este último nivel sólo lo ocupa el líder del grupo, Rafael Estrada, que también se hace llamar “El cordero de Dios”. El sexto nivel lo ocupan no más de cinco personas que son quienes encabezan las diferentes ramas de la organización. Está el Dr. Esteban Meszaros Wild, de origen sudamericano, que recientemente fue nombrado presidente del Consejo Cultural Mundial. El Dr. Álvaro Guerra López, primer vice-rector de la Universidad Albert Einstein. El Arq. José Luis Vázquez que es quien está al frente de la empresa constructora, se encarga de algunos Institutos de Desarrollo Humano como el que se encuentra en la calle de Juristas, en Ciudad Satélite y el de la calle de Medellín, en la Colonia Roma, además de ser el encargado de una buena parte de las finanzas de la organización y es el especialista en astrología. También hay al menos una persona encargada de las sucursales en Sudamérica, pero probablemente sean dos porque esta organización ha crecido de manera impresionante en el cono sur, especialmente en Chile.

Las personas que ocupan los niveles iniciáticos, pero específicamente los de los niveles sexto y séptimo, son a quienes podríamos llamar los líderes del grupo. Todos ellos, incluyendo al arquitecto, tienen una formación académica supuestamente especializada en psicología y se hacen llamar doctores.

Una de las consecuencias obvias que de esto se deduce es que al existir entre los niveles espirituales una fase exclusiva para superar el grado de contaminación que una persona posee por el simple contacto con la sociedad y por no tener los conocimientos que supuestamente ellos sí tienen, implica que los integrantes del sistema religioso se supongan en un estado superior con respecto a las demás

personas que no pertenecen a la agrupación. Es decir, estamos haciendo referencia a un grupo de personas que se consideran a sí mismos elegidos, superiores, y por lo tanto entre sus prácticas está la endogamia.

Cuando una persona se integra a las filas de este sistema religioso, se encuentra en la etapa de novicio y tiene pareja sentimental fuera de la organización, se le insta a que invite a esa persona para que también se integre al sistema. Las invitaciones deben ser, como máximo, tres. Si esa persona se integra, cosa que suele no suceder, entonces todo irá bien. Si acaso llegara a pasar que a la tercera invitación esa persona no acepte, entonces se debe entender que no está lista para formar parte del grupo de los elegidos y se le comenta a la persona que lo invitó, al novicio, que sería mejor separarse de esa otra persona porque de lo contrario sería como un ancla que no le permitiría elevarse al nivel espiritual deseado. Lo usual es la separación. Dentro del grupo hallará muchas parejas. Si acaso alguien del sistema se relaciona con cualquier otra persona que no forme parte de la agrupación, de antemano se entiende que no es una relación que se esté tomando en serio. Una relación estable sólo podría tenerla con otro miembro del mismo sistema religioso.

Un integrante del sistema religioso puede relacionarse con alguien que no sea del grupo por voluntad propia, pero se entenderá que no se trata de algo serio. O también puede intentar relacionarse con alguien que no sea del grupo por encargo, como estrategia para captar adeptos o con la finalidad de esperar algún tipo de favor a cambio.

Como ejemplo del acercamiento para la captación de adeptos, tenemos es el caso de Lázaro. Se trata de un alumno de la universidad como cualquier otro, ni más ni menos. Hacia mediados del mes de julio del 2007, falleció su madre. Entonces sucedió que algunos profesores y personal de la administración de la universidad, todos ellos integrantes del sistema religioso, se le acercaron, cada uno por su lado, para darle el pésame. A Lázaro la situación le parecía poco común porque con algunas de esas personas nunca había tenido contacto. Si acaso los saludaba, pero no más. Y además sucedió que Azucena, integrante del

sistema religioso y supuesta contadora de la universidad, comenzó a acercarse a él de una manera sugerente. Primero le hizo una invitación a tomar un café, misma que Lázaro elegantemente rechazó. Luego le hizo una invitación a una convivencia que iba a haber con profesores y otras personas, que también rechazó Lázaro con el pretexto de que tenía otro compromiso. Y hubo una tercera invitación más por parte de Azucena, esta vez al cine, que también fue rechazada.

Anterior a esto, Lázaro recuerda que cuando iba a hacer sus pagos de colegiatura con la contadora, todas las veces ella le preguntó su nombre. Es decir, parecía que antes del fallecimiento de su madre, Lázaro pasaba inadvertido para esta persona. Y casualmente, de un día para otro, no sólo ella conocía su nombre, sino también otros profesores con los que no había trabajado y personas de la administración con quienes no había tenido más contacto que el que sucedía cuando iba a realizar algún trámite administrativo.

Y para ejemplificar la relación de un miembro del sistema con la finalidad de obtener un favor a cambio con alguien que no pertenece al mismo sistema, está el caso de Mayela. Se trata de una mujer entre 20 y 25 años de edad, proveniente del norte de México, que llegó a trabajar a la cafetería de la universidad y que después fue promovida a otros cargos como el de encargada de la organización del transporte escolar y otras labores administrativas. Sucede que cuando recién abrió sus puertas la universidad, los habitantes del pueblo de Santa Ana Jilotzingo mostraron cierto rechazo y con frecuencia les cortaban el agua y la luz. Entonces los de la universidad (y del sistema religioso a la vez) tuvieron que hacer negociaciones con los presidentes municipales en turno, tales como becar a los jóvenes oriundos del municipio o hacer donaciones materiales para el mejoramiento de la comunidad. En el período de 2003 a 2006, que fue muy favorable para la universidad porque incluso les prestaban el salón de eventos de la presidencia municipal, la negociación consistió en lo siguiente: cuando los administrativos de la universidad fueron a presentarse con el nuevo presidente municipal, también los acompañó Mayela. Su tarea consistió en acercarse sugerentemente al presidente municipal y fue tal su éxito que terminó viviendo con él. De esta manera se obtuvieron beneficios para la universidad y Mayela consiguió casa en una zona cercana al centro del pueblo.

Economizando palabras, la relación sentimental de los miembros del sistema religioso con personas que no son de la agrupación 1) es por juego o, 2) es por encargo: para la captación de algún adepto en potencia o para la obtención de algún tipo de beneficio

Las relaciones de poder

En este sistema religioso se articulan dos estructuras jerárquicas. La primera de ellas es la antes descrita que está determinada por los niveles espirituales que ellos mismos manejan. Y la otra es la que podríamos denominar “jerarquía laboral”, que se refiere al cargo que las personas ocupan en las instituciones de la organización. No es que estas estructuras se empalmen porque realmente la estructura espiritual determina el puesto laboral que una persona puede ocupar dentro de la organización. Es decir, alguien que se encuentra en el nivel de novicio o de yami definitivamente no puede ocupar la coordinación de un Instituto de Desarrollo Humano o la dirección de la universidad, ni siquiera si esta persona tuviera el perfil idóneo para tal cargo. Las direcciones de los Institutos de Desarrollo Humano, de las tiendas naturistas y de la misma universidad sólo la ocupan personas que en la jerarquía espiritual se les considera “iniciados”, es decir, del nivel 5° en adelante.

En la Universidad Albert Einstein, el puesto más alto en la estructura laboral es el de vice-rector. La primera persona que ocupó el cargo de 1997 a 2005, fue Álvaro Guerra, que en la jerarquía espiritual se encuentra en el nivel 6° denominado pregetul. La segunda persona que ocupó el cargo fue Mauricio López, de 2005 a 2006. Ambas personas se hacen llamar “doctores”. Con respecto al primero de ellos, no ha sido posible corroborar la información debido a que es de origen chileno y la distancia no facilita las pesquisas. En el caso del segundo, Mauricio López, él estudió la carrera de Médico Cirujano en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y posteriormente curso una maestría también en medicina, según lo comenta él mismo.

Sin embargo, el alumnado entiende lo de “doctor” Mauricio, que es como suelen llamarle y como él mismo firma en toda la documentación oficial de la universidad, como doctorado. De la misma manera sucede con varias personas más que son, a la vez, miembros del sistema religioso y empleados de la universidad. Tal es el caso del Jefe de Control Escolar que se hace llamar “ingeniero” y también firma así la documentación, pero que en conversación personal me comentó que comenzó la carrera de Ingeniería Química en la Universidad Autónoma de Chihuahua, pero que no la terminó y que hasta la fecha adeuda los dos últimos semestres de la misma. La situación es parecida con el doctor Paco, que cursó estudios de Médico Veterinario Zootecnista en Oaxaca. Y también sucede que el alumnado lo ubica como “doctor” en el sentido de doctorado. Y algo similar sucede con la persona que ocupó el cargo de Coordinadora de la Licenciatura en Administración de Empresas del 2006 al 2008, una mujer a la que le facilitaron el título de Licenciada siendo que un mes antes de ocupar el puesto había obtenido el certificado de nivel bachillerato.

También sucede con mucha frecuencia que la misma universidad, a través de los programas de estudio que ofrece, legitima los grados académicos de algunos miembros del sistema religioso. Por ejemplo, la persona que desde el año 2006 ocupa el puesto de Directora de la universidad, Gabriela Escales, es egresada de la Licenciatura en Desarrollo Humano. Supuestamente, aunque la universidad abrió sus puertas en el año de 1997 y el reconocimiento de validez oficial de la SEP lo obtuvieron entre el año 2002 y 2004, hubo un grupo que ellos llaman “piloto” que cursó estos estudios entre 1996 y 2000, en las instalaciones que la organización tiene en la ciudad de Monterrey. Cabe mencionar que las personas que supuestamente integraron ese “grupo piloto” eran, todas ellas, integrantes del sistema religioso.

En el caso de Gabriela Escales, la directora de la universidad desde el 2006, es interesante también el nombre del cargo. Los anteriores eran “vice-rectores” y ella sólo es “directora”. Supuestamente se debe a que Gabriela Escales no está de manera definitiva en el puesto, sino que es sólo un cargo provisional.

Según los preceptos de la Nueva Era, ésta es una era femenina, una era de paz, de luz y regida por Venus, a diferencia de la anterior que se trataba de una era masculina, bélica, oscura. Lo interesante en este caso es el valor que le dan a la mujer, es decir, ni siquiera le otorgan el cargo de vice-rectora, sino de directora y además provisional. A esto habría que agregar algunos detalles más como el hecho de que hasta hace apenas uno o dos años a las mujeres del sistema religioso no les era permitido usar falda, según una informante ex miembro del grupo.

También está la situación planteada Serge Raynaud de la Ferrière que se practica en la agrupación y además se refleja en la apariencia de muchos de los gurúes de la GFU. Se trata del cabello y el vello corporal. Según Raynaud, la energía de los seres humanos se refleja en la cantidad de vello que su cuerpo produce, es decir, si una persona es de abundante barba, entonces significará que tiene mucha energía. Energía en todos los sentidos: en lo físico, en lo sexual, en lo intelectual, en lo espiritual. En cambio, si se trata de una persona lampiña, significará que no es mucha la energía que fluye por su cuerpo. De ahí que los gurúes anden, generalmente, con el cabello y la barba larga porque rasurarse implicaría cortar esa energía que emanan. El problema es con las mujeres, que en general tienen las de perder. Y esto se ve reflejado en la estructura jerárquica del sistema religioso en donde no se ve a hombres sin barba en los niveles que ellos llaman iniciáticos; y en los dos niveles más altos donde solamente hay hombres, todos ellos usan cabello y barba larga, incluyendo al líder del grupo. La mujer de más alta jerarquía en el sistema religioso es, precisamente, la directora de la universidad. Ella ocupa el nivel 5° llamado gegnial. El resto de las mujeres y los lampiños se encuentran del 4° nivel para abajo, es decir, en los niveles pre-iniciáticos.

Con respecto a la denominación y al cargo de vice-rector, que es el puesto más alto dentro de la universidad, se debe a que dicen que el primer rector fue Glenn Seaborg y después de él no ha habido nadie que pueda "llenar el puesto" y por lo tanto sólo hay vice-rectores.

Seaborg fue Premio Nobel de Química en 1951 por sus descubrimientos en la química de los elementos transuránicos, pionero en la química nuclear y descubridor de nueve elementos de la Tabla Periódica, con una trayectoria impresionante en el ámbito de la investigación, la docencia y la política. Cuentan que para cuando se pensó en la construcción de la universidad, que en un principio tuvo el nombre de Instituto Internacional de Ciencias Albert Einstein, alguien fue a visitarlo y a invitarlo a que participara en el proyecto. Dicen que aceptó el cargo de rector.

El asunto es que Glenn Seaborg nació en 1912. Para 1997 que se abrió la institución, él contaba con 87 años de edad y en ese mismo año falleció. Supongamos que el líder del sistema religioso es un hombre con mucha visión, lo cual no es difícil de creer, y pensó en abrir una universidad 5 años antes de que esto sucediera, es decir, imaginemos que Rafael Estrada comenzó a pensar en una universidad hacia 1992. Entonces pensó también en que alguien ilustre, con reconocido y probado renombre como Glenn Seaborg, podría ocupar el puesto de rector, quien entre otros cargos fue profesor y luego de director del Departamento de Química Nuclear en la Universidad de Berkeley. Posteriormente fue Canciller de la misma universidad, además de director de la Comisión de Energía Atómica de Estados Unidos, consejero científico sobre energía nuclear de diez presidentes norteamericanos, desde Harry S. Truman hasta Bill Clinton y en cuyo honor la Unión Internacional de Química Pura y Aplicada decidió que el elemento químico de número atómico 106 llevaría el nombre de seaborgio. Del ámbito académico se jubiló en 1973, pero en lo político continuó hasta su muerte que aconteció mientras era asesor del presidente Bill Clinton.

Entonces, si creemos en Rafael Estrada y el discurso que se maneja en la universidad, Glenn Seaborg aceptó a la edad de 82 años aproximadamente, 5 años antes de que se abriera la universidad, ser rector de una institución educativa que todavía no existía, que se instalaría en un lejano poblado que no conocía y del que posiblemente nunca había oído hablar, ubicado en un país que, según los registros, nunca visitó ni siquiera para vacacionar, después de jubilarse como canciller de Berkeley y aún siendo asesor de Clinton.

Hipótesis sobre sexualidad y poder en la New Age y estudios de caso

En didáctica de la educación, un modelo que sirve para exponer un tema frente a grupo es el llamado “convergente-divergente”. Consiste en comenzar con un punto de convergencia que podría ser una pregunta, por ejemplo. Posteriormente viene el momento divergente en el que se buscan diferentes respuestas a esa pregunta desde varias perspectivas. Después se busca otro momento convergente en el que se aterrizan las probables respuestas para concluir o quizá para plantear nuevas preguntas y el proceso puede prolongarse tanto como se quiera.

El presente documento comenzó con una pregunta que podríamos ubicar como el primer momento convergente. Después se plantearon algunos aspectos descriptivos entre conceptos, antecedentes, formas de organización y relaciones de poder. Ahora, con la intención de buscar un segundo momento convergente, con base en los datos hasta aquí expuestos, considero que es posible plantear un primer acercamiento hipotético deductivo. Se trata de aproximarse a las concepciones subyacentes de sexualidad y poder que mueven a las personas de este sistema religioso. Es decir, por un lado la estructura jerárquica de esta organización hace que el poder fluya descendentemente y que en sus niveles circulen los individuos que están siempre en situaciones de ejercitar o de padecer ese poder. Y por otro lado está la manera en que ese poder se pone en ejercicio para satisfacer necesidades

de carácter sexual. Porque si bien el líder del grupo tiene el poder de solicitar favores sexuales a cambio de un momento de “iluminación” y de su semen “divino”, no es el único que hace uso de ese derecho que les da el grado jerárquico.

Tal es el caso de uno de los profesores de Desarrollo Humano, Héctor Manuel Vázquez, por supuesto también integrante del sistema religioso, que se ubica en el nivel 4 llamado medio-gegnial de la jerarquía, del que al menos tres informantes, todas ellas del sexo femenino y alumnas del profesor Héctor Manuel en algún momento dado, me han hecho saber en entrevistas formales que en al menos una ocasión, a veces más, llegaron a ser acosadas por él y condicionadas en sus calificaciones a cambio de favores sexuales. Una de ellas cuenta que en una ocasión el profesor le pidió de favor que la acompañara a su domicilio, lugar situado a poca distancia del plantel universitario, porque tenía que recoger unos libros. Según la informante, inocentemente aceptó. Y todo iba muy bien, hasta el momento en que, ya estando en el domicilio del profesor, éste se desnudó delante de ella con el pretexto de que tenía que mudar de ropa porque iba a hacer ejercicios en una de las clases que le faltaba impartir en la universidad. Sin embargo, la situación no pasó a mayores. La alumna considera que el profesor pensaba que ella se abalanzaría a él al verlo adánicamente ataviado, pero como no sucedió así, simplemente terminó de mudarse de ropa, recogió algunos libros y se regresaron al plantel. Al momento de narrarme los acontecimientos, la informante recuerda jocosamente una imagen: al profesor Héctor Manuel luciendo tanga amarilla.

Él ingresó al sistema religioso a la edad de 16 años. Es oriundo de Guadalajara, estudió la licenciatura en Desarrollo Humano en el supuesto grupo piloto. Después cursó la maestría en Educación para la Paz y al egresar ocupó el cargo de coordinador de ese mismo posgrado. Es joven, no más de 35 años y aunque está casado⁷ con una mujer empleada de la universidad, también

integrante del sistema religioso, eso no es impedimento para que Héctor Manuel se dedique permanentemente a seducir a las alumnas haciendo uso del papel de profesor y más aún de esa materia, la de Desarrollo Humano, a cuyos profesores los alumnos consideran algo cercano a guías o consejeros espirituales.

⁷ Al decir “casado” me refiero a un matrimonio simbólico que ellos mismo realizan al que llaman “Ceremonia de Luz”, un ritual presidido por la persona de más alto rango en ese momento.

Aunque el alumnado ignore el grado jerárquico que un profesor ocupe dentro del sistema religioso debido a que las actividades del mismo sistema no se hacen abiertamente, sí son capaces de notar quiénes ostentan mayor o menor poder a través de detalles tales como la cercanía con la dirección de la universidad, la capacidad de modificar horarios a su conveniencia, de hacer uso de las instalaciones y del equipo e incluso de la actitud que asumen al sentirse jerárquicamente superiores, además, claro, del cargo que ocupan como en el caso del profesor antes mencionado.

Pero hay también casos en los que las personas no ocupan cargo alguno, al menos no dentro de la universidad, como por ejemplo Rafael Estrada, el líder del sistema, y sin embargo es claramente evidente para el alumnado que el ciudadano está muy por encima de cualquiera de las personas que están trabajando en el plantel escolar. Se hace notorio cuando eventualmente realiza alguna visita en horas de clase y los profesores, los administrativos e incluso el vice-rector o la directora hacen las veces de alfombra para que el Cordero de Dios no se ensucie al pisar. El personal de la universidad toma una actitud servil cuando el líder realiza alguna visita. La actitud no es tan diferente cuando se presenta alguno de los que ocupan el nivel 6 llamado pregetul.

Otra informante que comenzó siendo alumna de la licenciatura en Desarrollo Humano y que después se involucró en el sistema religioso, oriunda de la región, de familia católica romana tradicional, cuenta que en su etapa de novicia, después de un año y medio aproximadamente, en una ocasión en la que el líder del grupo se encontraba de visita en el lugar de la universidad para presidir un ritual, una de las secretarías particulares del gurú se le acercó para hacerle la plática, comentarle que el Cordero de Dios estaba muy contento con su integración a la Orden del Aquarius, que él, en su calidad de avatar, era capaz de iluminar a las personas que estuvieran a su alrededor y finalmente le dio a entender de manera sumamente sutil que el maestro quería estar a solas con ella, motivo por el cual debía sentirse orgullosa ya que iba a compartir un momento de iluminación con el Cordero de Dios. Después de eso ella decidió salirse de la organización.

Cabe mencionar que a lo largo del año y medio que estuvo involucrada en el sistema, toleró situaciones cercanas a la explotación. Ella había cursado la carrera de Ingeniería en Sistemas y la carrera que estaba cursando en la Universidad Albert Einstein era la segunda a nivel licenciatura. Cuando se integró al sistema religioso, la invitaron para que diera cursos de computación tanto en el plantel universitario como en otros lugares, pero a la tercera vez que esto sucedió, comenzaron a ya no pagarle argumentándole que ella no necesitaba ese dinero, que se lo tomarían como donación para la organización. Incluso le retiraron los viáticos cuando se trataba de ir a dar esos cursos a otros estados con el pretexto de que ella tenía automóvil y que no era necesario que le dieran para pasajes. También, cuando recién ingresó al sistema, accedió a separarse de su pareja por sugerencia de uno de los líderes, no sin antes haberle hecho las tres invitaciones debidas. Ella trabajaba para la compañía de computadoras Dell y renunció para dedicarse de tiempo completo a la organización, pero lo que no toleró fue la insinuación de solicitud de parte del Cordero de Dios.

Otro caso sucedió con Verónica, también ex miembro del sistema religioso, que permaneció dentro por 4 años, aproximadamente. Ella logró llegar hasta el nivel 3 llamado pregegnial y por su formación académica de licenciada en Psicología, dio clases en la universidad. Pero cuenta que el motivo por el que se salió de la organización, lo que por cierto le costó mucho trabajo e incluso uno de sus hermanos tuvo que intervenir casi al grado de llevarla por la fuerza a tratamiento psicológico, fue que durante mucho tiempo fue usada sexualmente por uno de los líderes del grupo que en ese entonces era el vice-rector de la universidad. Cuenta que en varias ocasiones intentó renunciar al sistema, pero que el vice-rector la amenazaba diciéndole que haría pública la relación sexual que mantenían, además de otras intimidaciones que ella no podía tolerar que salieran de lo privado.

En una de las entrevistas que tuve con ella, le pregunté si consideraba que el abuso del que había sido víctima se lo atribuía a una situación de explotación debido a la relación laboral con el vice-rector o si cabía la posibilidad de que se tratase de una característica de las relaciones, es decir, si había la posibilidad de que esa misma situación se hubiese presentado aún no estando de por medio ni la relación laboral ni la estructura jerárquica del sistema religioso. Ella respondió que simplemente le cegó el discurso de la Nueva Era, que confió ciegamente en la organización y en sus líderes, y que eso fue lo que la llevó a aceptar la situación en la que paulatinamente se fue involucrando hasta la explotación física, intelectual y moral.

Esto nos lleva a pensar que la estructura jerárquica del sistema religioso legitima la disposición y el uso del cuerpo de los inferiores. Aunque se trate de una especie de derecho no escrito, es una condición que los que se integran a la organización aceptan o al menos deben aceptar tarde o temprano, si es que quieren continuar dentro de la agrupación. Es parte de la subordinación a la que deben someterse. Claro que a la vez que aceptan esta condición de sumisión, también dan cabida a la esperanza de que en algún momento

pueden llegar a estar por encima de alguien más que también deberá someterse, según el orden jerárquico.

En ambos casos, el de la solicitud del Cordero de Dios y el de Verónica, no tenemos ante nosotros sino una parte del problema. El poder es mucho más complejo que lo derivado de la estructura jerárquica del sistema religioso o de la interiorización de esta misma estructura en cada uno de los adeptos. Es esencialmente una característica que toma la forma de 1) ejercicio de fuerza, con base en la jerarquía, entre las personas que se relacionan dentro de la organización, 2) estrategia de captación, 3) estructura discursiva respaldada por un supuesto origen divino capaz de producir conocimiento y verdad que a los adeptos se les impone como dogma y al alumnado se le transmite como ciencia.

No se trata de particularizar en esta organización un conjunto de características propias de las relaciones humanas prácticamente de cualquier sociedad. Es decir, no es el caso espantarnos por lo que sucede dentro de este sistema religioso porque, claro, qué características socioculturales se evidencian con el surgimiento, desarrollo e institucionalización de una agrupación de este tipo. Por ejemplo, varios informantes me han hecho saber, algunos abiertamente y otros de manera sutil, que dentro del sistema hay una fuerte actividad sexual casi organizada. Es decir, hay rotación de parejas y esta rotación se realiza cada 3 meses, aproximadamente. En esta forma de organización parece que el caballero tiene la decisión final. Sucede que en algún momento dado, un integrante del sistema religioso del sexo masculino se acerca a otro más y de alguna manera, según la confianza que exista entre ellos, le sugiere que podrían intentar un intercambio de parejas. Pero previo a esto, ya hubo, por parte de la dama, ciertos momentos de insinuación, algo de coqueteo que garantice el éxito de la siguiente relación por al menos 3 meses. En términos coloquiales, digamos que la dama propone y el caballero dispone. No hay una fecha establecida para que se realicen estos intercambios ni se lleva a

cabo algún tipo de ritual. Cada cual lleva su propia cuenta y tampoco se trata de algo obligatorio. Simplemente es una práctica semi-organizada que muchos aceptan y que incluso parece agradarles.

Una informante me llegó a comentar que como consecuencia de la licenciosa actividad sexual que se vive dentro de la organización, se tienen altos índices de aborto. Aunque los empleados de la organización que a la vez son integrantes del sistema religioso no cuentan con seguro social, las cosas no pasan a mayores. Al parecer, los médicos que también son adeptos atienden estos casos.

Para Zigmunt Bauman se trataría de algo muy cercano a lo que él denomina “amor líquido”. Es decir, relaciones no sólidas, compromisos “hasta nuevo aviso”, redes en vez de pareja. Pero esta situación no es exclusiva del sistema religioso en cuestión. Al parecer, según los especialistas en el tema, se trata de una condición sociocultural propia de la contemporaneidad. Condición no aceptada abiertamente porque de alguna manera atenta contra los valores de instituciones tradicionales como la iglesia católica romana y otros sectores conservadores. Lo que sucede es que al parecer esta condición encuentra dentro del sistema religioso un nicho de aceptación e incluso de legitimación, basado en la organización del discurso del sistema newager, en la estructura jerárquica e incluso en la forma de vida de los líderes del grupo, comenzando por el fundador de la GFU.

Hacia 1991, Louise Raynaud, viuda de Serge Raynaud de la Ferrière, publicó una obra titulada Los falsos maestros. En ésta, expone su testimonio a partir de su vida al lado del fundador de la GFU. Se trata de una serie de datos que se hallan en absoluta disonancia con lo dicho en las biografías hechas por los discípulos de Raynaud y que se publican como parte del prólogo de sus mismos libros editados por la misma GFU. Uno de los primeros datos que proporciona es el del mismo nombre del fundador: Serge Raynaud de la

Ferrière, que según Louise Raynaud, la esposa, es falso. El nombre verdadero es Serge Justinien Raynaud y nada más. El “de la Ferrière” se lo agregó él mismo con la intención de continuar esta antigua tradición de tomar el nombre del lugar del que se es originario como símbolo de nobleza y de que ese lugar es de su propiedad. En la biografía hecha por sus discípulos, lo mencionan como hijo de condes y heredero de un enorme castillo en La Ferrière, un pequeño poblado suizo. Louise Raynaud dice que Serge nació en París, igual que lo mencionan los biógrafos de la GFU, pero que después se fue a vivir con su abuelo que vivía en el pueblo de La Ferrière, porque quedó huérfano de madre a los 4 años de edad y su padre se volvió a casar. Su abuelo era propietario de algunas casas y tierras en este poblado, propiedades que le fueron heredadas al padre de Serge Raynaud, quien para su muerte ya había vendido prácticamente todo, es decir, nada de herencia para Serge. Mucho menos un castillo que supuestamente abandonó como gesto de desprendimiento y desapego a las riquezas de las que era poseedor, según la GFU.

La esposa comenta, también, el tiempo en que fue abandonada por Serge Raynaud en Nueva York, sin dinero, sin casa, sin conocidos y sin saber el idioma, y a partir de ese momento el fundador de la GFU comenzó a tener lo que él llamó “secretarías particulares”. A veces eran mujeres que le cubrían todos sus gastos y le financiaban sus constantes viajes y otras veces sólo se trataba de discípulas a las que les solicitaba que lo asistieran en labores administrativas y a cambio de eso las mantenía cerca, muy cerca de él.

Ya estando Serge Raynaud supuestamente retirado de la GFU, cosa que realmente nunca sucedió porque siguió “guiándola” y solicitando las regalías de sus franquicias desde Europa, en una carta le expusieron una queja de abuso sexual por parte de algunos de sus discípulos que en ese momento encabezaban la organización. A esta carta Raynaud contestó con otra carta fechada el 7 de mayo de 1958 en la que, entre otras cosas, dice:

me parece que más bien se trata de una práctica sexual normal (por el deseo de los sentidos⁸) con el motivo del dominio iniciático. Por otra parte he recibido ciertas protestas de parte de ciertos “rebeldes” en relación con el abuso en curso. Verdaderamente jamás he intervenido puesto que por una parte el sistema existe efectivamente y por otra parte no puedo intervenir en cuestiones íntimas de las gentes.⁹

Es decir, podemos entender que si el abuso sexual dentro de la GFU para el fundador es algo íntimo en lo que ni él mismo puede intervenir, entonces en las ramas de la misma GFU es posible que se siga la misma política.

⁸ Cualquier cosa que eso signifique.

⁹ Louise Raynaud, Los falsos maestros. Mi vida con Serge Raynaud de la Ferrière. (Debo aclarar que a este documento sólo me ha sido posible acceder a través de internet debido a que no se encuentra en librerías. Al

parecer la única edición se agotó muy rápido y no hubo reimpresión. Algo similar sucedió con César Alcalde, miembro de la GFU que en su tesis doctoral quiso hacer una biografía de Serge Raynaud de la Ferrière, pero

parece que se encontró con información que lo hizo renunciar a la GFU. Después escribió un par de libros

sobre Raynaud, pero ambas ediciones se agotaron apenas salieron a la venta y tampoco hubo reimpresión. La dirección electrónica donde se puede hallar el documento de Louise Raynaud es: <http://louise.mejor.es/> Por motivos de orden y formato, el lector entenderá que este documento no aparezca en la bibliografía al final del artículo, lo cual no significa que tenga menos valor que cualquier otra fuente.)

Con respecto a la veracidad del documento escrito por Louise Raynaud, además de la crítica de fuentes a la que se somete, como cualquier otro, aunque la autora presenta una serie de datos que en tiempos coinciden con otras fuentes, una colección de fotografías que sustentan lo que dice y copias de los documentos que obtuvo de las instituciones que contactó, sólo nos queda dudar tanto de esta fuente como de la que los seguidores del mismo Raynaud, a través de la GFU, publican. Se trata de biografías un tanto mitificadas en las que hacen parecer a Raynaud como un niño prodigio, de noble cuna y descendiente directo de Jacques de Molay, como ya se mencionó antes, y que a los 11 años discutió con los sabios de Europa y les dio una buena lección. Es decir, no se trata de creer en una u otra fuente, sino de dudar de ambas, de contrastarlas y de someterlas a una rigurosa crítica de fuentes bajo criterios sólidos de veracidad.

Finalmente, de entre los muchos datos interesantes que se pueden obtener de esta obra escrita por la esposa de Serge Raynaud, uno que para los fines del presente documento podría resultar de interés es el correspondiente a los supuestos grados académicos. El individuo cuenta, supuestamente, con 6 doctorados en Medicina Natural, Ciencia Universal, Ciencias Sociales, Psicología, Teología y Filosofía Hermética, además de un doctorado Honoris Causa por la Academia de la Alta Cultura de México. Presidente de 3 organismos que él denomina mundiales, delegado ante la UNESCO, candidato al Premio Nóbel de la Paz, además de conferencista, artista, escritor y por supuesto Mahatma, Chandra, Bala, Boddhisattva, Sat Gurú, Buda Maitreya, 10ª encarnación de Vishnú y avatar de la Nueva Era¹⁰. Sin embargo, para Louise Raynaud el único título legítimo de su esposo fue el de perfumero y al parecer es el único que no hace público. Ella se dio a la tarea de contactar a todas las instituciones de las que supuestamente su esposo había egresado y en ninguno de los casos resulta real el título.

Pero qué tal si sus discípulos fueron capaces de aprehender esta estrategia de su maestro y por eso es que, comenzando por José Manuel Estrada Vásquez, el primero de sus seguidores y también el primero en realizar un cisma en la GFU, de ser un ebanista pasó a ser el Muy Venerable Maestro Hermano Mayor Doctor Manuel Estrada. El caso no es diferente con el resto de los discípulos de Serge Raynaud. Es decir, ¿cuántos de los títulos que ostentan los líderes de la GFU son legítimos? Y si el sistema religioso objeto de estudio es una rama disidente de la misma organización que, al parecer, hace uso de las mismas estrategias, ¿qué pasará con los títulos de los que trabajan en la Universidad Albert Einstein?

¹⁰ Un currículum de Serge Raynaud elaborado por sus seguidores puede verse en: <http://www.maestre.org/biografia.htm>

Conclusiones

Tenemos un sistema religioso de corte New Age. Tenemos una universidad a la que asisten mayoritariamente jóvenes oriundos de la región, misma que, según las estadísticas, entre el 90 y el 92 por ciento de sus habitantes son católicos romanos. La universidad no especifica ni aclara en ningún momento su inclinación religiosa. Mucho menos le hace saber al alumnado que está siendo iniciado en un sistema de creencias novoeristas que pueden entrar en conflicto con su contexto sociocultural. Con este cuerpo de conocimientos que la universidad transmite al alumnado, siempre con la apariencia de ciencia, se realiza el proceso de aculturación en el que no sólo se adoctrinan ideas, sino que aunado a esto va la puesta en práctica, el cambio de hábitos, la resignificación de algunos conceptos propios del pensamiento New Age y la sutil invitación a participar en esta nueva propuesta identitaria. ¿Qué sucede, entonces, con la forma de vivir la sexualidad y de concebir el poder?

Se trata de un amplio sector de la población para esta región a la que se le está cambiando la idea tradicional de relacionarse sexualmente y de entender las relaciones de poder de su contexto. Es decir, con el aspecto de educación formal, reconocida por la SEP, disfrazada de vanguardia científica, a los jóvenes se les está enseñando una forma visiblemente menos rígida, sin tabúes ni restricciones, aparentemente más práctica y libresca de vivir su sexualidad. Pero a la vez basándose en una estructura legitimada por algún tipo de orden divino mucho más severa y jerárquica de poder en la que la misma organización otorga derechos de manipulación, uso y abuso de quienes se encuentran por debajo de la jerarquía.

Así, tenemos para el alumnado una estructura investida del poder que le confiere el saber por tratarse de una institución educativa. Un discurso creado por un sistema de creencias religiosas novoeristas que les es transferido a los jóvenes alumnos, legitimado por la misma universidad que funge como fachada,

que tiende a modificar las formas de vida de los individuos.

Y para los miembros del sistema religioso tenemos una estructura investida del poder que le confiere el origen divino y que simplemente se acepta como parte del cuerpo dogmático de creencias de la organización al grado de admitir incluso el control de la natalidad. La organización cuenta con un aproximado de 500 feligreses en México y hasta el momento sólo he sabido de una pareja que ha entablado una relación formal y ha tenido dos hijos. Se trata de la directora de la universidad y uno de los arquitectos que lideran la empresa constructora. Cabe mencionar que en conversación personal con uno de los miembros del sistema, me comentaba que hasta el momento los niños han respondido bien a la dieta vegetariana que han llevado desde su nacimiento, es decir, pareciera que todos están al tanto de lo que sucede con esos niños, como si se tratase de un experimento de la organización.

Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt; Amor líquido; Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica; 2005; ISBN 84-375-0588-7.

CAROZZI, María Julia; Nueva Era y terapias alternativas; Buenos Aires; Ediciones de la Universidad Católica Argentina; 2000.

HANEGRAAFF, Wouter J.; New Age religion and western culture; Netherlands; Brill Editions; 1996; ISBN 9780791-438541

RAYNAUD de la Ferrière, Serge; Los grandes mensajes; Venezuela; Ediciones de la Gran Fraternidad Universal; 8ª edición, agosto de 1993; ISBN 980-6187-22-9.

Angel Christian Luna Alfaro y José Luís Montero Badillo

(Editores).

México, 2010.