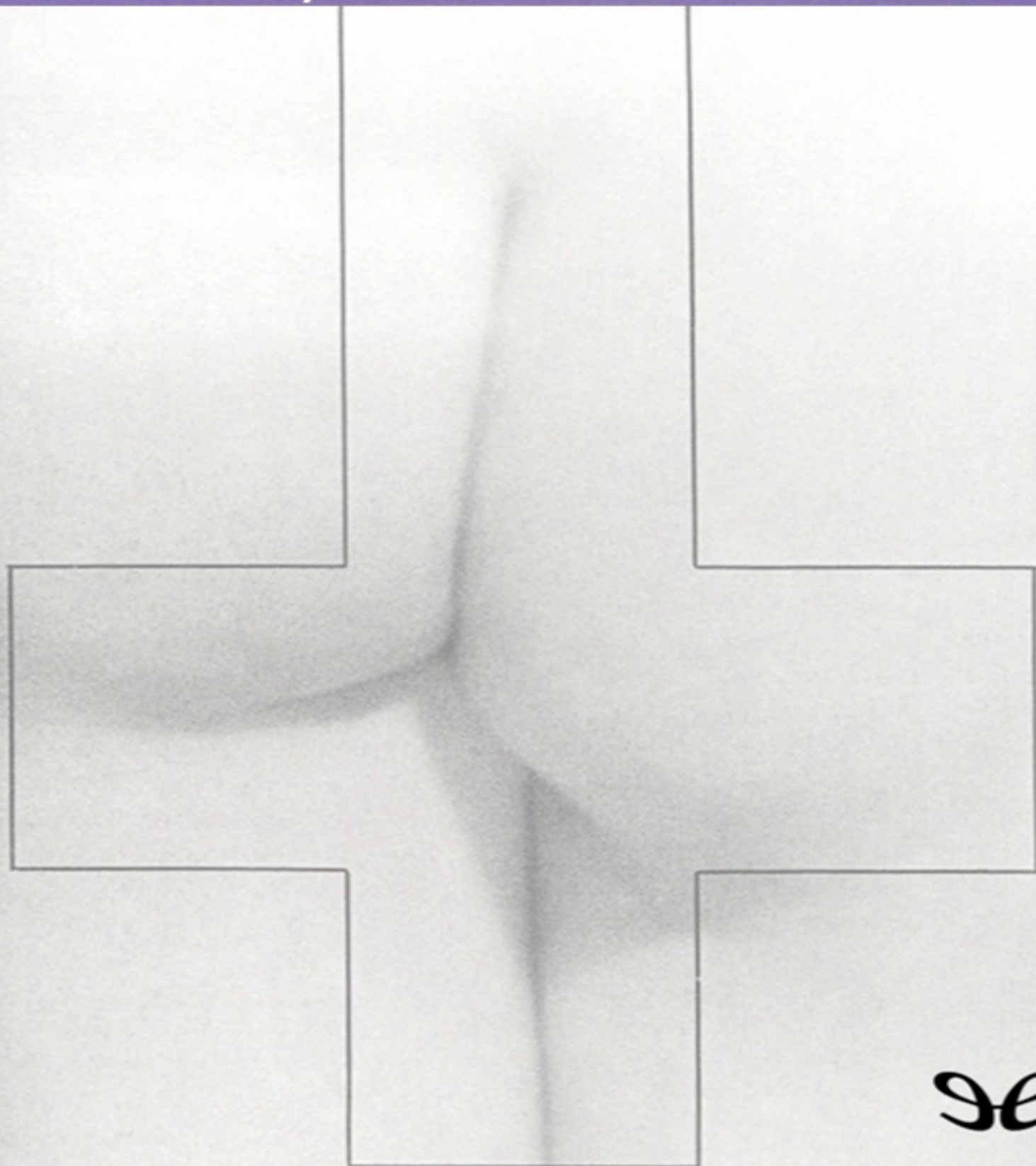


Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna

La regulación del deseo, la reforma de la práctica

Merry E. Wiesner-Hanks



se

Esta obra examina cómo las ideas e instituciones cristianas han influido en las normas y conductas sexuales desde los tiempos de Lutero y Colón hasta aquéllos de Thomas Jefferson. A partir de una visión global y de una organización geográfica en Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna se estudian en sucesivos capítulos la Europa católica, protestante y ortodoxa, Latinoamérica, África, Asia y Norteamérica, y se examinan temas tales como el matrimonio, el divorcio, la fornicación y la ilegitimidad, la sexualidad clerical, la magia y las pócimas amorosas, la homosexualidad y los delitos sexuales.

Esta obra puede situarse en un contexto que abarca muchos ámbitos históricos diferentes —la historia de la sexualidad y del cuerpo, la historia de las mujeres, la historia jurídica, religiosa, gay y lesbiana, y los estudios sobre el colonialismo—, e introduce al lector en los aspectos teóricos y metodológicos clave de cada una de estas áreas.



Merry E. Wiesner-Hanks

Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna

La regulación del deseo, la reforma de la práctica

ePub r1.0

RLuII 31.01.16

Título original: *Christianity and Sexuality in the Early Modern World*

Merry E. Wiesner-Hanks, 2000

Traducción: Mónica Rubio Fernández

Diseño de cubierta: RLull

Ilustración de la cubierta: *Monument à D. A.F. de Sade*, Man Ray, 1933

Editor digital: RLull

ePub base r1.2



*En memoria de Bod Scribner (1941-1998),
gran erudito, gran escritor; gran amigo*

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las deudas que contrae el autor de un libro; en este caso, al pretender abarcar tanto, mis deudas son tan enormes como de largo alcance. Algunas de ellas son financieras: me gustaría dar las gracias a la Fundación John Simon Guggenheim por su apoyo, que me permitió tener un año libre para investigar y escribir, y también disponer de los fondos para pasar parte de él bajo el sol hawaiano en lugar de en el barro de Wisconsin. Gran parte de mis investigaciones se llevaron a cabo durante el año en que dirigí la cátedra de la Asociación de Mujeres de la Universidad Marquette (AMUW) de Estudios Humanísticos, que me permitió un excelente acceso al material católico, y me gustaría dar las gracias a la AMUW por su apoyo.

La mayoría de mis deudas son intelectuales. Me gustaría dar las gracias en primer lugar y especialmente a tres personas: el fallecido Robert Scribner, que como editor de esta colección me pidió que escribiera algo sobre cristianismo y sexualidad, me enseñó (a mí y a muchos otros) a ver la religión como «un asunto de interpretaciones en continua discusión» y que no palideció cuando sugerí que el libro tuviera una perspectiva mundial; Barbara Andaya, que me invitó a ser la voz comparada en un taller sobre género en el Asia del Sur moderna, me inspiró para que fuera más allá de Europa en este estudio y me organizó una visita docente a la Universidad de Hawai; Samanta McLoughlin, mi ayudante estudiante en Marquette, que fue la que más soportó mi decisión de globalizar y rebuscó entre ingentes cantidades de material, incluyendo casi la totalidad de los setenta y tres volúmenes de *Jesuit Relations*, buscando referencias al sexo y al matrimonio.

La decisión de contemplar el mundo, en lugar de mi Europa más familiar, significaba que iba a tener que apoyarme en una gran red de amigos y colegas para que me aconsejaran. Ya había descubierto, cuando escribí *Women and Gender in Early Modern Europe*, lo amable que es la gente a la hora de compartir sus conocimientos, y para este libro me dirigí desvergonzadamente a un círculo de personas aún mayor. JoAnn McNamara, Susan Stuard, Judith Bennett, Susan KarantNunn, Scott Hendrix, Ulinka Rublack, Jeffrey Merrick, Susan Burgess, Eve Levin, Mary Elizabeth Perry, Anne Schutte, Larissa Taylor, Allyson Poska, Linda Hall, Barbara Andaya, Carolyn Brewer, Ellen Langill, Elizabeth Hitz, Bea Greene y Linda Kealey leyeron todos (y comentaron) los borradores de los capítulos, y mi querida amiga Gwynne Kennedy leyó el manuscrito entero.

Las conferencias académicas se describen a menudo como fiestas frívolas en las que oímos charlas que deberíamos leer, bebemos demasiado, dormimos poco y comemos demasiado bien. Lo último es sin duda cierto —sobre todo en esas conferencias que tenemos la suerte de celebrar en Italia— pero la pretendida inutilidad de las conferencias se exagera mucho. Tuve la oportunidad de ampliar y ahondar en mis ideas sobre muchos de los temas de este libro gracias a mis compañeros y ponentes en siete conferencias que tuvieron lugar mientras estaba investigando para escribir este libro: «Geschlechterperspektiven in der Frühen Neuzeit» en la Universidad de Frankfurt; «Imaginationen des Anderen» en la Herzog August Bibliothek en Wolfenbüttel (Alemania); «Space and Time in Women's Lives in Early Modern Europe» en el Istituto Storico Italo-Germanico en Trento (Italia); «Das Konzept der Ehre in der Frühen Neuzeit» en el Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg (Alemania); «Political Writings, Political Women: Early

Modern Britain in a European Context» en el Folger Institute en Washington, DC; «Engendering the History of Early Modern Southeast Asia», en la Universidad de Hawai; «Attending to Early Modern Women: Crossing Boundaries» en la Universidad de Maryland-College Park. Me gustaría dar las gracias a los organizadores de todas estas conferencias por invitarme y por proporcionar excelentes foros donde se pudo hablar de temas comparativos.

La historia de las mujeres nos ha enseñado que los ejes de la diferencia en la historia no puede reducirse sencillamente a la raza, la clase y el género, sino que son casi demasiado numerosos como para nombrarlos. Me enfrenté a un enigma semejante cuando pensé en todas aquellas personas con las que he discutido los temas de estas páginas a lo largo de los años y cuyas ideas, así como sus trabajos publicados, se encuentran reflejados aquí. Yo pensaba inicialmente darles las gracias como grupo para no dejar a nadie fuera, pero luego decidí que los nombres son importantes (otra idea extraída de la historia de las mujeres). Así pues, además de las personas que ya he nombrado, y pidiendo disculpas a quien pueda omitir, me gustaría dar las gracias a: Darlene Abreu-Ferraira, Margo Anderson, Edward Behrend, Jodi Bilinkoff, Renate Bridenthal, Judith Brown, Martha Carlin, Brenda Child, Elizabeth Cohen, Natalie Zemon Davis, Lisa Di Caprio, Gisela Engel, James Farr, Evelyn Brooks Higginbotham, Fred Hoxic, Grethe Jacobsen, Margaret Jolly, Amy Leonard, Mary Lindemann, Deirdre McChrystal, Jean O'Brien, Beth Plummer, Catherine Pomerleau, Helmut Puff, Elizabeth Rhodes, Diana Robín, Lyndal Roper, Hilda Smith, Ulrike Strasser, B. Ann Tlusty, Gerhild Scholz Williams, Heide Wunder y Max Yela. Finalmente, me gustaría dar las gracias a mimarido Neil y a mis hijos Kai y Tyr por su paciencia durante el largo proceso de creación de este libro, y por compartir sus beneficios y sus perjuicios.

Índice

INTRODUCCIÓN >>

1. EL CRISTIANISMO HASTA 1500 >>

2. EL PROTESTANTISMO EN EUROPA >>

3. CATOLICISMO Y ORTODOXIA EN EUROPA >>

4. LATINOAMÉRICA >>

5. ÁFRICA Y ASIA >>

6. NORTEAMÉRICA >>

CONCLUSIONES >>

BIBLIOGRAFÍA >>

INTRODUCCIÓN

Como historiadora de un período lejano, a menudo contemplo con escepticismo la relevancia de mis investigaciones en el mundo contemporáneo. Al emprender este estudio me llamó la atención lo diferentes que fueron las respuestas al proyecto. Las personas que conocí en reuniones de barrio, partidos de fútbol o en la peluquería se mostraban sumamente interesadas, incluso aunque les dijera que el libro acababa en 1750. Podía, naturalmente, atribuir esto a un interés «lascivo» hacia cualquier cosa que tenga que ver con el sexo, y lo veo como prueba de que el filósofo francés Michel Foucault y el locutor de radio americano Howard Stern, tienen razón: hoy en día la gente quiere hablar de sexo más que de ninguna otra cosa. Pero no sólo se interesaban por la parte sexual, sino también por su relación con el cristianismo, una conexión que les parecía tan evidente como de suma importancia.

Este libro explora cómo las ideas y las instituciones cristianas dieron forma a las actitudes y actividades sexuales desde, más o menos, 1550 hasta 1750, tanto en Europa como en zonas del mundo que fueron colonizadas por las potencias europeas. Aunque en muchos sentidos el tratamiento cristiano del sexo durante este período siguió en gran medida pautas y prácticas emprendidas hacía siglos, he escogido destacar este período, llamado generalmente «principios de la Edad Moderna» por diversas razones. El punto de partida es bastante tradicional y está escogido por su significado en la historia del cristianismo: el desmembramiento del cristianismo dentro de Europa, al mismo tiempo que la doctrina cristiana se extendía más allá de Europa por medio de la colonización. Ambos desarrollos tienen importantes implicaciones para la concepción cristiana de los patrones sexuales. El punto final reconoce la primaria unión cronológica de tres tendencias: el surgimiento de gobiernos seculares como más autoritarios reguladores de la sexualidad que la Iglesia en muchas partes del mundo, el comienzo de una nueva oleada de exploración y colonialismo, que trajo consigo diferentes temas y poderes coloniales a primer término, y el inicio de lo que los eruditos de la sexualidad suelen llamar «sexualidad moderna». Este cambio de pensamiento generó nuevas ideas acerca del cuerpo, cambios en los patrones de matrimonio, nuevos conceptos sobre la diferencia de género, una mayor importancia simbólica de la sexualidad y nuevos métodos de control de la vida sexual de las personas. Aunque los estudiosos no se ponen de acuerdo en cuanto al momento en que se inició la «sexualidad moderna» ni en torno a sus diferencias con respecto a la anterior, la noción de un punto de inflexión es de todos modos muy poderosa. Por lo tanto, he decidido acabar mi estudio en lo que la mayoría de los estudiosos consideran el principio de la sexualidad moderna.

Junto con la frase «principios de la Edad Moderna», las demás palabras del título pueden requerir también una aclaración. Uso el término «cristianismo» de manera muy amplia, pues el cristianismo tuvo un impacto en la regulación de la sexualidad no sólo a través de la jerarquía de la Iglesia y las ideas de los teólogos, sino también a través de las acciones e ideas de las personas laicas, tanto de los monarcas como de los individuos normales. Incluyo aquí a aquellos individuos o grupos que describían sus acciones como cristianas o mantenían una posición de autoridad ya fuera dentro de una denominación cristiana o de un Estado donde la religión oficial fuera la cristiana. No estoy usando «cristiano» en un sentido moral, y algunas de las actitudes y actividades de las que aquí

se habla pueden ser contempladas por mis contemporáneos —y de hecho eran vistas así por personas de principios de la Edad Moderna— como antitéticas a lo que piensan que es el auténtico mensaje del cristianismo.

«Sexualidad» es una palabra más problemática, porque nadie en los siglos de los que hablo la usaba. La «sexualidad», definida como «la constitución o vida del individuo en tanto que relacionado con el sexo» o «la posesión o ejercicio de funciones, deseos, etc., sexuales» se empleó por primera vez en inglés en 1800 y su uso determina el principio de la «sexualidad moderna». Debido a su reciente origen, algunos historiadores prefieren evitar la palabra «sexualidad» cuando hablan de períodos anteriores. Señalan que las personas en siglos anteriores no pensaban en que ellos mismos tuvieran una «sexualidad» ni clasificaban como sexuales cosas que a nosotros nos parece evidente que lo son. Señalan que el griego antiguo y el latín medieval ni siquiera tienen palabras que signifiquen «sexo» o «sexual». No obstante, el empleo de una categoría moderna como «sexualidad» para explorar el pasado no es una práctica inaceptable, porque las investigaciones acerca del pasado siempre pasan por las acepciones y preocupaciones del presente. Por tanto los editores de la principal publicación periódica de este campo han escogido el título de *Journal of the History of Sexuality* [*Revista de la historia de la sexualidad*] cuando empezaron a publicarla en 1990. Yo también uso la palabra e incluyo en este estudio asuntos que en el siglo XX se consideran relacionados con la sexualidad, aunque no se percibiesen así en siglos anteriores.

Debido al hecho de que explorar todos los aspectos de la relación entre cristianismo y sexualidad durante más o menos dos siglos y medio en todo el mundo sería algo imposible de hacer en un solo libro, he decidido centrarme en los modos en que la gente usaba las ideas e instituciones cristianas para regular y dar forma (o intentar regular y dar forma) a normas y conductas sexuales. Excepto en el Capítulo 1, que se remonta a estos temas desde el principio del cristianismo hasta más o menos 1500, los capítulos son principalmente geográficos: Europa protestante, Europa católica y ortodoxa, Latinoamérica, África y Asia, Norteamérica. Cada uno de estos capítulos revisa nociones populares y aprendidas de sexualidad, tanto cristiana como, en zonas de fuera de Europa, no cristianas. Hablan luego del desarrollo y funcionamiento de las instituciones cristianas, como códigos de leyes, tribunales, prisiones, y reglamentaciones matrimoniales, así como los cambios reales en temas como matrimonio, divorcio, ilegitimidad, relaciones sexuales autorizadas o desautorizadas, brujería, relaciones entre cristianos y no cristianos y entre diferentes denominaciones de cristianos, y crímenes morales. Aunque el libro se orienta hacia los cambios intelectuales e institucionales y sus consecuencias sociales más que hacia el cambio social por sí solo, debería quedar claro que no entiendo el cristianismo como una fuerza o regulación abstracta o como algo impuesto en el vacío. Los regulados, así como los reguladores; dieron forma a las estructuras intelectuales e institucionales del cristianismo. Cuando el cristianismo se dividió en numerosas denominaciones y se expandió más allá de Europa, la dialéctica entre la teología oficial y las respuestas de los practicantes se volvió mucho más compleja.

ANTECEDENTES GENERALES, TEÓRICOS E HISTORIOGRÁFICOS

Este estudio recurre a investigaciones y análisis en muchos campos de la historia, campos que a veces se solapan o interactúan sinérgicamente, aunque otras veces son mutuamente hostiles. Entre

ellos destaca la historia de la sexualidad que, hasta hace poco, se consideraba como un ámbito de investigación erudita cuestionable o como poco marginal. Vern Bullough, uno de los primeros investigadores de la sexualidad medieval, destacó que durante los años sesenta —la década de la «Revolución sexual»— sus investigaciones acerca de temas como la homosexualidad, la prostitución y el travestismo eran rechazadas en las publicaciones históricas por inadmisibles, mientras que libros que evitaban cualquier discusión sobre sexo, como *The Greek Way*^[1], de Edith Hamilton, eran éxitos de ventas. Esta actitud empezó a cambiar en los setenta por diversas razones. Los historiadores se interesaron más por las vidas de la gente corriente que por las elites políticas o intelectuales, y usaron metodologías de otras disciplinas como la antropología o la economía para crear lo que denominaron la Nueva Historia Social. Estos cambios se unieron al movimiento feminista y fomentaron un enorme interés por la historia de las mujeres, de la cual era una parte muy significativa la historia del cuerpo y la vida sexual de las mujeres. El movimiento gay de liberación animó tanto al debate público sobre asuntos sexuales en general como al estudio de la sexualidad en el pasado y en el presente. Igual que en el caso de la historia de las mujeres, desafió la suposición de que las actitudes y prácticas sexuales o roles sexuales eran «naturales» e inamovibles.

La desnaturalización de la sexualidad y el género sexual condujo a algunos eruditos a afirmar que el propio cuerpo tiene una historia, es decir, que la comprensión cultural de los procesos corporales, incluyendo la sexualidad, que dan forma al modo en que la gente experimenta sus propios cuerpos, ha cambiado a lo largo del tiempo. Esta posición es etiquetada a menudo como «construccionismo social» y sus propulsores más radicales argumentan que todo está determinado por la cultura. Afirman que, como la experiencia de «homosexuales» y «heterosexuales», o incluso de «hombres» y «mujeres» difiere tanto de una cultura a otra o entre clases dentro de una misma cultura, éstas son simples categorías que no tienen base física. Lo que normalmente llamamos «biología», desde esta perspectiva, es también una construcción social e históricamente variable —la propia palabra «biología» no aparece hasta 1802, más o menos a la vez que sexualidad— y los que argumentan una base biológica o fisiológica para la orientación sexual o diferenciación de género son «esencialistas». Muchos historiadores de la sexualidad señalan que la mayoría de las pruebas anatómicas y genéticas usadas actualmente por los investigadores médicos para explorar el género y las diferencias sexuales no son aplicables a poblaciones desaparecidas hace mucho tiempo; las excepciones son aquellas pocas pruebas que pueden hacerse en restos de esqueletos. Señalan que lo único que los historiadores pueden explorar acerca de la sexualidad pasada es su construcción social, su significado, porque eso es lo que contienen los registros históricos.

El interés por el significado de la sexualidad también refleja una tendencia más general de los estudios históricos durante la última década, conocida como «la orientación lingüística» o la Nueva Historia Cultural. Bajo la influencia de la teoría literaria y lingüística —a menudo denominada vagamente «deconstrucción» o «posestructuralismo»— algunos historiadores centran su atención en las palabras del pasado más que en los hechos, individuos o grupos. Los partidarios más radicales de este punto de vista dicen que lo único que podemos conocer de la historia son las palabras; es decir, como las fuentes históricas siempre presentan una imagen parcial y sesgada, nunca podemos saber realmente lo que ocurrió en realidad. Los documentos históricos están «construidos», escritos por

individuos determinados con intereses particulares y sesgos que consciente o inconscientemente conforman su contenido. No son por tanto diferentes de los textos literarios, y los historiadores deberían analizarlos sencillamente como textos, elucidando sus posibles significados. Los historiadores no deberían preocuparse por buscar la «realidad» en este punto de vista, tanto porque hacerlo demuestra un ingenuo «positivismo» como porque el propio lenguaje determina nuestra comprensión de la realidad. La mayoría de los historiadores no adoptan un enfoque tan extremo, sino que, como mínimo, consideran sus fuentes como reflexiones parciales de la realidad de algunas personas. Tienden a usar un abanico más amplio de fuentes que en décadas anteriores —las fuentes literarias y artísticas son en gran medida parte de la Nueva Historia Cultural— y esto ha aumentado notablemente la serie de fuentes disponibles para el estudio de la sexualidad. En muchas épocas los asuntos relacionados con el sexo aparecían con mucha mayor probabilidad en pinturas, poesía y teatro que en fuentes históricas tradicionales, como las crónicas.

Este gran énfasis en el lenguaje, o en lo que a menudo se denomina como «discurso» dado que incorpora materiales visuales tales como cuadros y películas además de textos escritos, puede encontrarse en muchos ámbitos de la investigación histórica actualmente, pero especialmente en el estudio de la sexualidad. Esto se debe en gran parte al teórico más importante de este campo, el filósofo francés Michel Foucault, que en 1976 empezó a publicar una *Historia de la sexualidad* en varios volúmenes, que pretendía cubrir el tema en Occidente desde la Antigüedad hasta el presente. Aunque sólo se publicaron tres volúmenes antes de su muerte en 1984, el primero de ellos, junto con otros trabajos de Foucault sobre prisiones, locura y medicina, influyeron en gran manera en historiadores posteriores.

Foucault argumentaba que la historia de la sexualidad en Occidente no se caracterizaba por la represión creciente de un impulso biológico libre, sino por la «transformación del sexo en discurso». Este proceso empezó con la práctica cristiana de confesar los pecados a un sacerdote, rito en el que, primero los actos; y luego los pensamientos y deseos, se describen por medio del lenguaje. Esta práctica se extendió después de la Reforma ya que los católicos requerían confesiones más extensas y con mayor frecuencia y los protestantes constituyeron el examen personal de la conciencia por la confesión oral con un sacerdote. Foucault decía que a finales del siglo XVIII la sexualidad empezó a ser motivo de preocupación para las autoridades que estaban fuera de las instituciones religiosas; las autoridades políticas trataron de fomentar el crecimiento constante de la población; las autoridades educativas se preocupaban por la masturbación y la sexualidad de los niños; y las autoridades identificaron y calificaron de patológicas las «desviaciones» sexuales y convirtieron la fertilidad en el aspecto más significativo de la vida de las mujeres. Foucault fue trazando esta expansión de los discursos sobre el sexo hasta el presente, cuando «hablamos más de sexo que de ninguna otra cosa»^[2], y creó la «sexualidad» moderna tal como ahora entendemos el término. Antes de que la gente aprendiera a hablar de sexo tan abiertamente, el sexo existía, según Foucault, pero no la sexualidad. La sexualidad moderna está estrechamente relacionada con el poder; no solamente con el poder de las autoridades para definirla y regularla, sino también con el poder inherente a cualquier relación sexual. Este poder —de hecho, cualquier poder, en opinión de Foucault— está íntimamente relacionado con el saber y «la voluntad de saber», subtítulo original del primer volumen de su

Los historiadores de la sexualidad posteriores a Foucault han elaborado a menudo opiniones definiendo lo que es específico de la sexualidad occidental moderna (muchos estudiosos ven ahora que la gran ruptura con el pasado tuvo lugar en el siglo XIX y no en el XVIII, con el desarrollo de la noción de una «identidad sexual»); exploran los mecanismos que definen y regulan la sexualidad; e investigan los modos en que individuos y grupos describen y entienden sus vidas sexuales. Otros estudiosos han señalado lagunas o puntos débiles en las teorías de Foucault, y hablan de temas que él ignoró ampliamente, como la sexualidad femenina, la relación entre raza y las nociones europeas de sexualidad, y los modos en que las estructuras de poder económico dieron forma a las prácticas e ideas sexuales. Los historiadores de la religión han superado con creces su breve debate sobre los credos para explorar los aspectos sexuales de las vidas de los santos, las persecuciones de las herejías y los cambios doctrinales.

Junto con Foucault, los estudios de mujeres y la teoría feminista han hecho importantes contribuciones a los nuevos estudios sobre sexualidad. Muchas ideas fundamentales en los estudios de mujeres, como el argumento de que la cultura da forma a la sexualidad y de que las relaciones sexuales son relaciones de poder (contenido en el eslogan «lo personal es político»), no sólo son paralelas a las ideas de Foucault, sino que, de hecho, se aprovechan de su trabajo sobre la sexualidad. Otros no lo hacen, sobre todo el énfasis en los estudios de mujeres sobre las experiencias tan diferentes de los hombres y de las mujeres en la historia, y en los modos en que las sociedades crean distinciones de sexo entre hombres y mujeres. Los análisis feministas señalan que los estudios de Foucault sobre la sexualidad son, de hecho, estudios sobre la sexualidad *masculina*, a pesar del hecho de que la sexualidad *femenina* ha sido generalmente objeto de mayor preocupación para las autoridades a lo largo de la historia. Han vuelto, pues, su atención tanto hacia la construcción de la sexualidad femenina por parte de las autoridades intelectuales, religiosas y políticas (que eran generalmente hombres), como hacia la comprensión de las mujeres de sus propios cuerpos y vidas sexuales.

El estudio de la sexualidad dentro de la erudición feminista ha sido motivo de grandes controversias. Una de ellas se refiere al grado en que el cuerpo, el deseo sexual y la experiencia de la maternidad pueden ser fuentes de poder para la mujer. ¿Deberían las mujeres celebrar su cuerpo, el lazo entre madre e hija, y sus sentimientos sexuales, o quizá esas acciones pasan por alto las diferencias entre las mujeres y refuerzan la infame noción de que «la biología es el destino»? Un segundo debate se refiere a la pornografía y a prácticas sexuales como el sadomasoquismo. ¿Son éstas necesariamente dañinas para las mujeres, o puede haber pornografía o sadomasoquismo «feminista»? ¿Limita la pornografía los derechos civiles de la mujer, o es la censura de la pornografía, como cualquier censura, en último término, más peligrosa que el material que prohíbe? Una tercera controversia, la que se centra, más a menudo, en ejemplos históricos y religiosos de la historia y la religión que otras, se refiere a la valoración de la actividad sexual: ¿puede una vida de castidad y celibato ser una opción liberadora, o es siempre un ejemplo de represión? ¿Ha conducido nuestro énfasis contemporáneo en encontrar y expresar nuestra «identidad sexual» a los estudiosos a malinterpretar las vidas de las mujeres en el pasado? La cuarta controversia atraviesa el debate entre

deconstrucción y lenguaje: ¿contribuye el énfasis en el discurso en el estudio de la sexualidad al abandono de lo que la mayoría de los historiadores consideran hechos auténticos relacionados con el sexo, como la violación o el maltrato a las esposas, que son injuriosos para las mujeres? Y finalmente: ¿cómo están relacionados sexualidad y género sexual? ¿Cómo se relacionan unas definiciones culturales de lo que significa ser hombre o mujer con asuntos tales como la identidad sexual, el deseo erótico y las actividades sexuales?

La relación entre género y sexualidad es también un tema clave en los estudios de gays y lesbianas, una disciplina académica que tuvo su origen en los años 1970. En aquel momento, los historiadores de la mujer señalaron que la mayor parte de los estudios anteriores sobre la historia de la sexualidad se refería a los hombres (a menudo sin declararlo explícitamente), mientras que los historiadores de la homosexualidad observaron que la mayor parte de la investigación relativa a mujeres trataba de mujeres heterosexuales (incluso más a menudo en este caso, sin declararlo explícitamente). Desde entonces, la historia lesbiana se ha desarrollado como un campo que procede tanto de los estudios gays como de los de mujeres.

A principios de los noventa, los teóricos culturales combinaron elementos de estudios gays y lésbicos junto con la deconstrucción para crear la teoría «*queer*». Muchos de los temas que se encuentran en el estudio de la sexualidad o en el feminismo también tienen lugar en la teoría «*queer*»: ¿hasta qué punto está socialmente construida la identidad sexual? ¿Hasta qué punto la identidad sexual o de género (o incluso el sexo) pueden ser intencionalmente desdibujados o escondidos, convirtiéndolos sencillamente en una «actuación», más que en parte de la naturaleza esencial de uno? ¿Hasta qué punto deben la sexualidad o el género sexual ser desdibujados? ¿Es una «identidad» —o, en términos de estudios literarios y culturales, una «subjetividad»— una herramienta de liberación u opresión? En otras palabras, ¿se puede trabajar para acabar con la discriminación de homosexuales, mujeres, afroamericanos o de cualquier otro grupo, si se niega que el grupo tiene una identidad esencial, algo que hace a sus miembros claramente homosexuales, o mujeres, o afroamericanos? ¿Por qué se construyen tan a menudo las identidades a través de pares opuestos, como hombres-mujeres, homosexuales-heterosexuales, o blancos-negros?

Del mismo modo, a medida que el desarrollo de la historia de la mujer ha conducido a los estudiosos a empezar a explorar las experiencias de los hombres en la historia en tal que *hombres* (y no sencillamente como «la historia del hombre» sin darse cuenta de que sus sujetos eran hombres), los estudios gays y lésbicos han llevado a algunos estudiosos a explorar la interpretación histórica de la heterosexualidad. Admitir la estrecha naturaleza de la heterosexualidad ha sido tan difícil para muchos historiadores como el reconocer que gran parte de la historia es, de todos modos, “historia de los hombres”. Eve Sedgwick nota con ironía que «resulta difícil hacer la heterosexualidad históricamente visible porque, bajo pseudónimos institucionales de Patrimonio, Matrimonio, Dinastía, Domesticidad, y Población, se le ha permitido a la heterosexualidad falsear por completo la Historia en sí misma».^[3]

Cuestiones sobre identidad, subjetividad, y la interpretación cultural de la diferencia han sido también las áreas principales de investigación en los estudios coloniales y su vertiente teórica, la teoría post-colonial. El estudio histórico de las colonias europeas no es nuevo, pero hasta hace bien

poco tendió a ser considerado ajeno a los estudios referentes a Europa, como una especie de “historia de ultramar” con sus propios patrones y tendencias, y afectado, aunque no influenciado, por el desarrollo en Europa. Poco a poco ha ido quedando claro que la Historia de Europa y sus colonias —colonias y “metrópolis” son los términos más comunes— deben estudiarse conjuntamente. Y del mismo modo, que el poder imperial está explícita e implícitamente relacionado con la sexualidad; alguno estudios recientes demuestran cómo los poderes imperiales moldearon la interpretación cultural de masculinidad y feminidad y cómo fueron generadas y sexualizadas las imágenes de las gentes de las colonias. Este trabajo, a menudo interdisciplinario por naturaleza, combina evidencias artísticas y literarias junto con documentos históricos tradicionales; el énfasis del discurso y su representación con frecuencia se alinea con la Nueva Historia Cultural.

La noción de hegemonía, desarrollada inicialmente por el teórico político italiano Antonio Gramsci, ha sido un tema importante en gran parte de las teorías post-coloniales. Hegemonía difiere de dominación porque participan grupos dominantes que empujan a doblegarse a otros ante los deseos y el sistema de los dominadores, tanto en aspectos culturales como militares y políticos. Generalmente se llevó a cabo otorgando poderes especiales y privilegios a algunos individuos y grupos de entre la población subordinada, o convenciéndolos a través de la educación u otras formas de socialización de que el nuevo sistema era más beneficioso o preferible. La noción de hegemonía explica por qué pequeños grupos de gente fueron capaces de mantener el control sobre poblaciones mucho más numerosas sin desembocar en rebeliones y protestas constantes, aunque algunos expertos han defendido que el énfasis en la hegemonía resta importancia a la habilidad de subyugar a las gentes y a reconocer la poderosa realidad en la cual estaban enredados pudiendo incluso cambiar su propia historia.

Un grupo de historiadores asociados con la serie *Estudios Subalternos*, han influido particularmente a través de investigaciones históricas enfocadas en grupos subordinados por motivos de raza, clase social, cultura, género, o idioma. *Estudios Subalternos* (adjetivo tomado de los escritos de Gramsci) apareció entre los historiadores del Sureste Asiático, en investigaciones tópicas como la rebelión de los cipayos y el desarrollo del nacionalismo indio; también va siendo una influencia entre historiadores de otras partes de las antiguas colonias, como Latinoamérica y África. Los historiadores europeos y norteamericanos van también incorporando nuevas observaciones a partir de *Estudios Subalternos* a sus propias investigaciones, en particular en los estudios acerca de grupos “subalternos” tales como minorías raciales y étnicas. Asimismo, prestan especial atención al lenguaje de jerarquía y dominación, haciendo hincapié en que estos grupos subordinados desarrollan a menudo un significado propio y más liberador ante tal lenguaje en un proceso que el lingüista ruso M. M. Bakhtin denomina “discurso bidireccional”.^[4] Así, en la interpretación cultural de la diferencia y la identidad, el significado e implicaciones de las palabras dependen de quien las use.

LA TEORÍA Y LA EDAD MODERNA

Muchas de las cuestiones propuestas en los nuevos estudios sobre sexualidad y colonialismo parecen ser bastante contemporáneas, y por lo tanto anacrónicas respecto al Cristianismo moderno, aunque de hecho son importantes para comprender cómo el Cristianismo regularizó la vida sexual de los

Europeos y los sujetos colonizados, y el modo en que los individuos, hombres y mujeres, cristianos y no cristianos, respondieron y dieron forma a esos intentos de regularización. Aunque usaron diferente terminología, los teólogos, los legisladores, los gobernantes, los tribunales y los individuos trataron todos ellos temas de identidad y diferencia en materia sexual: ¿debe un judío casarse con un cristiano, un protestante con un católico, un nativo americano con un español? ¿Cuál era la identidad étnica, religiosa o racial de los hijos de semejantes uniones? (La respuesta determinaba su acceso a la educación, la propiedad, la posición en el gobierno y los compañeros maritales.) ¿Debería casarse todo el mundo? ¿Deberían los hermafroditas (los que nacen con genitales ambiguos) casarse? ¿Y los que han hecho votos a Dios de no casarse nunca? ¿Son santos o están equivocados? ¿Qué prácticas sexuales le convertían a uno en pecador (una «identidad» muy común en el cristianismo) —la prostitución, la masturbación, la homosexualidad, la bigamia, el sexo prematrimonial, desear a la mujer del prójimo— y cuáles eran los pecados más graves?

Además de las preguntas que surgen de las teorías generales acerca de la sexualidad, este estudio también se ocupa de temas teóricos que pertenecen directamente al período de la Edad Moderna. Uno de ellos es la noción de disciplina social, un concepto que fue desarrollado inicialmente por el historiador alemán Gerhard Oestreich. Él y otros señalan que casi todas las autoridades religiosas de la Edad Moderna, ya fueran católicos, luteranos, anglicanos (la Iglesia protestante de Inglaterra) o calvinistas, estaban comprometidos en un proceso con vistas a disciplinar a la sociedad, por medio del cual pretendían trabajar con las autoridades políticas seculares en un intento por conseguir que la gente viviera una vida adecuada y piadosa. Este proceso empezó antes de la Reforma, especialmente en las ciudades cuando, como veremos de manera más detallada en el Capítulo 1, los líderes políticos regulaban la prostitución, convertían la sodomía en un crimen gravísimo, y aumentaban las sanciones por ilegitimidad. Tras la Reforma, los líderes políticos y religiosos de toda índole ampliaron y agudizaron sus esfuerzos por lograr la disciplina social, combinándolos generalmente con un interés creciente por enseñar a la gente los principios básicos de su versión particular del cristianismo, un proceso conocido como confesionalización. Las autoridades empezaron a llevar registros de bodas, nacimientos, bautizos y muertes, y esos archivos les permitían controlar el comportamiento y estatus de los individuos. Restringieron el juego y la bebida, aumentaron los castigos por adulterio y fornicación, prohibieron ciertos libros y animaron a la lectura de otros, prohibieron celebraciones populares (como el carnaval o las ferias parroquiales) y predicaron y publicaron panfletos contra el comportamiento inmoral. En Inglaterra y Nueva Inglaterra estas medidas están asociadas sobre todo con los puritanos, individuos inspirados en los calvinistas que pensaban que las reformas instituidas por la Iglesia anglicana no habían llegado lo suficientemente lejos y que querían «purificar» la Iglesia inglesa de cualquier práctica católica residual y de la inmoralidad.

Este proceso de disciplinamiento social se ha relacionado con, o se ha considerado, un cambio social más general que a menudo se llama la «reforma de la cultura popular» o la «reforma de las costumbres». El historiador inglés Peter Burke ha descrito el proceso de disciplina social como un «triumfo de la cuaresma», en el cual la cultura popular se vio restringida por los reformadores morales y clericales empeñados en hacer que la conducta de la gente fuera más piadosa, oscura y

sobria.

Mientras Burke se concentra en los agentes de control externo, el sociólogo alemán Norbert Elias se centra en los agentes internos, es decir en los modos en que la gente internalizaba un comportamiento y unos hábitos sociales más controlados que aprendían de sus padres o superiores y a través de la lectura de libros de conducta. Elias rastrea cambios a largo plazo en hábitos de alimentación, higiene, modos de sonarse la nariz y de orinar desde el siglo XIV hasta el XIX. Señala que esas funciones naturales se contemplaban cada vez más como inapropiadas en público, y que las maneras educadas llegaron a ser contempladas como una señal tanto de civismo como de civilización. Vincula el «proceso civilizador» con los cambios en las estructuras de poder y formación de Estados en Europa; para Elias, ello explica por qué los europeos del siglo XIX podían considerarse a sí mismos como «civilizados» y superiores a los «salvajes» de las zonas que colonizaban. Los seguidores de Elias subrayan que era crítico con tales juicios de valor. Unos cuantos de sus oponentes, sobre todo el sociólogo alemán Hans Peter Duerr, dicen, por el contrario, que el proceso civilizador en sí es un «mito», que la reticencia a desplegar en público la desnudez y las funciones corporales puede encontrarse en todo el mundo. Señalan que los tabúes acerca de determinados comportamientos han existido durante toda la historia y citan el trabajo de Mary Douglas y otros antropólogos culturales para apoyar su postura.

La principal preocupación de Elias es Europa y, con excepción de investigaciones acerca de los puritanos de Nueva Inglaterra, las teorías acerca de la disciplina social, la reforma de la cultura popular y el proceso civilizador proceden enteramente de estudios sobre Europa. Varias teorías desarrolladas por estudiosos que trabajaban en zonas no europeas durante la Edad Moderna también han tenido un impacto en el material del que trata este libro. Entre ellas es muy importante el concepto de que las relaciones entre europeos y no europeos eran primariamente «encuentros» más que descubrimientos o conquistas, con intercambios culturales mutuos en términos de mercancías y conceptos intelectuales. Ha sido especialmente destacado el énfasis en los encuentros en recientes estudios sobre América del Norte y del Sur, estudios que exploran los modos en que los pueblos indígenas no sólo reaccionaron y lucharon contra las ideas y costumbres europeas, sino que también las transformaron para sí mismos y para los poderes coloniales. Como América fue colonizada en un momento en que las creencias e instituciones cristianas eran más poderosas de lo que lo serían más adelante en la historia de Europa, los historiadores de la colonización americana prestan más atención a las ideas y estructuras religiosas que aquellos que estudian el Imperio británico fuera de Norteamérica y contemplan la religión como una fuerza fundamental en la creación de la hegemonía.

Los estudiosos de los intercambios culturales durante la Edad Moderna señalan cada vez más que tales contactos no sólo tuvieron lugar entre europeos y no europeos, sino que también ocurrieron entre chinos y asiáticos del sudeste, o árabes e indonesios, por ejemplo. En la mayoría de los encuentros la gente veía a otra gente de diferente etnia, raza, lengua y religión, y tenía que desarrollar modos de entender esta diferencia. En ningún caso se basó este entendimiento simplemente en encuentros reales; también adquirió forma a través de prejuicios acerca de otras personas y de sí mismos. Algunos estudiosos describen este proceso como «formación del otro» o «construcción del otro», o incluso a veces «Otreidad».

Aunque el encuentro o la formación del «otro» tuvo lugar por todo el mundo y fue un proceso múltiple, las respuestas europeas a los no europeos han sido las que más atención han recibido por parte de los estudiosos. La mayor disponibilidad de fuentes sobre Europa tiene que ver en parte con este hecho. Europa estaba también estableciendo una hegemonía política y económica sobre gran parte del mundo en aquel momento, así que los estudiosos consideran esta línea de encuentro como la más significativa. Algunos dicen también que los europeos crearon y utilizaron distinciones más radicales entre ellos mismos y los demás que ningún otro pueblo.

Los estudios sobre las formaciones o invenciones europeas del otro incluyen encuentros tanto con oriente como con occidente. Aquellos que se centran en las ideas europeas acerca de Europa, como las obras de Edward Said, tienden a concentrarse en el período que va desde el siglo XVIII en adelante, mientras que los que se centran en el Nuevo Mundo empiezan, por razones obvias, con Colón. La respuesta europea al Nuevo Mundo fue analizada por primera vez por el historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman, que acuñó la frase «invención de América» para describir los modos en que las suposiciones culturales de Colón dieron forma tanto a sus propias descripciones como a las de los subsiguientes comentaristas de sus viajes y del Nuevo Mundo. Más recientemente, los escritos europeos acerca del Nuevo Mundo han sido un tema importante para los críticos literarios e historiadores influenciados por las teorías del centralismo del lenguaje. Estos estudiosos afirman que el discurso colonial está formado hasta tal punto por preconcepciones que poco puede revelar acerca de la gente descrita; el enfoque adecuado —y realmente el único posible— de estudio es el discurso en sí mismo. Otros (yo incluida) encuentran este enfoque limitador e insatisfactorio, y consideran las observaciones europeas, a pesar de ser imperfectas y sesgadas, valiosas de todos modos para analizar otras culturas.

La variedad de enfoques que forman este libro puede parecer confusa, y puede ser tentador aquí, al principio, tratar de relacionar todas esas diversas teorías, o pretender que son sencillamente palabras diferentes que describen el mismo proceso: ¿No es la disciplina social en realidad hegemonía cultural con otro nombre? ¿No fueron las prostitutas y los homosexuales, igual que los americanos nativos y los asiáticos, contruidos como el «otro»? ¿No fueron las creencias y prácticas populares respecto a los temas sexuales restringidas de igual modo por todo el mundo? La tentación es especialmente fuerte debido a la extensión geográfica de mi estudio, que es muy amplia, y el precedente de las grandes teorías relativas al sexo está muy bien establecida; incluye no sólo a Foucault, Aristóteles y Sigmund Freud, sino también a los últimos libros de psicología popular sobre diferencias de sexo.

Quiero resistir a esa tentación, o al menos resistirme a la unificación de los temas hasta la conclusión. El acento en lo común ayuda a evitar lo que Edward Said ha llamado «orientalización» (hacer que otras culturas aparezcan exageradamente exóticas o extrañas), pero también se corre el riesgo de crear una semejanza artificial que hace que cualquier otra cultura sea más o menos como «nosotros». Como la mayor parte de la teoría acerca de la sexualidad se ha desarrollado siempre con referencia a Europa (y en realidad sólo a una pequeña parte de Europa, Inglaterra y Francia) supone el riesgo de importar la teoría europea occidental a zonas en las que no es adecuada. Por ello los capítulos que siguen tratan todos de los mismos temas —ideas, instituciones, efectos— pero el

material que presentan puede ser incluso más abrumador en su variedad que las teorías de las que se ha hablado en esta introducción. Espero que esta variedad refuerce en vez de negar las expectativas de mis amigos y vecinos, y que fortalezca sus suposiciones acerca de la importancia continuada de las conexiones entre cristianismo y sexo.

1. EL CRISTIANISMO HASTA 1500

Muchos factores conformaron las ideas cristianas antiguas y medievales acerca del sexo, las instituciones que surgieron de esas ideas y a su vez las influenciaron, y las prácticas sexuales reales de los cristianos de Oriente próximo, africanos y europeos. De esos factores, las palabras de Jesús de Nazaret tal como se registraron en las Escrituras cristianas fueron probablemente lo menos importante, pues Jesús parece haber dicho muy poco acerca del sexo, y las palabras que se conservaron son contradictorias. Jesús describe el matrimonio como algo ordenado por Dios (Mateo 19: 4-5), aunque más tarde en la misma conversación parece aprobar a aquellos «que se han convertido en eunucos por la gloria del reino de los cielos» (Mateo 19: 12). También caracteriza a los que permanecen solteros como «iguales a ángeles... e hijos de la resurrección» (Lucas 20:36). Jesús se opone claramente al adulterio y al divorcio, y parece haber condenado el sexo con prostitutas, aunque entabló amistad con prostitutas y provocó conmoción entre los sacerdotes que se enfrentaron a él, al afirmar que las prostitutas arrepentidas entrarían en el reino de los cielos antes que ellos (Mateo 21: 31-32). Aunque Jesús fuera un hombre, la influencia de sus discípulos varones pudo ser menor mientras vivió de lo que sería más tarde; las mujeres protagonizaron muchos acontecimientos clave de su vida y fueron las primeras en descubrir la tumba vacía tras la crucifixión (Marcos 16: 1-8).

En lo que se refiere a las raíces de la idea cristiana del sexo en el Nuevo Testamento, las cartas de Pablo, y las que se le han atribuido, son mucho más importantes que los evangelios que contenían las palabras de Jesús. Pablo, que era un judío converso, nunca conoció a Jesús, pero se convirtió en un importante misionero cristiano de los primeros tiempos. Sus cartas a muchos grupos cristianos de todo el Mediterráneo se convirtieron en parte de las Escrituras cristianas, y su fama fue tan grande que obras quizá escritas por otros le fueron también atribuidas. Las epístolas a Timoteo 1 y 2, y a Tito se consideran ahora por parte de la mayoría de estudiosos de la Biblia como obra de otro, aunque se consideraron paulinas durante gran parte de la historia cristiana. La mayoría de los estudiosos modernos ven Efesios, Colosenses y Tesalonicenses 2 también como deuteropaulinas, es decir, escritas por otro que no era Pablo. Buena parte de la mayoría de los comentarios acerca de las mujeres en el Nuevo Testamento aparecen en esos libros, influidos por el peso de la autoridad de Pablo.

Como todos los primeros cristianos, Pablo esperaba que Jesús volviera muy pronto a la tierra, y así consideraba el sexo como uno de los asuntos terrenales que no deberían importar a los cristianos. Para él, lo mejor era la vida virginal, pero si «no tienen don de continencia, cásense; que mejor es casarse que quemarse» (1 Corintios 7:9). Pablo advirtió contra aquellos que prohibían el matrimonio y subrayó la importancia del amor y respeto conyugales. Igual que Jesús, Pablo se oponía al divorcio e incluso sugirió que los viudas y las viudos serían más felices si no se volvían a casar. Condenaba cualquier tipo de práctica sexual extramatrimonial, apartando a los adúlteros y masturbadores junto con los ladrones y borrachos, como gente que no merecía el cielo (1 Corintios 6:9). Esta lista incluye también palabras que la mayoría de los historiadores y muchos traductores de la Biblia interpretan como referidas a los homosexuales, aunque el griego original es algo ambiguo y ha suscitado

ocasionales controversias entre estudiosos. En otro escrito, Pablo condena la actividad sexual entre varones (Romanos 1:27) aunque su condena paralela de alguna actividad sexual femenina (Romanos 1:26) no menciona explícitamente el lesbianismo.

LA SEXUALIDAD EN EL JUDAÍSMO

Como la mayoría de los cristianos acabaron aceptando las Escrituras hebreas como parte de su tradición —designando ciertos libros de la Biblia hebrea como el «Antiguo Testamento», para diferenciarlo de los escritos específicamente cristianos denominados «Nuevo Testamento»— los escritos judíos sobre sexo también influyeron en el desarrollo del pensamiento cristiano. Las ideas judías acerca de la sexualidad humana estaban enraizadas en los conceptos judíos de lo divino. Por contraste con otras culturas antiguas, el judaísmo se ciñó a un monoteísmo estricto, con un Dios (Yavé) que se consideraba masculino, pero que no tenía relaciones sexuales, como en el caso de las divinidades masculinas griegas o egipcias. La masculinidad de Yavé se afirmaba a través de las palabras que lo describían —Señor, Rey, Padre— y no por progenie alguna o por un pene. Su sexualidad fue así espiritualizada y las relaciones sexuales humanas, aunque básicamente buenas porque eran parte de la creación de Yavé, podían ser también origen de impureza ritual. Las poluciones nocturnas en hombres les convertían, a ellos y a todo lo que tocaban, en impuros, igual que les ocurría a las mujeres con la menstruación y el parto; las relaciones sexuales hacían impuros a ambos miembros de la pareja (Levítico 12 y 15). Otras prácticas sexuales creaban más que impureza ritual (que se podía eliminar con baños o sacrificios en el templo) y se denominaban «abominaciones»; a los violadores se les podía condenar a la pena de muerte. Levítico 20 especifica como abominaciones el adulterio con mujer casada, el incesto con diversos parientes, el bestialismo por parte de hombres o de mujeres y la homosexualidad masculina. (La homosexualidad femenina no se especifica en parte alguna en el Antiguo Testamento, y las relaciones sexuales entre un hombre casado y una mujer no casada no se consideraban adulterio.)

A pesar de la impureza ritual que creaba, el sexo en sí mismo no se consideraba intrínsecamente malo, y los maridos estaban religiosamente obligados a practicar el sexo con sus esposas. Se esperaba que las mujeres practicasen el sexo con sus maridos —aunque no estaban religiosamente obligadas— y el embarazo se consideraba en cierto modo como una función religiosa, pues mantenía vivo el judaísmo. Las relaciones sexuales se veían como una parte importante del matrimonio incluso aunque la procreación fuera imposible, como después de la menopausia. El Levítico deja bien clara la definición de adulterio: los hombres eran libres de tener relaciones sexuales con concubinas, sirvientes y esclavas; se aceptaba el matrimonio polígamo que tenía lugar a menudo entre líderes judíos en el Antiguo Testamento. En teoría, las mujeres solteras gozaban también de bastante libertad sexual, pues las Escrituras hebreas no prohibían en parte alguna el sexo entre personas no casadas, aunque el duro trato que recibían los hijos tenidos fuera del matrimonio actuaba sin duda como freno a este tipo de relaciones. La prostitución estaba oficialmente prohibida a las mujeres judías, pero las muchas referencias a prostitutas en el Antiguo Testamento y otras fuentes indican que era tolerada. La prostitución —la traducción habitual al inglés es «*harlotry*»— se emplea frecuentemente como metáfora del pueblo judío apartándose de su único dios para adorar a otras deidades, costumbre equiparable a que una mujer tenga muchos amantes (v. g., Levítico 20: 5-6; Jeremías 3). Como

muchas de estas deidades eran dioses y diosas de la fertilidad comunes entre los vecinos de los israelitas, su adoración a menudo ponía un acento en la sexualidad divina que no formaba parte del culto a Yavé; el profeta Jeremías condena esta práctica como «cometer adulterio con piedra y árbol» (Jeremías 3:9).

El judaísmo influyó en la sexualidad cristiana, no sólo por medio de los escritos del Antiguo Testamento, sino también por medio de las prácticas sexuales reales. En la época de Jesús y Pablo, la mayoría de las parejas judías eran monógamas, aunque a veces se fomentaba la poligamia como expresión de la identidad judía en contraste con los monógamos romanos. El matrimonio lo organizaban las familias de los cónyuges e implicaba un traspaso de mercancías o dinero de la familia del marido a la de la mujer que garantizaba un apoyo económico en caso de muerte de él o divorcio. El divorcio unilateral por parte del marido era permisible, aunque las normas de la comunidad no veían bien el divorcio por razones frívolas. Una mujer no podía divorciarse de su marido, ni siquiera por abandono, aunque la situación desesperada que esto producía en algunas mujeres condujo a las autoridades rabínicas a relajar las leyes. Tradicionalmente, el judaísmo no veía bien la soltería —la castidad se define en la ley judía como el apartarse de las actividades sexuales ilícitas, no del propio sexo— y casi todos los pensadores judíos y rabinos importantes estaban casados. No obstante, en los siglos inmediatamente anteriores al desarrollo del cristianismo hubo algunos cambios en estos puntos de vista y unos cuantos grupos judíos, como los esenios, empezaron a abogar por la abstinencia en las relaciones sexuales para sus miembros.

TRADICIONES GRIEGAS Y ROMANAS

El rechazo de los esenios hacia la sexualidad, nueva para el judaísmo, provenía en parte de las escuelas de pensamiento griegas y romanas que también influyeron directamente en las ideas cristianas. Tanto Platón como Aristóteles, los dos filósofos más importantes de la antigua Atenas, sospechaban del poder de la pasión sexual y advertían de que distraía a los hombres de la razón y de la búsqueda de la sabiduría. Alababan un amor que era intelectual y no sexual, el tipo de atracción que seguimos denominando hoy «platónica». (Ni Platón ni Aristóteles se ocuparon de la influencia del sexo en las mujeres, excepto en la medida en que afectaba a los hombres.) Platón desarrolló una visión dualista tanto de los seres humanos como del mundo, diciendo que el reino invisible de las ideas era muy superior al mundo visible material, y que la mente humana o alma estaba atrapada en un cuerpo material. Esta división mente–cuerpo no tuvo su origen en Platón, pero el que él la aceptara y la desarrollara ayudó a que este concepto llegase a formar parte importante de la filosofía occidental desde entonces, y condujo a algunos grupos (aunque no a Platón) a rechazar la actividad sexual completamente. En Aristóteles, la división mente–cuerpo se refleja en el proceso de la procreación (lo que él llamó «generación»), en la que el hombre suministraba el «principio activo» y la mujer sencillamente el «material». (El médico y escritor griego Galeno se opuso a este planteamiento y consideraba que ambos progenitores suministraban «principios activos».) Pero las categorías macho y hembra no eran completamente dicotómicas ni para Platón ni para Aristóteles, sino parte de un continuo jerárquico, lo que los historiadores han llamado desde entonces el «modelo de un solo sexo». Los machos eran el resultado de unas condiciones óptimas durante la relación sexual, y las hembras, cuando eran de algún modo defectuosas, siendo la pasión la fuerza más

importante para la creación de la diferencia sexual. Como las mujeres y los hombres estaban colocados en el mismo continuo, algunas mujeres podían ser más «hombrunas» que algunos hombres, y mostrar cualidades que se esperaban en los hombres, como la autoridad o el autocontrol. Un accidente también podía hacer que una mujer se convirtiese en un hombre, con los órganos sexuales apareciendo más tarde en su vida como ocurre con los de un niño en el vientre. (Los órganos sexuales femeninos solían considerarse como equivalentes a los de los hombres, pero simplemente vueltos hacia dentro, una idea que permaneció hasta bien entrado el siglo XVII.)

La filosofía estoica, que fue muy influyente en Roma, estaba de acuerdo con Platón en que la pasión sexual era perjudicial. Los estoicos consideraban las relaciones sexuales como algo de lo que los gobiernos debían preocuparse; creían que el gobierno debería supervisar a la familia, a la que consideraban la base del orden social, así como todas las demás actividades sexuales, a fin de fomentar el orden público y la armonía cívica. La opinión de los estoicos acerca de los temas sexuales estaba muy extendida, y los legisladores romanos emitían a menudo estatutos relativos a los delitos sexuales. Las transgresiones más graves eran aquellas que podían trastocar el orden social: adulterio (de nuevo, relativo sólo a las mujeres casadas); las relaciones sexuales relacionadas con mujeres jóvenes no casadas de clase alta (sobre todo si el hombre era de un grupo social inferior); los matrimonios que trascendían las barreras sociales; y la violación o raptó de niñas y niños.

La mayoría de los romanos consideraban el matrimonio como algo positivo, y consideraban la procreación y la educación de los hijos como parte de sus deberes con el Estado; de hecho, la ley romana exigía a un hombre que tuviera hijos con su esposa legal si quería heredar propiedades. Los padres tenían un gran poder sobre sus hijos; podían decidir sobre su aceptación en la familia en el momento del nacimiento, escoger con quién se podían casar y si se podían divorciar. La noción estoica de que los esposos debían sentir «afecto marital» (*affectio maritalis*) uno hacia otro fue ganando popularidad en los siglos I y II d. C.; si este afecto ya no se sentía, el divorcio formal o una separación menos formal podían poner fin al matrimonio. A pesar del apoyo generalizado al matrimonio, algunos matrimonios se prohibían —como aquellos entre un hombre libre y una prostituta, una actriz, una esclava o una esclava liberta, o una mujer de más de cincuenta años— aunque la ley romana reconocía el concubinato como una relación formal en esos casos o en otros en los que los individuos no quisieran casarse. El concubinato romano era la alternativa al matrimonio, no un añadido a éste; los romanos eran monógamos y los hombres podían tener una mujer o bien una concubina, pero no las dos. La condición de concubina solía considerarse honorable, y las concubinas tenían algunos derechos legales, aunque no tantos como las esposas. A los esclavos no se les permitía casarse según la ley romana, y las relaciones que tenían unos con otros no creaban lazos legalmente reconocidos.

La ley romana estableció una diferencia cada vez mayor entre las concubinas y las prostitutas, que eran definidas como mujeres que estaban sexualmente disponibles para un gran número de personas, se les cobraran o no sus servicios. Aunque a las esclavas y sirvientas no se les obligaba a trabajar como prostitutas, la práctica en sí no estaba prohibida, y el calendario religioso pagano tenía días festivos especiales dedicados a la prostitución femenina y masculina. La literatura romana a menudo celebraba las relaciones sexuales de todo tipo de un modo que no hacía la ley romana. Las

dos únicas actividades sexuales uniformemente condenadas en la literatura eran los hombres que adoptaban un papel pasivo en los actos homosexuales —considerados principalmente como poco viriles y poco dignos de un ciudadano romano, aptos sólo para esclavos y prostitutas— y mujeres que tomaban un papel activo, cosa que se contemplaba como la usurpación de un privilegio masculino.

El hecho de que los romanos no trazaran una línea clara entre la heterosexualidad y la homosexualidad puede parecernos inusual en el siglo XX, en el que la «identidad» sexual se considera una parte clave de la personalidad, pero semejantes actitudes eran corrientes en muchas culturas del mundo antiguo. La homosexualidad en la Atenas clásica ha atraído la atención de los estudiosos. En Atenas, parte de la enseñanza que recibía un ciudadano adolescente para entrar en la edad adulta suponía una relación sexual jerárquica y tutelar con un hombre mayor, que normalmente estaba casado y tenía también otras parejas femeninas. Para los atenienses, igual que para los romanos, la distinción clave estaba entre la actividad y la pasividad, entre el penetrador y el penetrado, siendo la última posición propia de esclavos, mujeres y muchachos. (Algunas discusiones hay acerca de si la penetración tenía lugar en el sexo, entre hombres libres, o si el sexo era generalmente intercrural, es decir, entre los muslos.) Estas relaciones pederastas entre adolescentes y hombres eran a menudo descritas en la literatura y en el arte, debido a que los atenienses consideraban la perfección como algo posible sólo entre los hombres. El cuerpo perfecto era el del hombre joven, y el amor perfecto el que había entre un adolescente y un hombre mayor; se suponía que este amor se volvería intelectualizado y «platónico» una vez el adolescente se convirtiera en adulto.

Junto con la filosofía y la ley, la religión también se relacionaba con los temas sexuales en la antigua Grecia y la antigua Roma. El Mediterráneo clásico albergaba una amplia gama de creencias y prácticas religiosas que también influyeron en los aspectos sexuales. Estas creencias se extendieron de unas zonas a otras con las conquistas, primero de Alejandro el Grande, y luego de Roma. Los individuos solían honrar a diversos dioses y diosas con rituales y ceremonias, tanto públicas como privadas. La religión tradicional romana era una religión cívica o estatal semejante al patriotismo, en la que honrar a los dioses se consideraba esencial para la salud y el bienestar del Estado. Aparte de su inmortalidad, los dioses romanos eran iguales a los seres humanos, de modo que ellos también experimentaban pasiones sexuales. Los dioses masculinos actuaban con formas que hubieran sido inaceptables si hubieran sido mortales; las historias de las seducciones y violaciones de Zeus (llamado Júpiter en el Panteón romano) y otros dioses y héroes forman una parte importante de la mitología clásica. Aunque varias de las diosas más importantes, como Atenea (Minerva), Hestia (Vesta) y Artemis (Diana) eran vírgenes, ningún dios masculino se abstenía de las relaciones sexuales. Los sacerdotes masculinos de algunas religiones mediterráneas se abstenían, sin embargo, y a veces incluso se castraban a sí mismos por motivos de culto; tales religiones eran en general fuertemente dualistas, y la autocastración se consideraba como la prueba del rechazo del sacerdote del cuerpo y su devoción al espíritu. Estas religiones, generalmente llamadas «religiones de misterio», porque ofrecían a sus adherentes poderes secretos o la inmortalidad, tenían cada vez más seguidores en el Imperio romano en tiempos de Jesús, aunque a menudo las autoridades romanas

sospechaban profundamente de ellas.

EL CRISTIANISMO TEMPRANO

En los primeros siglos después de Jesucristo, el cristianismo se extendió por medio de individuos y grupos que actuaban como misioneros por toda la zona del Mediterráneo. Los primeros conversos desarrollaron sus propias ideas acerca del sexo, mezclando las enseñanzas de Jesús y de Pablo, los escritos judíos, la filosofía griega y romana, las religiones místicas no cristianas y otras tradiciones religiosas muy individualistas. No había una autoridad central en aquel período e incluso los obispos no tenían mucho control sobre las creencias y actividades de sus diócesis; en consecuencia, había un enorme abanico de ideas y prácticas.

Las ideas más influyentes en el desarrollo subsiguiente del cristianismo fueron las de los hombres letrados que aconsejaban a los conversos y hablaban con ellos, y que a menudo se convirtieron en representantes de la Iglesia en crecimiento. Aquellos hombres, a los que más tarde llamaría Padres de la Iglesia, sostenían diferentes puntos de vista, aunque el grado de variación era menor que entre la comunidad cristiana como conjunto. Muchos de esos hombres estaban de acuerdo con Clemente de Alejandría (ca. 150–ca 200), que aceptaba el matrimonio —incluyendo su actividad sexual— como algo apropiado para los cristianos, y que enseñó, siguiendo a los estoicos, que maridos y mujeres debían sentir afecto mutuo: «Por lo que es razonable casarse; por razones patrióticas, por la sucesión de los hijos, por la realización del universo... Para el resto de la humanidad, el matrimonio encuentra concordia en la experiencia del placer, pero el matrimonio de los verdaderos amantes de la sabiduría [como los cristianos] conduce a una concordia derivada del Logos [es decir, la Palabra de Dios, o Cristo]»^[1]. Muchos representantes de la Iglesia llegaron a considerar poco a poco el concubinato y las relaciones con esclavos en Roma como matrimonios en términos de moralidad sexual, y a abogar por el derecho de todas las clases a casarse.

Otros Padres de la Iglesia fueron más ambivalentes. Tertuliano (ca. 150–ca 240), se casó y tuvo cuidado en decir que los matrimonios no estaban prohibidos a los cristianos. Incluso así, contemplaba la virginidad como preferible; porque el matrimonio suponía una «entremezcla de la carne», «consiste en lo que es la esencia de la fornicación». Se oponía especialmente a los segundos matrimonios, que definía como «nada más que una especie de fornicación», y escribió en contra de ellos en una carta abierta a su esposa y en otras obras diversas. Tertuliano también denostó a las mujeres que llevaban ropas de fantasía y a las mujeres no casadas que no llevaban velos: Para ellas, recomendaba la «modestia en la apariencia, caminar como Eva doliente y arrepentida, a fin de que con cada prenda de penitencia, pudiera expiar de modo más completo aquello por lo que desciende de Eva; la ignominia, quiero decir, del primer pecado, y el odio (unido a ella como la causa) de la perdición humana»^[2].

El sexo no era simplemente un asunto para tratados aprendidos durante los primeros siglos del cristianismo, aunque las prácticas reales son más difíciles de averiguar que las opiniones teóricas. La persecución esporádica de los cristianos por parte de las autoridades romanas condujo a martirios espectaculares, pero también llevó a la gente a realizar muchas de sus ceremonias en privado, de modo que quedan pocas fuentes históricas. La mayoría de los conversos al cristianismo o aquellos

que nacieron en familias cristianas se casaban, en ceremonias que diferían muy poco de las de los romanos. El divorcio en caso de adulterio estaba permitido, aunque el segundo matrimonio mientras ambos esposos originales estuvieran vivos estaba prohibido, y no se veía bien el matrimonio con viudos y viudas. Parece que la mayor parte del clero estaba casada también, pues el primer intento de prohibir el matrimonio del clero no se hizo hasta principios del siglo IV.

Algunos conversos tomaron otro camino, sin embargo, y rechazaron la vida de casados que sus familias esperaban de ellos; en lugar de ello vivieron solos o en comunidades, dedicándose a la contemplación o a la caridad, que fue un importante aspecto del cristianismo desde el principio. Su decisión de renunciar a la sexualidad, aunque era en un sentido un rechazo al cuerpo, también les permitía paradójicamente reclamar para sí sus propios cuerpos, decidir por sí mismos lo que harían sus cuerpos. Circularon historias acerca de hombres, como san Antonio (251?-ca. 350), que se fue al desierto egipcio como eremita y se hizo famoso por resistirse a las tentaciones sexuales, o mujeres como María Egipciaca y Tais que fueron prostitutas pero abandonaron su vida de pecado por una de devoción cristiana y abandono del cuerpo. La elección de la virginidad por parte de las mujeres se contemplaba como especialmente amenazante para el orden social, porque las oponía a sus padres (y ocasionalmente, a sus maridos) a los que se suponía que tenían que obedecer. Algunos comentaristas patrióticos dijeron que las decisiones de las mujeres de permanecer vírgenes podría llegar a afectar la tasa de nacimientos y llevar a una disminución del número de romanos en el mismo momento en que el Imperio estaba siendo atacado y penetrado por miembros de grupos «menos valiosos», como las tribus germánicas.

Muchos relatos de martirios de mujeres subrayan los aspectos sexuales de sus vidas de un modo que no hacen las descripciones de los mártires hombres. En las mujeres, la conservación de la virginidad y la castidad a toda costa se alaba como el sacrificio definitivo. Algunas vidas de santos (los relatos de vidas de santos se llaman *hagiografías*) de esta época describen a mujeres que se cortaban el pelo y se vestían de hombres durante gran parte de su vida; sólo a la muerte se revelaba su verdadero sexo, y su travestismo se veía más como algo milagroso que escandaloso. Según su biógrafo del siglo V, santa Pelagia era una prostituta arrepentida y una travestida, originalmente «desnuda de cabeza y hombro y miembros, en pompa tan espléndida... tan engalanada que nada podía verse sobre ella que no fuera oro y perlas y piedras preciosas»; más tarde «vivió muchísimos años encerrada y en soledad [como] el hermano Pelagio, un monje y eunuco... demacrada y consumida por el ayuno». Pelagio murió, «y cuando los buenos padres se dispusieron a ungir el cuerpo con mirra, descubrieron que era una mujer... y gritaron en voz alta: “¡Gloria a Ti, Señor Jesucristo, que tienes tantos tesoros en la tierra, y no sólo hombres, sino también mujeres!”»^[3]. Las hagiografías no pueden considerarse la historia objetiva de una vida, naturalmente, ya que su propósito es demostrar el mérito espiritual de un individuo, pero por esa misma razón podemos decir que el biógrafo de Pelagia aprobaba su acción.

Aunque las historias que referían defensas heroicas de la virginidad fueron muy populares entre los conversos (y siguieron siéndolo durante siglos), muchas jerarquías de la Iglesia se sentían incómodas con semejante rechazo tan claro de los modelos familiares romanos, sobre todo porque estaban tratando de convertir al cristianismo en algo más aceptable socialmente. Afirmaron que las

mujeres que escogían una vida de virginidad no podían usar eso como una razón para escapar de las restricciones normales que temían las mujeres. No iban a ser «vírgenes al servicio de Cristo», un título que algunas escogían para sí, sino, según la formulación de Tertuliano vigente aún hoy día, «esposas de Cristo», es decir, dependientes en una relación marital figurada.

LA IGLESIA DESPUÉS DE CONSTANTINO

Durante el siglo IV, el emperador Constantino legalizó en primer lugar el cristianismo y luego se convirtió él mismo en cristiano y el cristianismo se fue convirtiendo gradualmente en una institución privilegiada en el sistema romano. Los obispos cristianos adquirían cada vez más poder dentro de sus diócesis, y las ideas cristianas llegaron a dar forma a las leyes imperiales y a las prácticas judiciales. Poco a poco, por ejemplo, los acuerdos informales entre esclavos llegaron a considerarse matrimonios, y se convirtió en habitual la bendición de un sacerdote en las ceremonias de boda cristianas. Los emperadores cristianos extendieron las reglas contra el matrimonio de los parientes cercanos, de modo que la gente se veía obligada a extender sus redes más lejos para encontrar una pareja de boda adecuada.

Al mismo tiempo, los más prominentes Padres de la Iglesia se volvieron defensores más fuertes del ascetismo de lo que lo habían sido los de los siglos anteriores. Este movimiento del siglo IV surgió en parte del movimiento anterior que rechazaba el matrimonio, como algunos de sus principales defensores, como san Jerónimo (ca. 347-419/20), el traductor de la Biblia al latín, que llegó a abrazar los ideales de la renuncia sexual desarrollada por sus ricos mecenas femeninas. Los repetidos comentarios de Jerónimo sobre que la virginidad es oro y el matrimonio plata, o que el matrimonio llena la tierra mientras que la virginidad llena el paraíso, no habrían sido mal recibidos ni nuevos entre las mujeres romanas a las que los dirigía. Al escoger la virginidad, según la opinión de Jerónimo y sus protectores, una mujer podía ascender en la jerarquía de género: «Mientras una mujer se destina a dar a luz y al cuidado de los hijos, es tan diferente del hombre como el alma lo es del cuerpo. Pero si desea servir a Cristo más que al mundo, entonces puede dejar de ser mujer y será llamada hombre»^[4]. Esta transformación de género iba a mantener, sin embargo, un carácter espiritual, pues contrariamente a los admiradores de los santos travestidos, Jerónimo no aprobaba que las mujeres «cambien sus ropas por las de varón, lleven el pelo corto y se ruboricen al ser vistas tal como nacieron: mujeres»^[5].

Las ideas no cristianas acerca de la sexualidad también dieron forma al movimiento ascético del siglo IV; esto se ve muy claramente en san Agustín de Hipona (354-430), cuya importancia en el desarrollo del pensamiento cristiano occidental es sólo inferior a la de Pablo. Agustín, obispo de la ciudad norteafricana de Hipona durante el tiempo en que el Imperio romano de Occidente se desintegraba lentamente, llegó al cristianismo algo tarde en su vida, tras una carrera como profesor de retórica. Agustín siempre se había sentido confuso espiritualmente, y antes de convertirse en cristiano se había unido a los maniqueos, una religión dualista puesta en marcha por el profeta persa Maní (216-277 d. C.), que combinaba el cristianismo, el platonismo, el gnosticismo y diversas escuelas de pensamiento más. Los maniqueos enseñaban que la procreación aprisionaba el alma y que el deseo sexual era también intrínsecamente malo; los creyentes más avanzados —llamados los

Adeptos— eran los que podían renunciar tanto a la actividad sexual como a los pensamientos sexuales. Agustín nunca pudo alcanzar este estadio, sino que vivió con una concubina durante muchos años hasta que se convirtió en cristiano.

Aunque más tarde atacaría con fuerza el maniqueísmo, Agustín conservó gran parte de sus suspicacias en contra de la actividad sexual y el deseo cuando se convirtió en cristiano. El deseo sexual era la única ansia humana, desde el punto de vista de Agustín, que ofuscaba tanto la razón como la voluntad (una verdad que le había resultado evidente, tal como comenta, por el hecho de que no podía controlar sus erecciones ni abandonar a su concubina, aunque deseaba desesperadamente hacerlo). El deseo era el resultado del pecado humano y de la desobediencia a Dios, y por tanto sólo la gracia de Dios podía permitir a uno superarlo, eso o cualquier otra debilidad humana. La actitud de Agustín hacia la sexualidad tiene relación, pues, con su visión muy negativa de la naturaleza humana. Desde su punto de vista, nadie después de Adán y Eva gozaron del libre albedrío; el pecado original había sido transmitido a todos los humanos por medio del semen emitido en los actos sexuales motivados por el deseo, y por tanto no se podía escapar a él. Agustín también veía la subordinación humana como intrínseca a la creación original de Dios. Consideraba a la mujer inferior, intelectual, moral e incluso físicamente: «El cuerpo de un hombre es superior al de la mujer como el alma lo es al cuerpo»^[6]. Su estado de inferioridad quedaba demostrado en la única posición posible para la relación sexual, la mujer debajo mirando hacia arriba y el hombre encima. (Esto se llamó más tarde «la postura del misionero».)

A pesar de su fuerte suspicacia hacia el deseo, Agustín consideraba el matrimonio de manera más positiva que Jerónimo, y estableció lo que se llamaría los «tres bienes» del matrimonio. La mayoría de los escritores cristianos posteriores a él los adoptaron, incluyendo tanto a los católicos como a los protestantes tras la Reforma. Para Agustín, el matrimonio era bueno porque generaba hijos, fomentaba la fidelidad entre esposos y proporcionaba una unión permanente entre dos individuos y sus familias. El divorcio era por tanto impensable, pues el matrimonio simbolizaba la unión de Cristo con la Iglesia. El sexo dentro del matrimonio era aceptable mientras el matrimonio deseara tener hijos y los esposos se respetaran el uno al otro. Este respeto debía pesar más que la lujuria, pues, como advertía Jerónimo: «Nada es más sucio que practicar el sexo con la esposa como podrías hacerlo con otra mujer... Cada amante demasiado ardiente de su propia esposa es un adúltero»^[7]. Cualquier posición coital o actividad sexual que disminuyese las oportunidades, o no permitiese la procreación, era pecaminosa, otra razón que favorecería «la postura del misionero», ya que se consideraba la más favorable para conseguir un embarazo. Los Padres de la Iglesia no llegaron a un acuerdo con respecto a que pecase un miembro de la pareja que quisiera mantener relaciones sexuales en el matrimonio para la procreación, pero la mayoría coincidía en que el miembro de la pareja que accedía no pecaba; simplemente estaba cumpliendo su «deber conyugal», la obligación de practicar el sexo cuando la pareja lo requería. El «deber conyugal» se aplicaba tanto a maridos como a esposas, aunque se advertía a los maridos que sus esposas podían ser reticentes a expresar necesidades sexuales y podían necesitar cierto estímulo.

Durante esta época, unos pocos hombres y mujeres decidieron combinar matrimonio y virginidad, viviendo en lo que denominaban matrimonios «castos» o «espirituales», en los que los esposos o

bien rechazaban la actividad sexual desde el principio, o bien renunciaban a ella en algún momento durante el curso de su matrimonio. Aunque Agustín aprobaba aparentemente estos matrimonios, la mayoría de la jerarquía eclesiástica no lo hacía, diciendo que el poder del deseo sexual era tan grande que nadie podía vivir con un esposo o esposa sin practicar el sexo. La desaprobación formal del matrimonio casto —Jerónimo llamó a las mujeres que vivían de ese modo «rameras de un solo hombre»— contradecía la corriente constante de alabanzas a la virginidad y a la superación de la tentación sexual y muchos relatos sobre las vidas de los primeros santos incluyen opiniones favorables a sus castos matrimonios.

La política sexual de la Iglesia y los temas relacionados con ella no eran simplemente un asunto de tratados aprendidos, sino que se debatía y a veces se decidía en los concilios, reuniones de grandes números de obispos y otras autoridades de la Iglesia, y en reuniones regionales más pequeñas conocidas como sínodos. Los concilios y los sínodos también funcionaban como tribunales, pues oían quejas de individuos o grupos acerca de ideas y actividades de otros cristianos. Sus decisiones, normalmente llamadas *cánones*, fueron creando gradualmente un cuerpo de leyes de la Iglesia y unas normas de asuntos sexuales. Como Constantino y otros gobernantes posteriores en Europa se consideraban a sí mismos cabeza de la Iglesia y del Estado, a veces asistían a concilios e iban dando forma, desde otras formas, a una ley y doctrina cristianas; la ley secular y la ley de la Iglesia (conocida como *Derecho canónico*), aunque distintas en teoría, estaban estrechamente relacionadas en la práctica.

Constantino y los emperadores posteriores deseaban restringir las posibilidades de divorcio, y la mayoría de las autoridades de la Iglesia siguieron a Agustín desaconsejando el divorcio y el subsiguiente matrimonio posterior. De todos modos, está claro que muchos cristianos de los siglos posteriores a Constantino recibieron aprobación eclesiástica oficial para divorciarse y luego se volvieron a casar; muchos sencillamente se separaban en una ceremonia civil, declarando el divorcio por consentimiento mutuo. Las viudas y los viudos también se volvían a casar, aunque Agustín y otros recomendaban que se dedicasen a la oración o a la caridad en lugar de ello. El tema del matrimonio del clero fue muy comentado y debatido; aunque se sugirió el celibato como forma de vida más apropiada, no era obligatorio, y la mayoría de los sacerdotes seguían casándose. Los delitos sexuales se fueron tomando poco a poco más en serio: en el siglo IV, los decretos imperiales prohibieron cualquier actividad sexual entre marido y mujer que no incluyese penetración de la vagina por el pene, y los concilios de la Iglesia prohibían a hombres y mujeres vestirse con ropas del otro sexo; en el siglo V el adulterio se convirtió en un crimen tanto para hombres como para mujeres, con castigo de muerte, aunque los castigos reales eran mucho más suaves; en el siglo VI el emperador Justiniano condenó la actividad homosexual entre hombres con duro lenguaje, y pidió la pena de muerte para los reincidentes, aunque de nuevo los casos reales registrados fueron escasos. La prostitución escapaba en gran medida de las prohibiciones imperiales o de la Iglesia, a pesar de todas las denuncias a «rameras», aunque Justiniano pedía el castigo de los dueños de burdeles y chulos; esta tolerancia de la prostitución tuvo el respaldo de Agustín, que contemplaba la prostitución como un mal necesario que debería ser tolerado para conservar a las mujeres y niñas «honorables» a salvo de la lujuria masculina)

Desde el siglo IV hasta el VI, cuando las ideas cristianas iban dando forma poco a poco a la política imperial, el Imperio romano estaba cambiando. Bajo Constantino, el Imperio se dividió en dos partes, una parte occidental con su capital en Roma y una parte oriental cuya capital era la antigua ciudad de Bizancio, que Constantino rebautizó Constantinopla. Poco a poco la parte occidental del Imperio se desintegró políticamente, a causa de la debilidad interna, las migraciones y la invasión de grupos de personas que venían del norte y del centro de Europa; después de finales del siglo V ya no quedaba Imperio romano en Occidente, sino pequeños territorios gobernados por reyes y reyezuelos que poco a poco fueron aceptando el cristianismo y mezclaban las actitudes cristianas hacia el sexo con sus propias tradiciones.

El final del Imperio romano en Occidente es la línea divisoria convencional entre el período antiguo y la Edad Media, aunque muchos historiadores en décadas recientes han señalado que la ruptura no fue tan dramática como se suele describir y que muchas instituciones—incluyendo el cristianismo—siguieron líneas de desarrollo continuadas. Los historiadores de la Europa oriental también señalan que la parte oriental del Imperio, normalmente denominada el Imperio bizantino, permaneció como unidad gubernamental mil años más que el Imperio occidental. De todos modos, el cristianismo cambió de forma durante este período, especialmente a causa de las divisiones entre diferentes grupos de cristianos. Empezando en el siglo VII, las fuerzas islámicas, partidarias de la religión a la que Mahoma dio origen en Arabia, ocuparon la mayoría del cercano oriente, el norte de África y la mayoría de la Península ibérica, apartando a pequeños enclaves de cristianos africanos y asiáticos del grupo principal de cristianos en Europa. En la misma Europa la cristiandad quedó cada vez más dividida entre los cristianos latino-hablantes, en Europa central y del oeste, a quienes se acabaría denominando católicos romanos, y los de lengua griega (y más tarde eslava) en gran parte de la Europa oriental, que serían llamados ortodoxos, con reglamentaciones sexuales así como muchas otras cuestiones que separaban las dos tradiciones. Lo que resta de este capítulo se ocupará, pues, primero de la Europa romana católica en el período aproximado de 500-1500, y después de la Europa ortodoxa, mientras que los cristianos de fuera de Europa se tratarán en otros capítulos.

LA TEMPRANA EDAD MEDIA EN LA EUROPA ROMANA CATÓLICA

A los grupos de gente que emigraron al Imperio romano o vivían en lo que es ahora Europa occidental más allá de las fronteras del antiguo Imperio romano suele llamárseles «germanos» o «celtas», pero en realidad pertenecen a muchos grupos diferentes que tienen una diversidad de costumbres sexuales. (Es difícil obtener información exacta sobre las costumbres germanas y celtas antes de su contacto con los romanos o su conversión al cristianismo, ya que la mayoría de esos pueblos no tenían lenguaje escrito; las fuentes disponibles son, pues, los informes de extranjeros o las leyes y literatura escritas más tarde.) Hay unos cuantos elementos comunes: el matrimonio era generalmente monógamo, aunque los hombres poderosos a menudo tenían más de una esposa, o una esposa y sucesivas concubinas y amantes, lo que los antropólogos denominan «poliginia de recurso»; la parte más importante del matrimonio era la consumación, y no se requería una ceremonia formal de matrimonio; el adulterio era un delito estrictamente femenino y podía ser duramente castigado, aunque a menudo no lo era; las familias extensas y los clanes eran importantes unidades sociales, y el matrimonio entre los poderosos se consideraba un medio de aliar a dos clanes; la homosexualidad se

menciona sólo en el código legal germánico, el de los visigodos en España, mientras que las obras literarias revelan actitudes contradictorias hacia la homosexualidad.

Durante los siglos V al IX (un período llamado normalmente la Alta Edad Media) los pueblos de la Europa central y del norte fueron adoptando gradualmente el cristianismo romano, y las autoridades de la Iglesia trataron de reunir la tradición germánica y las enseñanzas cristianas. El emperador germano Carlomagno (reinó en 771–814) prohibió el matrimonio después del divorcio, aunque no se sumó a esta regla en su juventud y tuvo un gran número de concubinas además de unas cuantas esposas. El arzobispo Hincmar de Reims (845–882) fue el primero en sugerir que los matrimonios no consumados no fueran vinculantes, introduciendo así un concepto desconocido en el mundo romano, aunque la posición oficial de la Iglesia sobre los requerimientos exactos para que un matrimonio fuese legal siguieron siendo ambiguos. Muchos sacerdotes se casaban, otros vivían con concubinas, y los informes sobre una vida no casta no eran obstáculo para ascender en la jerarquía de la Iglesia.

Durante la Alta Edad Media, surgieron varias instituciones dentro del cristianismo romano católico que finalmente llegarían a tener un importante efecto en la reglamentación de la sexualidad. Incluso antes del final del Imperio romano en Occidente, el arzobispo de Roma empezó a aumentar su poder en comparación con el de los demás obispos occidentales, y gradualmente fue usando el título de «Papa» además del de obispo. Con el fin del Imperio, el Papa consiguió incluso más poder, asumiendo autoridad política dentro y en los alrededores de la ciudad de Roma, además de afirmar su autoridad espiritual superior. Los Papas enviaron a muchos de los misioneros que convirtieron a los pueblos germanos y celtas, construyendo así una lealtad entre los cristianos recién convertidos y el Papado. Lentamente fueron transformando la Iglesia romana en una clara jerarquía que iba desde los sacerdotes de las parroquias locales, pasando por los obispos y arzobispos, hasta el Papa. Las cartas del Papa (llamadas Decretos) en las que expresaba su opinión acerca de diversos temas junto con las decisiones de los concilios, constituían parte del Derecho canónico en la Iglesia occidental; algunas de estas cartas respondían a casos reales que se le planteaban, de modo que el Papa, igual que los concilios y sínodos, también actuaba como juez. A medida que la Iglesia se expandía, también lo hacía su personal, que estaba apoyado por diversas tasas, impuestos, diezmos y por la propiedad directa de la tierra, de modo que llegó un momento en que las propiedades de la Iglesia eran de las mayores de Europa.

A la par que se establecían parroquias y que la mayor parte de la Europa central y del Oeste se volvía al menos nominalmente cristiana, se establecían monasterios en los que hombres y mujeres vivían según ciertas reglas que prescribían unas normas de conducta más estrictas de las que se esperaba de la mayoría de los cristianos. Los monasterios eran en teoría para la élite espiritual y requerían a sus residentes la castidad y la obediencia a un superior, y dedicación a los temas espirituales como la oración, la meditación y la copia de manuscritos cristianos. Institucionalizaron así lo que había sido un movimiento ascético más individualista en los principios de la Iglesia, y se esperaba que las mujeres que decidían no casarse, en particular, se uniesen a un monasterio en vez de llevar su propio esquema de vida espiritual. Algunos de esos primeros monasterios medievales eran casas dobles en las que hombres y mujeres vivían en zonas separadas, y ambos sexos estaban bajo

las órdenes de una abadesa.

Los residentes de los primeros monasterios medievales a menudo se consideraban a sí mismos como atletas religiosos y controlaban sus apetitos —de comida, bebida y sexo— como señal de su vigor espiritual. Sus compañeros les animaban a hacerlo y, hacia el siglo X, empezaron a poner por escrito sus exhortaciones a la castidad y al autocontrol. Sólo existen unas pocas obras de esta naturaleza escritas por mujeres religiosas; como las obras teatrales de Hrosvitha de Gandersheim (ca. 930–ca. 990), que relatan las vidas de heroicas vírgenes mártires con estilo vigoroso y a veces humorístico. En *Dulcinius*, por ejemplo, los soldados que tratan de desnudar a las valientes vírgenes antes de torturarlas, descubren que: «Nos esforzamos en vano; sudamos sin resultado. Mirad, sus ropas se quedan en sus virginales cuerpos, pegándose a ellos como la piel. Pero el que nos ordenó desnudarlas ronca en su asiento, y no se le puede despertar de su sueño»^[8]. La hagiografía de la Alta Edad Media describe con aprobación las tribulaciones que pasaban las mujeres para conservar su virginidad, obligadas a esconderse durante años en lugares remotos, o a cortarse los labios y las narices para que los hombres que tratasen de violarlas o raptarlas las matasen sin más. Las vidas de los santos solían ser tema de los sermones y a menudo se representaban en las vidrieras de las iglesias, con lo que la gente llegó a conocerlas muy bien; más tarde también se convirtieron en material de lectura muy popular.

Las obras escritas por monjes para sus hermanos monásticos son mucho más numerosas que las de las monjas para sus hermanas, y circularon mucho más ampliamente. Algunas de estas obras contienen los comentarios antisexuales más duros de la literatura cristiana, y son también violentamente misóginos. A los monjes que conseguían el estatus de santos se les alababa a menudo por no haber mirado nunca a una mujer o haber permitido siquiera que la sombra de una mujer les tocara. Los afectos hacia el mismo sexo son un tema menor en ese tipo de literatura, y se advertía en contra de las «amistades particulares» porque creaban facciones y perturbaban el ritmo de la comunidad monástica. Se animaba a los monjes a controlar no sólo sus acciones, sino también sus deseos conscientes e inconscientes; la continencia total incluía el control de las poluciones nocturnas, y se sugería el ayuno extremo como una técnica efectiva para conseguir este fin.

La idealización de la abstinencia y la suspicacia generalizada hacia las relaciones y deseos sexuales en la Alta Edad Media se comunicaba no sólo a los monjes, sino también al pueblo laico por medio de la práctica de la confesión y la penitencia. En la Iglesia de los primeros tiempos, parece que los cristianos confesaban sus pecados públicamente delante de todos los creyentes, pero en el siglo VI esta práctica se sustituyó por la confesión privada a un sacerdote, que luego perdonaba el pecado y establecía una penitencia que el creyente tenía que poner en práctica. Cuando se introdujo la penitencia privada, se escribieron guías para los sacerdotes que establecían listas de pecados y las penitencias para cada uno. Estas guías, llamadas «penitenciales», incluían muchas actividades sexuales en sus listas de pecados y, aunque algunos historiadores contemplan las listas sobre todo como el reflejo de las imaginaciones de sus clericales autores, la mayoría de los estudiosos piensan que describen lo que al menos algunas personas hacían realmente. Aunque los penitenciales varían, el sexo oral, el incesto, el adulterio y el bestialismo generalmente solían recibir las penitencias más duras, y el sexo entre dos personas solteras («fornicación simple»), la

masturbación (llamada «fornicación con uno mismo»), y las emisiones seminales se consideraban menos graves. Los clérigos y los adultos generalmente recibían una penitencia mayor que los laicos y los jóvenes. Las relaciones anales heterosexuales u homosexuales (llamadas sodomía) generalmente traían consigo una severa penitencia, y unos pocos penitenciales condenaban específicamente el sexo entre mujeres, sobre todo si había «uso de instrumentos». Las relaciones sexuales con el esposo o esposa también debían mantenerse dentro de unos límites estrictos, y estaban prohibidas cuando la esposa estaba menstruando, embarazada o dando de mamar a un niño, y durante ciertos períodos del calendario eclesiástico, como los domingos, los viernes y los días de los principales santos, así como en Cuaresma y Adviento. Eso dejaba unos cincuenta días al año para que un matrimonio pudiera mantener relaciones sexuales legítimas, e incluso esto estaba limitado por restricciones como la postura (tumbados, el hombre arriba), la hora del día (sólo la noche), y la ropa adecuada (al menos parcialmente vestidos). Seguir las reglas no liberaba a uno del mancillamiento ritual, sin embargo, pues se esperaba que las parejas se lavasen después de practicar el sexo antes de ir a la Iglesia. Los pensamientos lujuriosos (llamados «adulterio de corazón») también merecían penitencia, incluso aunque de ellos no saliese ninguna actividad, pues el pecado estaba así en la mente como en el cuerpo. Esta atención al estado mental y moral del individuo también tenía como resultado diversas penitencias establecidas para actos que eran premeditados, impulsivos, accidentales o forzados; seducir a alguien intencionadamente era mucho más grave que ser arrastrado por la pasión o ser seducido uno mismo, aunque el resultado fuera el mismo.

Es sumamente difícil valorar si el sistema de penitencias afectaba realmente el comportamiento sexual en los primeros tiempos de la Europa medieval, pues medir eso requeriría fuentes tales como las estadísticas demográficas (para ver si había una caída en los nacimientos tras la Cuaresma y el Adviento, por ejemplo) que, sencillamente, no existen. Como la confesión es un asunto privado, no hay listas de pecados confesados de verdad que se puedan comparar con pecados posibles, ni hay diarios de este período que puedan indicar si la gente se sentía realmente tan culpable como debería sentirse. Lo que está claro es que algunas enseñanzas de la Iglesia, sobre todo las referentes al matrimonio, empezaron a tener aceptación; incluso a los más altos niveles, la monogamia se convirtió en el patrón establecido de los hogares y el divorcio se hizo más difícil. También ocurrió esto entre los esclavos y siervos, por lo que las familias, en todos los niveles sociales, guardaron mayor similitud entre sí que durante la época del Imperio romano.

REFORMAS EN LA BAJA EDAD MEDIA

Aunque el inicio de la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado bajo el gobierno de Constantino a menudo fue beneficioso para la Iglesia, ya que situó al poder secular por detrás de la doctrina cristiana, también creó problemas. Hacia el siglo X, los párrocos, los obispos, los abades y otros jerarcas de la Iglesia eran a menudo designados por gobernantes seculares y nobles, que esperaban que sus elegidos siguieran sus deseos.

Hubo varios intentos por reformar esta situación en el período carolingio y, empezando por el siglo XI, fue creciendo un movimiento muy amplio que perduraría hasta los dos siglos siguientes; suele denominarse «reforma gregoriana», debido a uno de sus principales propulsores, el papa Gregorio VII (pontificado: 1073-1085). Este movimiento concedió a la Iglesia una mayor libertad

respecto al control secular y trajo consigo un gran número de cambios radicales en cuanto a la regulación de la sexualidad. Gregorio adoptó las ideas de un monje ferozmente antisexual, san Pedro Damián (1007?–1072), que decía que el matrimonio clerical era una herejía y que las esposas de los sacerdotes eran «rameras» y sus hijos «bastardos». Sólo si el clero se libraba de los intereses mundanos que creaban las familias se liberaría la Iglesia del control secular, decía Damián. En 1059, la Iglesia emitió un decreto que ordenaba el celibato de los clérigos, aunque los jerarcas dudaron en romper las familias ya existentes. En el siglo siguiente fueron menos reticentes, y los dos concilios que la Iglesia (el primero y el segundo Concilio lateranense, 1123 y 1139) prohibieron explícitamente el matrimonio a todos los sacerdotes y declararon los matrimonios ya existentes no válidos. Los jerarcas reformistas pusieron en marcha una campaña contra las familias de los clérigos, sacando a mujeres y a niños de sus hogares. Aunque hubo protestas contra este cambio de política, no sirvieron de nada, y el celibato eclesiástico se convirtió en la política de la Iglesia occidental a partir de entonces. Otros contactos entre el clero y las mujeres también se restringieron: se ordenó a los sacerdotes que vivieran separados de sus parientes femeninos, y las relaciones entre monjes y monjas en monasterios dobles se restringieron. La sexualidad de las religiosas iba a ser controlada al principio apartándolas del mundo, una práctica llamada clausura. Se convirtió en una política oficial en el decreto papal *Periculoso*, promulgado en 1298 por el papa Bonifacio VIII, aunque no fue impuesta hasta siglos más tarde:

La campaña por el celibato del clero se extendió a las relaciones homosexuales también. Pedro Damián denunció (con detalles gráficos) variedades de lo que llamaba el «vicio sodomita», argumentando que se repetiría la destrucción de las ciudades bíblicas de Sodoma y Gomorra (interpretada como el resultado de la homosexualidad) de no suprimirse los actos de homosexualidad masculina. El Concilio Lateranense III (1179) sostuvo que los clérigos que no pudieran abandonar las actividades homosexuales tendrían que abandonar su estatus clerical, y los laicos deberían ser excomulgados, esto es, apartados de los rituales de la Iglesia. Después de 1250, aproximadamente, los tribunales seculares, en particular, agudizaron sus penitencias. Tanto las autoridades eclesiásticas como las seculares definieron toda actividad homosexual cada vez más como «crimen contra la naturaleza» y la consideraron particularmente reprensible porque no se practicaba en parte alguna de la Creación. Tanto los reformadores de la Iglesia como las autoridades seculares mencionaron sólo muy rara vez el lesbianismo; de acuerdo con su mentalidad, la sexualidad siempre implicaba penetración, y les resultaba difícil imaginar la práctica del sexo sin un pene.

El movimiento reformista también trajo consigo cambios en los matrimonios y vidas sexuales de las personas laicas. En su esfuerzo por afirmar la independencia y primacía de la autoridad religiosa, las autoridades de la Iglesia apoyaron la compilación de colecciones de leyes canónicas, la escritura de nuevas leyes y la expansión de la jurisdicción de los obispos y otros tribunales de la Iglesia. Así continuó durante varios siglos, y en el siglo XIII, el Derecho canónico y los tribunales de la Iglesia controlaban casi todos los aspectos del matrimonio (excepto en los temas de propiedades) y la conducta sexual, incluyendo tanto los temas civiles como los penales, cosa que, casualmente, aportó a la Iglesia gran cantidad de ingresos mediante tasas y multas. El matrimonio se definía cada vez más como un *sacramento*, una ceremonia en la que se plasmaba la gracia de Dios, y que era la norma que

debían cumplir todos los cristianos laicos. Los escritores eclesiásticos no se ponían de acuerdo acerca de en qué consistía exactamente un matrimonio; la mayoría contemplaba el consentimiento como el único requisito necesario, mientras que otros precisaban la presencia de un sacerdote o testigo, la consumación o unas palabras muy específicas de consentimiento para que el matrimonio fuera totalmente válido (y por tanto indisoluble). Las bodas no tenían por qué celebrarse en una Iglesia; en el sur de Europa solían celebrarse en casa, mientras que en el norte de Europa solían tener lugar en la puerta de la Iglesia. Los legisladores canónicos también discutían temas como si los violadores que convencían a sus víctimas de que se casasen con ellos debían ser castigados por su crimen, si la impotencia constituía un motivo válido para anular un matrimonio, cómo tenía que demostrarse esa impotencia y cuán a menudo los esposos tenían el derecho a reclamarse el «deber conyugal». Los desacuerdos entre las autoridades y la confusión entre los laicos en cuanto a la política de la Iglesia sobre el matrimonio fueron dos importantes razones para que los casos sexuales o maritales constituyesen un gran porcentaje de los asuntos tratados en los tribunales de la Iglesia.

Las medidas reformistas para aumentar el poder de la Iglesia sobre los laicos y para centralizar el poder papal dentro de la Iglesia condujeron a nuevos tipos de procedimientos penales en los tribunales de la Iglesia. Estos, como la mayoría de los demás tribunales medievales, habían funcionado tradicionalmente con un procedimiento acusatorio en el que un individuo que acusaba a alguien de un crimen se enfrentaba abiertamente al demandado ante el tribunal, traía testigos (solían ser necesarios dos) y entonces un juez o jueces (u ocasionalmente un jurado) decidía sobre el caso. Este procedimiento protegía a los demandados de casos frívolos, una protección ampliada por el hecho de que el acusador tenía que hacer frente a los costes del caso hasta que hubiera veredicto y al total de los costes en caso de que el veredicto fuera contra él; un veredicto negativo podía también conducir al demandado original a demandar al acusador, y esto funcionaba aún más como disuasión ante los casos considerados frívolos. Sin embargo, cada vez más, los legisladores canónicos se dieron cuenta de la dificultad de encontrar dos testigos para ciertos tipos de crímenes, y vieron lo reticentes que a menudo se mostraban los acusadores a exponer abiertamente su caso ante el tribunal, así que, alrededor de 1300, empezaron a utilizar otro tipo de procedimientos para ciertos casos.

Uno de ellos, el procedimiento *per notorium* o *per denunciatum* autorizaba al tribunal a proceder contra alguien cuyas acciones fuesen tan notorias que toda la comunidad fuese consciente de ellas. No era necesario ningún acusador, y se necesitaban testigos sólo para testificar que la gente creía generalmente que el acusado era culpable, y no porque hubieran visto realmente el crimen. Los procedimientos *per notorium* se usaban a menudo contra sacerdotes que vivían con una concubina o frecuentaban prostitutas, aunque muchos juristas tenían reservas acerca de tales procedimientos, porque dejaban al demandado con muy poca protección y podían basarse simplemente en rumores. Los demandados tenían incluso menos protección en un segundo tipo de procedimiento utilizado inicialmente por el papa Inocencio III (pontificado: 1198–1216), el procedimiento *per inquisitionem*. Como en los procedimientos *per notorium*, el proceso inquisitorial empezaba con la decisión de un juez de investigar a una persona sospechosa de un crimen. El juez llamaba a testigos, oía testimonios, juzgaba y dictaba sentencia, combinando así los papeles de juez, investigador y fiscal en uno solo. El demandado tenía derecho a contestar los cargos generales y a negar la culpabilidad, pero en casos

especialmente atroces, a los jueces se les permitía usar la tortura para provocar una confesión. El juez determinaba cuándo un caso era atroz y también tenía un amplio margen para escoger el castigo adecuado. Éste podía ser una penitencia, multas, prisión y excomuniación, o la parte juzgada culpable podía ser entregada a las autoridades seculares para que le sometiesen a castigos más severos, como los azotes o la ejecución. (Los tribunales eclesiásticos medievales no llevaban a cabo la pena de muerte.)

Los procedimientos inquisitoriales se convirtieron en el método preferido para manejar a aquellos que eran acusados de «crímenes ocultos», que incluían tanto herejías como crímenes sexuales. (La palabra «oculto» viene de la palabra latina que significa escondido de la vista, y sólo poco a poco adquirió su actual asociación con magia y brujería.) A principios del siglo XIII, el Papado empezó a sentirse cada vez más alarmado por la difusión de ideas que juzgaba heréticas y estableció un tribunal formal, la Inquisición Papal, para investigar y probar a las personas acusadas de herejía. Se mandaban jueces a zonas de lo que ahora es Francia e Italia, donde un grupo dualista, los llamados «albigenses», había conquistado a mucha gente con encendidos discursos y carismáticos líderes. Los albigenses predicaban que el mundo material era malvado, creado por un segundo poder divino, y que el cuerpo era una prisión para el alma. Cosa nada sorprendente, rechazaban la reproducción, y fueron acusados por las autoridades de la Iglesia de participar en actividades sexuales «no naturales» (es decir, no reproductivas); los procedimientos legales inquisitoriales, combinados con una campaña militar, los barrieron del mapa.

Las autoridades seculares también se percataron de que la relación entre herejía y desviación sexual podía ser una estrategia muy efectiva contra sus enemigos. El ejemplo más espectacular fue el del proceso del rey francés Felipe IV contra los caballeros templarios, una orden militar que se había fundado durante las Cruzadas para luchar contra los musulmanes, pero que se había enriquecido gracias a sus posesiones de tierras y préstamos de dinero. En 1307, Felipe detuvo a unos 2.000 templarios en Francia y usó el procedimiento inquisitorial, incluida la tortura, para obligarles a confesar que adoraban a Mahoma y al diablo, que parodiaban la misa y que se abandonaban a relaciones de unos con otros. Luego ejecutó a muchos de ellos, confiscó sus propiedades y empezó a perseguir a otros prestamistas, como los judíos e italianos ricos. Es imposible decir si los templarios hicieron algunas de las cosas de las que se les acusaba, pero desde entonces, «herético y sodomita» se convirtió en una acusación básica para atacar a los oponentes políticos o religiosos. (Esta relación es también el origen de la palabra «bugger» [sodomita], que viene de «búlgaro», porque se consideraba que Bulgaria era el centro de creencias dualistas como las de los albigenses; se usó por primera vez en inglés con un sentido claramente sexual en una ley de 1533 de Enrique VIII.)

Aunque es más que probable que los templarios nunca adorasen a Mahoma o se convirtiesen al Islam, los cruzados y la reconquista de la Península ibérica a los musulmanes obligó a las autoridades cristianas de esas zonas a enfrentarse a temas referentes al matrimonio y a otras relaciones sexuales entre cristianos y no cristianos. El Derecho canónico prohibía todas esas relaciones, y algunos comentaristas sostuvieron que un no cristiano converso, cuyo esposo o esposa no lo fuera, era libre de casarse con un cristiano. Las penitencias por mantener relaciones sexuales entre cristianos y no cristianos podían ser duras; las leyes en algunas zonas prescribían la muerte

para ambos participantes, y hay ejemplos de ello en casos referentes a mujeres cristianas y hombres musulmanes o judíos. El caso contrario era castigado con menor severidad, sobre todo si se refería a hombres cristianos y mujeres musulmanas. En el reino de Valencia, por ejemplo, donde había una significativa población musulmana, los hombres cristianos implicados en relaciones sexuales con mujeres musulmanas no eran castigados, pero las mujeres solían ser entregadas como esclavas a la Corona, que las vendía por dinero, las entregaba como favoritas o las utilizaba como prostitutas. Los nobles y, ocasionalmente, incluso los monjes se aprovechaban de este sistema, ordenando a las mujeres musulmanas que estaban bajo su jurisdicción que mantuvieran relaciones sexuales con ellos para denunciarlas después por mestizaje, para poder quedarse con ellas como esclavas; la Corona modificó la ley ligeramente para evitar abusos tan flagrantes, pero no la revocó.

Persecuciones trágicas como las de los caballeros templarios rara vez tenían lugar; gran parte de los asuntos tratados en los tribunales eclesiásticos eran mucho más prosaicos, y tenía que ver con cuestiones relativas a lo relacionados que estaban dos individuos que pretendían casarse o que se habían casado, si una promesa de matrimonio ante los amigos de uno en una taberna era suficiente para considerar un matrimonio (esos casos solían llevarlos ante el tribunal mujeres embarazadas), o si el consentimiento había sido dado libremente o se había conseguido por la fuerza o amenazas, o si alguien había llamado acertadamente bastardo o puta a un vecino o vecina. En semejantes asuntos, los tribunales eclesiásticos atendían no sólo a lo que había ocurrido, los «hechos» del caso, sino también a lo que las partes pretendían. Aportaron así al Derecho penal occidental una noción derivada de los rituales eclesiásticos de la penitencia: el estado mental y moral de un ofensor determinaba el nivel de culpabilidad y el castigo apropiado. Esta idea está ahora totalmente incorporada a la mayoría de los códigos legales seculares donde, por ejemplo, el castigo por un asesinato premeditado es muy diferente al castigo por matar a alguien en un accidente de carretera. Así pues, buena parte de la tarea de los tribunales eclesiásticos consistía en hacer un examen de conciencia de las partes implicadas: ¿Se consideraba casada cuando mantenía relaciones sexuales con él? ¿Acaso no pretendía obligarla a casarse con usted y, de lo contrario, por qué llevaba un palo? ¿Sabía que era su prima pero decidió casarse con ella de todos modos? ¿Sabía usted que estaba mal casarse de nuevo sin estar segura de que su marido hubiera muerto? Los castigos se establecían de acuerdo con la naturaleza del crimen específico y la actitud del demandado. Podían suponer multas, exclusión de los rituales de la Iglesia u obligar a realizar rituales de humillación, como caminar alrededor de la Iglesia llevando una vela en la mano.

Los tribunales eclesiásticos no sólo penalizaban acciones en la Edad Media, sino que también formaban las conciencias. La Iglesia conseguía este objetivo también con otros muchos medios. El Concilio Lateranense IV (1215) ordenó a todos los cristianos hacer una confesión completa al menos una vez al año, precedida por un examen de conciencia en el que prestaban especial atención a los pecados considerados «mortales», es decir, los que, si no se confesaban, le hacían a uno merecer la condenación. Las acciones y pensamientos sexuales eran especialmente relevantes entre los pecados mortales, aunque los teólogos no se ponían de acuerdo en cuanto a situar la línea divisoria entre los pecados mortales y veniales (menores) en materia de sexualidad.

Los sermones también eran medios cada vez más importantes para comunicar las ideas de la

Iglesia sobre sexo. Aunque las ceremonias de la Iglesia seguían celebrándose en latín —una lengua que en la Edad Media ya sólo se hablaba en Europa en la Universidad o en los círculos eclesiásticos—, en el siglo XIII aparecieron varias órdenes religiosas nuevas que predicaban en las lenguas que hablaba la gente. La principal de esas ordenes era la de los dominicos, fundada por santo Domingo (1170-1221), que fue enviado por el papa Inocencio III a predicar a los albigenses. (El momento y las circunstancias de su fundación y su dedicación a extender la doctrina correcta tuvo como resultado que los dominicos se convirtieran en la orden que tenía a su cargo la Inquisición.) Los dominicos y los miembros de otras órdenes religiosas, como los franciscanos, a menudo iban de ciudad en ciudad donde congregaban a grandes multitudes que acudían a oír sus sermones, que pronunciaban en plazas de mercado o en Iglesias. Los sermones de los predicadores más populares se copiaban después por escrito para que los utilizaran otros; las recopilaciones de sermones eran una buena fuente para las enseñanzas sobre sexo que la gente oía regularmente. Solía tratarse de denuncias a rameras y adúlteros, ataques a monjes lascivos y esposas adúlteras, y otras condenas de toda una serie de pecados sexuales. San Vicente Ferrer (1350–1419), por ejemplo, un predicador dominico que viajó por toda España, Francia e Italia, bramaba: «Hoy no se obedece la ley. [Los hombres cristianos] quieren probarlo todo: musulmanes y judíos, animales, hombres con hombres; no hay límite»^[9]. Además de semejantes ataques, el público de los sermones también oía glorificaciones del amor marital heterosexual, que era alabado como un modelo del amor entre Dios y la humanidad, fundamental en la planificación divina del mundo y, por tanto, «natural». El vínculo entre el amor divino y el humano ganaba cada vez más popularidad en los romances seculares de caballerías en la misma época, aunque estas historias solían centrarse más en el amor extramarital.)

La orden de los dominicos se dedicó a estudiar y enseñar además de predicar, y muchos de los principales teólogos cristianos de la Edad Media fueron dominicos. Las conversaciones teológicas sobre sexualidad no acabaron con Agustín, y en el siglo XIII recibieron un impulso añadido en el curso de los intentos por integrar las ideas de Aristóteles con las enseñanzas cristianas de los filósofos llamados escolásticos. Estos esfuerzos para sintetizar aparecen sobre todo en los escritos de santo Tomás de Aquino (1255-1274), un dominico que no fue muy popular en su tiempo, pero cuyo sistema filosófico fue más tarde declarado oficial de la Iglesia católica romana. Aunque el pensamiento aristotélico y el cristiano son difícilmente reconciliables en gran número de aspectos —Aristóteles no creía en la inmortalidad del alma individual, por ejemplo—, en términos de sexualidad eran compatibles y se apoyaban mutuamente bastante. Aquino y la mayoría de los escolásticos consideraban el deseo sexual a la vez pecaminoso e irracional, peligroso para el espíritu y —una idea sacada de la teoría médica griega y romana— especialmente peligroso para el cuerpo masculino.

Los escolásticos creían que las mujeres tenían un impulso sexual más fuerte que el de los hombres, así como una menor capacidad de razonamiento; las dos cosas las hacían, en palabras de Aquino, «naturalmente sometidas al hombre». Aquino aceptaba la idea de Aristóteles de que en la procreación, «el poder activo de generación pertenece al sexo masculino, y el poder pasivo a la mujer», pero rechazaba su idea de que las mujeres fuesen hombres ilegítimos; él y otros escolásticos contemplaban la creación de las mujeres como parte del plan de Dios, aunque a menudo se sentían

confusos ante los motivos del Divino^[10]. Como la procreación les parecía la explicación más obvia, Aquino y otros escolásticos condenaron la contracepción, ya fuese alcanzada físicamente por medio del *coitus interruptus* (definido como un «pecado contra la naturaleza»), o químicamente, por medio de hierbas o fármacos. Su idea de la contracepción se extendía a los primeros meses del embarazo. Hasta que el feto no se acelerase (es decir, hasta que la madre sintiese movimiento), no adquiría un alma, y el fin de un embarazo sólo se consideraba aborto después de ese momento. (Esta opinión perduraría durante siglos, pues hasta 1869 no declaró el papa Pío XI que se adquiriera un alma en el momento de la concepción.)

Los escolásticos admitieron que las mujeres habían sido creadas por Dios y que el amor heterosexual era aceptable y «natural», no sin hacer hincapié en una desigualdad ordenada por lo divino y «natural» entre el hombre y la mujer. Cualquier intento para eliminar tal desigualdad se consideraba antinatural como poco cristiana, sobre todo si los hombres caían al nivel de las mujeres. Excepto durante juegos y festivales, los hombres que se vestían de mujeres eran sospechosos de intentar acceder sexualmente a las mujeres. Los hombres que se excitaban sexualmente con demasiada frecuencia y facilidad, sobre todo si ello conducía a una relación sexual, no eran considerados masculinos y machos como ocurre a menudo en la cultura contemporánea, sino como femeninos, porque estaban gobernados por sus cuerpos hasta un grado inaceptable. La Iglesia occidental prohibía a los eunucos convertirse en sacerdotes porque no eran hombres completos; la práctica de castrar intencionalmente a niños o adultos para servir como administradores o sirvientes cayó en desuso. (La castración era un recurso ocasional como castigo de crímenes tales como la homosexualidad y la violación, y en el siglo XVI los hombres que habían sido castrados de niños —cuyas voces no cambiaban por tanto— empezaron a actuar en los coros de las iglesias de Italia y España).

Al mismo tiempo que los escolásticos destacaban la razón como el mejor modo de conocer a Dios, otros pensadores cristianos desarrollaban un sendero místico de entendimiento que incluía al cuerpo y, además, a la mente. La literatura escrita por místicos a menudo retrata uniones con Dios en términos muy sensuales y corporales, como probar o besar a Dios, bañarse en su sangre o ser uno con Dios. Aunque la mayoría de las visiones místicas no eran sexuales, algunos hombres místicos veían sus almas como femeninas, uniéndose con Cristo como una novia a un novio, en un lenguaje lleno de imaginería sexual, o describían el cuerpo de Cristo en términos femeninos, como Jesús que «nos alimenta con su seno bendito». Las mujeres místicas solían identificarse con la Virgen María y tenían visiones de ella gráficamente físicas, como ésta de santa Brígida de Suecia (1303-1373): «La Virgen María se me apareció de nuevo, en el mismo lugar, y dijo... te he mostrado... cómo estaba cuando di a luz a mi hijo, debes estar segura de que yo estaba de pie y que di a luz tal como lo has visto; con las rodillas dobladas y sola en el establo, rezando»^[11]. Las estatuas de la Virgen María la retratan dando de mamar, su cuerpo abriéndose para revelar la Trinidad. Con la unión del cuerpo y del alma, el misticismo proporcionó así una especie de contradiscurso dentro del cristianismo enfrenteado al más frecuente menosprecio del cuerpo y de los sentidos.

LA BAJA EDAD MEDIA EN LA EUROPA CATÓLICA ROMANA

Este énfasis en los aspectos sensuales y corporales del amor a Dios se acompañaron en los siglos XIV y XV (un período convencionalmente llamado la «Baja Edad Media») por un menor énfasis en la virginidad física como fundamental para la santidad de las mujeres. Muchas de las santas de la Baja Edad Media eran viudas y madres que escogían una vida de «virginidad espiritual» cuando sus maridos morían, o convencían a sus maridos de que se abstuvieran del sexo, reviviendo la práctica del matrimonio casto de principios de la Iglesia. (Algunos santos varones también vivieron matrimonios castos, aunque en general los aspectos de la sexualidad eran mucho menos importantes en sus vidas.) Los ejemplos más llamativos de semejantes vírgenes espirituales no fueron mujeres contemporáneas, sino prostitutas arrepentidas durante la primera etapa de la Iglesia, cuyas vidas a menudo se describían en sermones y obras de teatro y se representaban en cuadros y esculturas durante la Baja Edad Media. La principal de entre ellas era María Magdalena, una figura que en la cristiandad católica representaba a tres mujeres diferentes del Nuevo Testamento y acerca de las cuales surgió una enorme cantidad de leyendas. Aunque en el Nuevo Testamento se la describía simplemente como una mujer poseída por un demonio que Jesús exorcizaba, se desarrolló la historia de que era una hermosa y rica mujer promiscua sexualmente, pero que abandonó su vida anterior al conocer a Cristo. Entre los milagros atribuidos a ella fue el crecimiento espectacular de su pelo; esto ocurrió cuando abandonó sus ropas elegantes, y por tanto a menudo se la pinta cubierta sólo por el cabello. (Se cuenta esta misma historia de María Egipcíaca, la prostituta arrepentida.) En la Edad Media, María Magdalena fue la santa más popular después de la Virgen María, aunque, como la Virgen, proporcionaba un mensaje ambiguo acerca de la sexualidad femenina y, por extensión, de la sexualidad masculina también; sí, la salvación era posible para alguien sexualmente activo, pero sólo si renunciaba al deseo y a la actividad sexual.

Las prostitutas auténticas, frente a las de la tradición y la leyenda, no fueron santificadas en la Baja Edad Media, pero a lo largo de este período la actitud hacia la prostitución fue más abierta y tolerante que lo que fue antes o de lo que sería posteriormente. La prostitución se desarrolló en Europa en el siglo XII, junto con el crecimiento de las ciudades y una mayor fluidez de dinero, y en la Baja Edad Media la mayoría de las ciudades y pueblos habían abierto casas municipales oficiales de prostitución o habían designado ciertas partes de la ciudad como lugares en los que se toleraba la prostitución. A las mujeres que vendían su sexo fuera de estas zonas se les ordenaba marcharse, ya que en las ciudades se pretendía hacer una distinción más clara entre las mujeres respetables y casadas y las «mujeres comunes» que distribuían más ampliamente sus favores sexuales. Las autoridades gubernativas, incluyendo las eclesiásticas en las ciudades gobernadas por obispos o el Papa, gravaban a las prostitutas o a los jefes de los burdeles y dictaban reglas encaminadas a mantener la segundad de los residentes de los burdeles y de sus clientes; en algunas partes de Europa existían organizaciones religiosas, como los monasterios y los grupos que gobernaban las catedrales (llamados capítulos catedralicios) que también poseían burdeles. Generalmente el establecimiento de un burdel se hacía con poca fanfarria, pero había referencias ocasionales a la idea de san Agustín de que la prostitución era un mal necesario. Los funcionarios municipales italianos advirtieron que la compañía de prostitutas podía animar a los hombres jóvenes a establecer relaciones heterosexuales y apartarles de las aventuras homosexuales. Durante el siglo XIII se estableció una orden religiosa especial para prostitutas arrepentidas —llamada, lógicamente, la Orden de santa María Magdalena—

que estableció casas en varias ciudades, pero en el siglo XV el movimiento para reformar prostitutas perdió vigor. Los burdeles oficiales en la mayor parte de Europa estaban cerrados a sacerdotes, judíos y hombres casados, aunque normalmente esta prohibición se llevaba a cabo sólo en el caso de los judíos; los sacerdotes que visitaban burdeles abiertamente eran reprendidos de vez en cuando por la Iglesia, pero rara vez recibían un castigo más severo. En lugares de Europa en los que había un número significativo de musulmanes, se prohibía a las prostitutas cristianas que los tuvieran como clientes y quedaban exentas de severos castigos sólo si podían demostrar que no conocían su filiación religiosa.

La aceptación pública y clerical de la prostitución municipal en los siglos XIV y XV no cambió la mentalidad acerca del deseo sexual —el sexo seguía considerándose como sudo y pecaminoso—, sino que fomentó una especie de aceptación resignada de su poder. Esta actitud también afectó al tratamiento de los clérigos que mantenían sus relaciones con mujeres, pues aunque se les prohibía casarse, muchos sacerdotes vivían una relación estable con concubinas e hijos, o tenían relaciones esporádicas con muchas mujeres. Los concilios y sínodos de la Iglesia establecieron severos castigos para el concubinato eclesiástico y la fornicación, pero las autoridades locales de la Iglesia generalmente los ponían en práctica sólo en los casos de escándalo público, como violación o raptó. La misma conducta apareció en los casos de divorcio y separación; los tribunales de la Iglesia permitían la separación por razones no especificadas en el Derecho canónico —incluyendo la crueldad, el maltrato, la bebida y la irresponsabilidad financiera— aunque consentían el divorcio con derecho a contraer nuevas nupcias en muy pocas ocasiones. Mientras que la fornicación entre personas no casadas estaba oficialmente prohibida, en la práctica los procesos eran muy escasos y, según los confesores, la mayoría de sus fieles no consideraban la fornicación como un pecado digno de penitencia, y mucho menos un crimen.

Durante la Baja Edad Media aumentó la intervención de los tribunales seculares dirigidos por autoridades municipales, reyes y nobles en el tema del matrimonio y las ofensas sexuales, aunque los tribunales eclesiásticos siguieron juzgando muchos casos. (La decisión acerca de quién tenía jurisdicción sobre qué tipo de casos era a menudo motivo de disputa, y los demandantes solían escoger cualquier tipo de tribunal que les pareciese más comprensivo). Los tribunales seculares se interesaron especialmente por los casos en los que había un crimen real, como una violación, secuestro o adulterio, o en el que la propiedad corría peligro, como las disputas acerca de las dotes. Los gobiernos municipales también emitieron leyes draconianas para ciertos tipos de conducta sexual: el sexo entre cristianos y no cristianos merecía la muerte en la hoguera en algunas ciudades italianas, igual que determinados actos homosexuales. La puesta en práctica de esas leyes tendía a ser esporádica y localizada, sin embargo, y algunos estudiosos han señalado que se desarrollaron redes de homosexualidad masculina en las ciudades italianas y quizá en otras en aquella época. No obstante, durante los períodos de aplicación de la ley el castigo podía ser severo y las penas de muerte eran un hecho y no una amenaza.

En la Baja Edad Media las autoridades seculares solían estar tan preocupadas como las de la Iglesia por hacer que las vidas sexuales y maritales de la gente siguieran los patrones establecidos. De hecho, Podían ser incluso *más* rigurosas. En 1484, por ejemplo, el consejo ciudadano de Colonia

pidió a los sacerdotes que confesaban allí que revelasen cuánta gente practicaba la sodomía; la mayoría de los sacerdotes fueron reticentes a contestar y no parecían compartir las preocupaciones del consejo acerca de la presencia de sodomitas. En muchos lugares, las autoridades de la ciudad prohibían a los hijos ilegítimos inscribirse en los gremios de artesanos o el gobierno de la ciudad y se negaban a reconocer el derecho de la Iglesia a concederles la legitimidad. Los grupos profesionales, como los gremios de artesanos, u oficiales también se volvieron cada vez más moralistas en la Baja Edad Media. Negaban la pertenencia a sus grupos a aquellos nacidos demasiado pronto tras la boda de sus padres (las autoridades canónicas recomendaban generalmente que todos los hijos nacidos de mujeres casadas se considerasen legítimos, fuera cual fuese la fecha del matrimonio), y a principios del siglo XVI, echaban a aquellos conocidos por frecuentar prostitutas. Aplicaron sus puntos de vista por medio de acciones formales, como impedir el trabajo de algunos individuos, y también por medios informales, como los insultos públicos o los rumores. A veces esos casos acababan en los tribunales eclesiásticos o seculares, como cuando la persona acusada de actos inmorales trataba de limpiar su nombre, normalmente buscando a un cierto número de personas que testificasen sobre su buen comportamiento, un proceso conocido como *compurgación*. Las actas de los tribunales medievales que se ocupaban de las calumnias o rumores son una buena fuente para conocer los epítetos que las gentes se dedicaban, y de las ideas populares sobre sexualidad. A las mujeres casi siempre se les llamaba algo sexual, normalmente una variante de «puta», mientras que a los hombres se les insultaba con palabras que se referían a su honestidad, como «ladrón», o a las acciones sexuales de las mujeres con las que se relacionaban, como «hijo de puta», «amo de puta» o «cornudo». En ciertos círculos, «sodomita» era también un término corriente de insulto, a menudo —como anteriormente, en el siglo XII— usado contra enemigos religiosos o políticos; el término aparece frecuentemente, por ejemplo, en poesía calumniosa sobre funcionarios conversos en España. (Los *conversos* eran judíos que se habían convertido al cristianismo, a menudo para evitar la emigración obligada.)

Así pues, hacia finales de la Edad Media, en la Europa católica romana, la ambivalencia acerca de la sexualidad no estaba limitada a los monjes, sino que podía encontrarse también entre el pueblo laico. Esta ambivalencia procedía de muchas fuentes: la tradición pagana, las enseñanzas cristianas y la preocupación seglar acerca de cómo el deseo y las actividades sexuales podían alterar el orden público, la sensatez en los negocios y la debida jerarquía familiar. Incluso antes de la Reforma estaba claro, sobre todo para los moradores de las ciudades, que Dios consideraría favorablemente aquellos lugares que aseguraban una vida moral y correcta a sus ciudadanos, y que las recompensas por ello no estaban sólo en el más allá, sino también aquí y ahora.

LA EUROPA ORTODOXA

La reglamentación de la sexualidad en la Europa oriental durante la Edad Media siguió una senda ligeramente diferente a la de la Europa central y occidental, en gran parte debido a que la situación política e institucional era muy distinta. Como en la Europa católica romana, las sociedades ortodoxas reconocían distintas esferas de influencia a la Iglesia y al Estado y tenían códigos de leyes diferentes y tribunales para cada uno de ellos. El ideal bizantino era la armonía (*symphonia*) entre la Iglesia y el Estado; la Iglesia defendía la fe y al pueblo cristiano espiritualmente, y el Estado los

defendía físicamente. La tradición bizantina otorgaba al emperador un papel especial; ideológica y administrativamente, y sostenía que gobernaba el reino terrenal del mismo modo que Cristo gobernaba el reino de los cielos. En términos prácticos, el Emperador presidía los concilios de la Iglesia que constituían la cúspide de la estructura de la Iglesia ortodoxa, y a menudo tenía la última palabra sobre quién iba a convertirse en patriarca, el título del obispo de Constantinopla. Los concilios de la Iglesia, compuestos por todos los obispos ortodoxos que deseaban asistir a reuniones periódicas o estaban autorizados para ello, establecían el dogma y la política general. Contrariamente al Papa Católico romano, el patriarca no era más que el primero entre los iguales, y tenía poco más que un poder moral que ejercer sobre los demás obispos, sobre todo fuera de las fronteras del Imperio bizantino. Las autoridades de las Iglesias ortodoxas de Bulgaria, Serbia y Rusia, llamadas en diversos períodos «metropolitanos» o «patriarcas», solían buscar confirmaciones *pro forma* de su nombramiento por parte del patriarca de Constantinopla, pero funcionaban de manera autónoma en la toma de decisiones. La falta de un código unificado de leyes canónicas, una única estructura administrativa e incluso una única lengua (se usaban el griego, el sirio y el eslavo), permitían una considerable autonomía local y una diversidad de prácticas ortodoxas.

Aunque la ruptura final y formal entre los ortodoxos y el catolicismo romano no tuvo lugar hasta 1054, había suficientes diferencias entre el cristianismo oriental y el occidental, y ya eran lo bastante distintos en el siglo como para que las ideas de san Agustín influyeran poco en las ideas ortodoxas sobre la sexualidad. La relación que establecía san Agustín entre relación sexual y pecado original y su concepto de «deber conyugal» nunca fue aceptada por los ortodoxos orientales, aunque esto no significase que la Iglesia oriental tuviese opiniones más favorables sobre el sexo. El más importante de los Padres de la Iglesia y obispo de Antioquía, san Juan Crisóstomo (374-407), era persona de hábitos ascéticos y extremadamente moralista, y predicaba a menudo contra lo que consideraba la decadencia de la corte del Emperador y advertía en contra de cualquier cosa que condujera incluso a pensamientos sobre sexo, como el teatro, el baile o las representaciones artísticas del cuerpo humano. Aunque no pensaba que el pecado original se transmitiese por medio de la relación sexual (la Iglesia ortodoxa solía prestar menos atención al pecado original en general que la Iglesia católica), veía el sexo como el desgraciado resultado de la desobediencia de Adán y Eva, y decía que: «Las pasiones son de hecho poco honorables»^[12]. Aquellos que se abandonaban al deseo sexual y se casaban no debían volver a casarse si se moría el marido o la mujer, según Crisóstomo, sino que debían pasar los años que les quedasen de vida orando y haciendo penitencia.

A Crisóstomo le horrorizaban especialmente los actos homosexuales, y escribió sobre la homosexualidad más que ningún otro Padre de la Iglesia. Lo que más le molestaba era que el sexo entre hombres alterara las normas de género, «porque mantengo que no sólo nos convertimos [por ello] en mujer, sino que también dejamos de ser hombres». Como vimos anteriormente, las mujeres que se convertían en hombres y permanecían vírgenes eran dignas de alabanza para san Jerónimo, pero los hombres que se convertían en mujeres eran, para Crisóstomo, «dementes, perjudiciales... merecedores de ser expulsados y lapidados... convertidos, no en perros, sino en un animal mucho más despreciable que ése». En el mismo Crisóstomo hizo unas cuantas referencias veladas al sexo entre mujeres como algo antinatural y como una enfermedad.

La hostilidad de Crisóstomo hacia la sexualidad y el cuerpo se acerca mucho a la de grupos dualistas, como los maniqueos, pero él acabó aceptando de mala gana el sexo marital y la procreación como algo necesario. Más moderados fueron algunos escritores bizantinos posteriores, que consideraron el matrimonio como bien positivo y como la vida ideal, no como una vida de virginidad, sino de lealtad y afecto al esposo o esposa. Algunos llegaron incluso a aprobar el placer sexual mientras los miembros de la pareja estuvieran casados. Esta aceptación del matrimonio se extendió hasta un cierto grado al clero, pues los hombres casados podían llegar a ser sacerdotes. La aceptación del matrimonio clerical se limitaba, no obstante, a las primeras nupcias, pues a un sacerdote viudo se le prohibía casarse si quería seguir siendo sacerdote, y un hombre que no estaba casado cuando se le ordenaba debía seguir así. Los sacerdotes casados tampoco podían ser obispos. Los monjes y las monjas de la Iglesia ortodoxa eran solteros, aunque también las personas casadas podían entrar en los monasterios con la aprobación de su cónyuge. Muchos de los que vivían allí eran viudas o viudos que entraban en el monasterio al final de su vida, y no solteros de toda la vida. Las viudas de clase alta y, con menor frecuencia, las hijas solteras contemplaban el convento como el modo perfecto de demostrar tanto su devoción como su autoridad, y los monasterios mixtos en los que las abadesas tenían autoridad tanto sobre mujeres como sobre hombres persistieron en el Este, a pesar de las prohibiciones oficiales. Junto con su aceptación del matrimonio clerical, la Iglesia occidental también aceptaba a los eunucos como sacerdotes; aunque los emperadores bizantinos prohibían la castración, la práctica continuó y hubo bastantes sacerdotes eunucos en Bizancio como para que los fundadores de algunos conventos exigiesen que todos los clérigos que tuviesen contacto con monjas fuesen eunucos. (Los eunucos no eran utilizados de este modo entre los eslavos; se suponía que los sacerdotes que atendían los conventos eran hombres casados, aunque no siempre lo eran.)

Como en la Iglesia occidental, los tribunales eclesiásticos se desarrollaron dentro de la ortodoxia para tratar los matrimonios y los casos sexuales, aunque había más diversidad en sus regulaciones que en Occidente. Después del siglo IX, los ortodoxos exigían normalmente una ceremonia eclesiástica para que un matrimonio fuese válido, y se consideraba deseable el consentimiento de los padres y de la pareja. En las zonas eslavas, los matrimonios de las elites incluían una ceremonia en la iglesia además de elaborados rituales en casa, aunque entre los campesinos las bodas en la Iglesia no fueron corrientes hasta más tarde. En algunos países, el consentimiento de los padres solamente era suficiente en los primeros matrimonios, y el consentimiento de la pareja era suficiente para sucesivos matrimonios. Las uniones entre parientes cercanos estaban prohibidas, igual que con parientes de los padrinos. No se veían con buenos ojos los segundos matrimonios, y los cónyuges tenían que hacer penitencia antes de la ceremonia; algunas leyes prohibían terceros o cuartos matrimonios, aunque la realidad demográfica, como la mortalidad temprana y la frecuente viudedad, conducían a buscar dispensas para superar estas prohibiciones, dispensas que a menudo se concedían. Como nadie —ni los párrocos ni los funcionarios del Estado— guardaba registros de nacimientos, matrimonios y bautizos, la observancia de las restricciones en cuanto a la consanguinidad no podían aplicarse con regularidad, excepto entre la aristocracia, cuyos linajes eran conocidos. Si las ambiciones políticas así lo indicaban, las familias aristócratas podían generalmente convencer a los clérigos de que ignorasen las violaciones del canon.

Los motivos de divorcio se fueron extendiendo gradualmente en los países ortodoxos. Un marido podía divorciarse de su mujer por adulterio o por ir a lugares de mala reputación, como carreras de caballos o baños públicos; si se le concedía el divorcio, tenía derecho a volverse a casar, mientras que la mujer podía ser confinada en un convento, aunque normalmente no fuera el caso. El adulterio de un marido no era motivo de divorcio —no era técnicamente «adulterio», sino fornicación— pero los tribunales permitían el divorcio en casos en que el adulterio era evidente y alteraba las normas de la comunidad; en esos casos a las mujeres se les permitía volver a casarse. El maltrato físico grave, el abandono, la impotencia y la esterilidad eran todos motivos de divorcio; en todos esos casos, se solía permitir un nuevo matrimonio. Esto significaba que la Iglesia oriental, aunque desaprobaba un nuevo matrimonio tras la muerte del cónyuge, en realidad ofrecía más oportunidades a los cónyuges infelices, al permitirles separarse y empezar un nuevo matrimonio, que la Iglesia occidental. Además, si un cónyuge deseaba dar por terminado un matrimonio para tomar los votos monásticos, se esperaba que el otro cónyuge estuviera de acuerdo y prometiera no volver a casarse. En realidad, las esposas infelices a veces usaban el convento como un escape respetable para sus matrimonios, y los maridos infelices incitaban u obligaban a sus esposas a entrar en los conventos. En esos casos, la prohibición de volverse a casar solía ignorarse.

Las enseñanzas ortodoxas generalmente coincidían con las enseñanzas católicas romanas acerca de los límites de la actividad sexual dentro del matrimonio; tenía que quedar restringida a ciertos momentos y ciertas posiciones y no poner nunca trabas a la procreación, por lo que la contracepción estaba prohibida. Fuera del matrimonio, toda actividad sexual era pecado, aunque había grados de pecaminosidad según el Derecho canónico. Los hombres solteros eran rara vez castigados por fornicación, a menos que fuese con una mujer de clase alta o con una niña. La violación se castigaba con la mutilación en Bizancio y en los Balcanes, o bien se obligaba al violador a casarse con su víctima; en Rusia, la violación se castigaba con multas: Tomando ejemplo de Crisóstomo, la ley de Bizancio estableció severas penas para los actos homosexuales, incluyendo la muerte, la castración y la prisión, aunque hay pocas pruebas de que esos castigos se llevasen realmente a cabo. La ley eslava era menos severa, y contemplaba los actos homosexuales masculinos como algo semejante al adulterio y, a menudo, como una transgresión menor; los gobiernos seculares en tierras eslavas tampoco penalizaban las relaciones homosexuales como hacían los gobiernos occidentales, sino que las trataban simplemente como una violación de la ley de la Iglesia.

El tratamiento eslavo de los actos homosexuales no estaba motivado por la liberalidad en materia sexual, sino por una opinión extremadamente negativa respecto a todas las relaciones sexuales. Sobre todo en Rusia, los opúsculos ortodoxos declaraban toda relación sexual como antinatural y el deseo como algo procedente del demonio. Los funcionarios de la Iglesia transmitían estas actitudes a los laicos por medio de la confesión, los sermones y las historias de santos, todos los cuales describían el sexo como un pecado y alababan la virginidad y la castidad. Contrariamente a la teoría católica romana en la que la consumación era una parte importante del matrimonio y cada cónyuge debía al otro el deber conyugal, en Rusia el mejor matrimonio era el no consumado. Esta creencia condujo a un tema recurrente en las vidas de los santos rusos, que era que fueran concebidos por una madre piadosa y abstinentes, y nacidos de un milagro y no de una relación marital normal. También condujo a

la idea popular de que Jesús había nacido de la oreja de María, sin contaminarse al pasar por el canal del nacimiento. Los niños se consideraban como el resultado de la voluntad de Dios, más que de la relación sexual, y la incapacidad de concebir se tomaba como una señal de la desaprobación de Dios. La menstruación marcaba a la mujer, y las mujeres que menstruaban no podían entrar en las iglesias ni comulgar; también se esperaba que las mujeres hicieran penitencia si abortaban. Que la gente aceptara o no en realidad, las enseñanzas de la Iglesia es algo difícil de asegurar, pues aunque las listas de penitencias y la ley de la Iglesia establecían las posiciones oficiales, no indican la fidelidad con la que la gente seguía los consejos de la Iglesia. Algunas cartas escritas en corteza de abedul, conservadas de la época de la Rusia medieval, contienen expresiones ocasionales de amor apasionado entre individuos, por lo que parece evidente que las enseñanzas de la Iglesia sobre la sexualidad y el cuerpo no se interiorizaban en algunos casos.

Como ni el Renacimiento ni la Reforma protestante tuvieron un efecto directo en Rusia, el período en torno a 1500 no marcó una ruptura en la ortodoxia rusa; hasta el reinado del zar Pedro el Grande (reinado: 1682-1725) no hubo una alteración importante en la estructura de la Iglesia. El siglo xv fue significativo para la ortodoxia griega, sin embargo, porque durante todo el siglo el Imperio bizantino fue cayendo gradualmente bajo la presión militar de los turcos otomanos; en 1453 los turcos conquistaron Constantinopla y el Imperio bizantino dejó de existir oficialmente. El patriarca de Constantinopla se hizo cargo de la jurisdicción civil y religiosa sobre todos los ortodoxos dentro del Imperio otomano, de modo que los tribunales eclesiásticos siguieron funcionando, pero ahora dentro de un estado musulmán. Las actitudes ortodoxas hacia el matrimonio y los temas sexuales y su modo de tratarlos no pudieron evitar verse influenciados por esta situación, tal como veremos en el Capítulo 3.

2. EL PROTESTANTISMO EN EUROPA

Al final de la Edad Media, diversos grupos e individuos criticaron numerosos aspectos del cristianismo occidental, e incluían en sus críticas doctrinas que, según ellos, no tenían base bíblica, o instituciones como el papado y los tribunales eclesiásticos, los métodos para recaudar impuestos y las políticas fiscales de la Iglesia, el modo en que se escogía a los sacerdotes y a los jefes, y el carácter mundano y la moral de sacerdotes, monjes, monjas, obispos y del papa. Se sugirieron diversas medidas para reformar las instituciones, para mejorar la educación y el comportamiento del clero, e incluso para alterar doctrinas básicas, y en algunas ocasiones estos esfuerzos reformistas tuvieron éxito a nivel local; en otras, los movimientos de reforma condujeron a que grupos disidentes rompiesen con la Iglesia romana.

Pero toda esta insatisfacción no cuajó en cambios dramáticos de la estructura del cristianismo occidental hasta 1520, aproximadamente, cuando las críticas de Martín Lutero, un profesor de teología de la Universidad de Wittenberg, en Alemania, prendieron la mecha de una extensa revuelta contra la Iglesia romana. Lutero y otros pensadores de la Europa germanohablante, como Ulrich Zuinglio, en Zúrich, Suiza, rechazaron muchas de las doctrinas básicas de la Iglesia medieval, como la importancia de las buenas obras, la autoridad del papado y el peso de la tradición. Sus ideas atrajeron a un gran número de líderes políticos e intelectuales que rompieron con la Iglesia romana y establecieron sus propias Iglesias locales, Iglesias que llegaron a ser calificadas de «protestantes» tras la emisión, por parte de los príncipes que seguían las ideas de Lutero, de un documento de 1529 en el que protestaban porque se les ordenaba abandonar sus innovaciones religiosas.

Las ideas protestantes se extendieron más allá de Alemania y, hacia 1530, gran parte de la Europa del Norte, incluyendo Inglaterra y los países escandinavos, había roto con el catolicismo. La Reforma llegó a Inglaterra a causa de ciertos temas personales y dinásticos relacionados con el rey Enrique VIII, pero finalmente Inglaterra adoptó doctrinas e instituciones similares a las de la Alemania y Escandinavia luteranas. En 1530, y en años sucesivos, las ideas de Juan Calvino, el reformador protestante de Ginebra, en Suiza, empezaron a extenderse a Francia y a la Europa del Este, y se desarrollaron significativas minorías protestantes en Francia, Hungría y Polonia. Las ideas de Calvino también influyeron en John Knox, el reformador de Escocia, y hacia 1550 Escocia adoptó una versión calvinista del protestantismo que los colonos escoceses llevaron más tarde a Irlanda en ese mismo siglo. Durante estas décadas, otros muchos individuos y grupos desarrollaron sus propias versiones del cristianismo, algunas de las cuales incluían doctrinas radicales como la propiedad comunitaria o el rechazo al bautizo de los niños; tanto los católicos como los luteranos y calvinistas, más conservadores, se oponían a esas ideas radicales y, en ciertos momentos, las suprimieron y persiguieron, cooperando con las autoridades seculares, que las veían como una amenaza al orden político y social.

Sin embargo, la Reforma protestante no fue solamente un movimiento teológico, sino que también incluía temas políticos, económicos y sociales. Muchos de los líderes que aceptaban las enseñanzas luteranas o calvinistas lo hacían en parte por el deseo de acabar con el poder económico y político del papado en sus territorios o, en el caso de Alemania, para oponerse al poder del Sacro Emperador

romano, que seguía siendo un católico. Hacia 1520, en Alemania los campesinos sumaron las exigencias luteranas de elegir localmente al clero y que se predicara el «evangelio puro» a sus quejas económicas y se enfadaron cuando Lutero se opuso a ellos en la posterior Guerra Campesina. En Francia los nobles pensaron que, al aceptar el calvinismo, podrían combatir, a la par, el poder de la monarquía y el del papado, y Enrique VIII reconoció abiertamente que la confiscación de las propiedades de la Iglesia en Inglaterra harían crecer el tesoro real.

Junto con el poder y el dinero, el sexo fue parte integral de la Reforma protestante desde el principio. Uno de los primeros tratados de Lutero atacaba el valor de los votos de celibato y mantenía que el matrimonio era el mejor modo de vida cristiano; Lutero acompañó sus palabras con hechos y, en 1525, se casó con una monja que había huido de su convento, Katherine von Bora. Tanto Zuinglio como Calvino consideraron que la regulación de las actividades sexuales era tan importante como la regulación de la doctrina, y establecieron unos tribunales especiales para ocuparse de los casos morales y matrimoniales que llegaron a tener un gran poder; el lema de uno de aquellos tribunales era: «La disciplina es el nervio de la Iglesia»^[1]. Muchos de los grupos radicales desarrollaron ideas muy concretas respecto a la vida sexual adecuada para sus miembros y condenaron al ostracismo total huida o apartamiento, a los que no seguían sus reglas. Como la teología protestante esperaba que las buenas obras fuesen el fruto de la fe salvadora, las actividades sexuales de cada uno —y las de los vecinos de cada uno— seguían siendo importantes a ojos de Dios, y el orden y la moralidad eran una señal del favor divino.

En diversas materias relativas a la sexualidad, los protestantes no rompieron bruscamente con la tradición medieval. Diferían poco de los católicos con respecto a los conceptos básicos, como las raíces y las consecuencias propias de las diferencias de género, o la diferencia entre prácticas sexuales «naturales» y «antinaturales». Aunque Lutero rechazó ostentosamente el Derecho canónico —quemando públicamente los libros de Derecho canónico ante los estudiantes de la Universidad de Wittenberg en un momento dado—, éste llegó finalmente a sustentar la base jurídica de gran parte de las leyes protestantes con respecto al matrimonio y al sexo. La ruptura con la tradición en términos del poder del papado o del significado de los rituales clave resultó más fácil que romper con la tradición en términos de relaciones sexuales Y de género. Los protestantes tampoco rechazaron, y en algunos casos reforzaron, la autoridad intelectual de los primeros Padres de la Iglesia, como Agustín, que había sido muy influyente al establecer la hostilidad o ambivalencia cristiana occidental hacia la sexualidad. Tanto los protestantes como los católicos juzgaron y ejecutaron a miles de personas, sobre todo mujeres, por brujería, durante la Edad Moderna, un pánico que surgió en parte a causa de las nociones de sexualidad humana y demoníaca compartidas por la mayoría de las personas.

La continuidad protestante con el catolicismo medieval junto con las acciones de la Iglesia católica contra la Reforma protestante, condujo a ciertos estudiosos del sexo en la Europa post-reformista a subrayar las semejanzas más que las diferencias entre las denominaciones cristianas. Los procesos de disciplina y confesionalidad social de que se habló en la «Introducción» implicaron a las autoridades católicas, luteranas, anglicanas y calvinistas, que generalmente trabajaron con las autoridades políticas seculares en un intento por enseñar a la gente las bases de sus versiones del cristianismo e inculcarles una forma de vida piadosa y moral.

El énfasis reciente de los estudiosos en las semejanzas entre protestantes y católicos en los procesos paralelos de disciplina y confesionalidad social es en parte una reacción en contra de la vieja escuela que subrayaba las diferencias denominadoras. Es en parte también el resultado del paso del tiempo desde la Reforma, porque viéndolas retrospectivamente, las continuidades a largo plazo se hacen más visibles. A pesar de las semejanzas y continuidades entre los protestantes y los católicos, sin embargo, y a pesar de la gran variedad de opiniones entre los protestantes con respecto a determinados aspectos de la sexualidad, las ideas e instituciones protestantes difieren de las de la Europa católica y ortodoxa. Por tanto este capítulo estudia sólo la Europa protestante, es decir, Inglaterra, Escocia y Escandinavia, junto con partes de Alemania, Suiza, Francia y los Países Bajos. Los cambios en el seno del catolicismo con respecto a la sexualidad tras la Reforma protestante fueron hasta cierto punto una respuesta al protestantismo, de modo que el catolicismo, junto con la Iglesia ortodoxa (que contempló un cambio menos dramático en este período al no sufrir una Reforma) es el objetivo del capítulo siguiente.

LAS IDEAS PROTESTANTES

La Reforma protestante ya no se narra como la historia de Martín Lutero de pie, solo frente al mundo, pero las ideas de Lutero siguen siendo fundamentales para entender los conceptos básicos protestantes porque sus escritos fueron muy influyentes, además de voluminosos. Esto es especialmente cierto en lo que se refiere a sus ideas sobre la sexualidad, pues Lutero escribió y habló continuamente de sexo y de temas relacionados con él, como el matrimonio y las mujeres, durante toda su larga carrera. Como dijo tanto, sin embargo, sus palabras a menudo parecen contradictorias y hay un intenso debate entre estudiosos acerca de cómo interpretarlas.

Son pocas las discrepancias en torno a algunos aspectos. Lutero era fiel a la idea de Agustín de la relación entre el pecado original y el deseo sexual, pero consideraba el deseo como algo tan poderoso que llevar una vida totalmente casta sólo estaba al alcance de unos pocos individuos. Así pues, la vida cristiana no consistía en aspirar infructuosamente al celibato ascético, sino en canalizar la actividad sexual hacia el matrimonio. El matrimonio no era ningún sacramento —Lutero se mostraba muy firme con respecto a que no confería una especial gracia— sino que era el estado ideal para casi todo el mundo. Por ello las restricciones al matrimonio que se habían desarrollado durante la Edad Media deberían eliminarse y todo el mundo debía casarse, cuanto antes, después de la pubertad, mejor. Como el deseo sexual era natural y había sido creado por Dios, era una parte fundamental del matrimonio y los matrimonios en los que no pudiera satisfacerse —como los de las personas impotentes— no eran auténticos matrimonios. La importancia del sexo en el matrimonio condujo a Lutero a recomendar el divorcio en caso de impotencia, adulterio, abandono, absoluta incompatibilidad o la negativa de uno de los cónyuges a practicar el sexo; era preferible la reconciliación, pero si ésta no podía producirse, a la parte inocente se le debía conceder el divorcio con el derecho a volverse a casar. Una solución incluso mejor podra ser la bigamia, que Lutero recomendaba como solución a las dificultades maritales tanto del rey Enrique VIII de Inglaterra como a las de Felipe de Hesse, un prominente noble protestante. La defensa de Lutero de la bigamia procedía de su tajante condena de cualquier tipo de sexo fuera del matrimonio, incluida la prostitución, uno de los pocos asuntos en que disentía totalmente de Agustín. (Mucha gente se

escandalizó ante esa defensa, y los bigamos reales fueron duramente castigados en toda Europa.)

Los que consideran a Lutero bajo un punto de vista positivo señalan que su defensa del matrimonio y su negación del valor del celibato mejoró el estatus de la gente casada —la gran mayoría de la población— y permitió que dejaran de ser cristianos de segunda. Para Lutero el sexo marital era un bien positivo en sí mismo, y no sólo porque conducía a la procreación; el sexo aumentaba el afecto entre los cónyuges y fomentaba la armonía de la vida doméstica. La negativa a practicar las relaciones sexuales dentro del matrimonio constituía motivo de divorcio, y «aunque la gente cristiana casada no debería permitir que sus cuerpos les gobernasen por la pasión de la lujuria... tampoco deberían tener en cuenta los días santos o los días laborables, u otras consideraciones físicas».^[2]

Los que ven a Lutero bajo un punto de vista negativo señalan que este énfasis en el matrimonio pudo conducir a considerar como sospechosas a las personas solteras —siempre una minoría significativa en Europa— y en particular a las mujeres solteras, a las cuales él y otros muchos comentaristas del siglo XVI veían como personas que tentaban a los hombres a abandonarse al deseo sexual:

Pues las jóvenes, también, son conscientes de ese mal [lujuria] Y si pasan tiempo en compañía de hombres jóvenes, tiran de los corazones de esos hombres en diversas direcciones para atraerles al amor, especialmente si los jóvenes son destacados por su buen aspecto y fuerza corporal. Por tanto es a menudo más difícil para los últimos soportar dicha atracción que resistir sus propios impulsos.^[3]

Aunque el matrimonio no era un sacramento para Lutero —Y otros protestantes, era la piedra de toque de la sociedad, la institución en la que se basaban todas las demás instituciones. Como tal, no se debía entrar en ella a la ligera. La mayoría de los pensadores protestantes contemplaban el consentimiento de los padres y la ceremonia pública como algo necesario para un matrimonio válido y rompieron con la doctrina católica de que sólo con el consentimiento de las partes era suficiente. Las bodas tenían que celebrarse con solemnidad y reverencia sin darse salvajemente a la bebida y sin bromas o rituales que celebrasen y satirizasen los aspectos sexuales del matrimonio. Aunque el propio Lutero bendijo varios lechos matrimoniales, los protestantes no solían fomentar esta práctica, al igual que otras consideradas «supersticiosas» relativas a la fecundidad, como lanzar grano o desatar nudos. (Atar nudos era una práctica mágica corriente que se creía causaba impotencia en los hombres.) La oración al unísono debía sustituir a los brindis amistosos y a los cánticos como actividad final de los esposos antes de entrar en el lecho matrimonial por primera vez. Después de la boda, la pareja debía establecerse en una tranquila domesticidad, siendo el marido la cabeza clara del hogar, ejerciendo su autoridad sobre la esposa, niños y sirvientes. En este papel de cabeza de la más pequeña unidad de gobierno de la sociedad (los protestantes puritanos más tarde llamaron al hogar la «pequeña república»), los hombres se guiaban por una gran cantidad de literatura que describía la jefatura masculina ideal del hogar (llamada por los alemanes *Hausväterliteratur*), que salía de las plumas de los pastores protestantes.

Calvino estaba de acuerdo con Lutero en rechazar simultáneamente la sacramentalidad del

matrimonio y en alabar su naturaleza concedida por Dios, aunque era más reservado que Lutero con respecto al sexo marital; las personas casadas deberían ser «llamadas a la medida y la modestia para que no se revolcaran con excesiva lascivia» una idea que más tarde los puritanos ingleses llamarían «castidad matrimonial»^[4]. El escritor puritano Robert Cleaver advertía de las consecuencias de dicho comportamiento:

Por tanto los cristianos debe/saber que cuando hombres y mujeres rabiosos de ardiente lujuria se encuentran como bestias salvajes, no teniendo más fin que satisfacer su concupiscencia carnal, cuando no son conscientes de santificar el lecho matrimonial con oraciones, cuando no tienen cuidado en fomentar la Iglesia de Cristo... es el juicio justo de Dios convertirles en monstruos o locos, u otra cosa como... personas más malvadas, repulsivas y profanas^[5].

Como deja claro Cleaver, aunque la procreación no era la única razón del sexo marital, en ningún caso deberían los miembros de la pareja practicar la contracepción activa; Calvino estaba de acuerdo, y llamaba al *coitus interruptus* «monstruoso» en su comentario del Génesis. Calvino condenaba a aquellos que deseaban imponer restricciones al matrimonio que no tenían base bíblica y aceptaba el divorcio en casos de adulterio (consideraba los abandonos como un tipo de adulterio), aunque aconsejaba intentos de reconciliación antes. Como Lutero, basaba su aceptación del divorcio en las palabras de Jesús en Mateo (19:9 y 4:26: «Aquél que se divorcia de su mujer, excepto por motivo de adulterio, la convierte en adúltera»). También se oponía fuerza a cualquier clase de sexo extramatrimonial, aunque su lenguaje con respecto a la prostitución es más suave que el de Lutero; mientras Lutero llamaba a las prostitutas «apestosos... instrumentos del diablo», Calvino pensaba que podían ser útiles como ejemplos negativos para los piadosos cristianos que podían inspirarse tras ver cómo las prostitutas reformaban sus vidas.

Lutero, Zuinglio, Calvino y Knox, y varios reformadores más en toda Europa, suelen ser llamados «magisteriales» porque creían que la Iglesia debería trabajar con el Estado y sus funcionarios. («Magistrados» era el término habitual de los gobernantes y funcionarios de todo tipo.) Como se ha dicho más arriba, la Reforma protestante también tuvo un ala radical, individuos y grupos que enseñaban que la Iglesia y el Estado debían estar separados y que los individuos deberían ser libres de seguir cualquier idea religiosa que escogieran. Estos grupos radicales, que en su mayoría eran bastante pequeños, desarrollaron ampliamente ideas diferentes sobre muchas cosas, pero generalmente rechazaban cualquier cosa que no considerasen bíblica. Por tanto el matrimonio no era un sacramento para los radicales —algunos rechazaban la idea de los sacramentos completamente— pero muchos ponían más énfasis en su naturaleza espiritual que Lutero. El matrimonio era un pacto —un contrato entre un hombre y una mujer basado en su pertenencia al cuerpo de creyentes y por tanto estaba unido a su redención. A causa de esto, el grupo como conjunto o al menos su líderes debían tener su opinión en la elección marital, ampliando el círculo del consentimiento mucho más allá del parental requerido por los magisteriales.

La relación entre este pacto marital y el pacto que los creyentes tenían con Cristo era confusa, sin embargo, para los radicales que a veces se enfrentaban con el problema real de que un cónyuge decidiera abandonar el grupo o no quisiera vivir según las normas de comportamiento esperadas

mientras el otro era fiel. ¿Daba la desviación de un cónyuge, ya fuera en términos de doctrina o de conducta, al otro cónyuge el derecho a divorciarse? Esta era una pregunta que también se habían hecho los magisteriales y cuya respuesta había sido unánimemente negativa; incluso aunque un cónyuge se hiciera musulmán o judío (por no hablar de una denominación diferente de cristiano), lo único que se podía hacer era rezar y tratar de convertirle. Algunos radicales, sin embargo, utilizaron las palabras de Pablo a los Corintios para defender el divorcio de los no creyentes, una postura llamada el Privilegio Paulino. (1 Corintios 7: 15: «Pero si el infiel se separa, sepárese; en este caso el hermano o la hermana no está sujeto a servidumbre».)

No obstante, este divorcio tenía que ir seguido de un rápido matrimonio con un creyente, política que en un caso condujo a la poligamia forzosa. En 1534-1535, un grupo de anabaptistas radicales asumió el poder en la ciudad alemana de Münster. Un gran número de hombres luteranos y calvinistas abandonaron la ciudad, dejando a sus esposas guardando sus posesiones e inmigraron más mujeres que hombres anabaptistas. Las autoridades religiosas locales decidieron que el mandato de Dios de crecer y multiplicarse justificaba la poligamia y ordenó a todas las mujeres que se casaran con anabaptistas, anulando los matrimonios anteriores; los que se resistían fueron encarcelados y algunos ejecutados, como lo fue una mujer que propuso una poliandria equivalente. Los habitantes de Münster subrayaron la importancia de la semilla masculina en la procreación —una idea que relacionaron con su manera de entender la naturaleza de Cristo, que negaba que María hubiera tenido ningún papel en la creación incluso de su naturaleza humana— y el dominio masculino en la tierra; en palabras de Bernhard Rothmann, uno de sus líderes, «Dios quiere crear algo nuevo en la tierra, los hombres no seguirán siendo como mujeres [afeminados]... así que aquí entre nosotros haremos que todas las mujeres obedezcan a los hombres, de modo que todas ellas, jóvenes y viejas, deben dejarse gobernar por los hombres de acuerdo con la palabra de Dios»^[6].

Algunos de los grupos radicales espiritualizaron la sexualidad junto con el matrimonio, subrayando la bondad de todos los aspectos de la sexualidad humana, incluyendo los órganos sexuales y la relación sexual. Un pequeño grupo alemán llamado los Soñadores, por ejemplo, consideraba la relación sexual simplemente como obediencia al mandamiento de Dios «creced y multiplicaos», en lugar de relacionarlo con la desobediencia y el pecado. En el siglo XVIII, los moravos cantaban himnos al pene de Jesús y a los senos y útero de María; su idea del papel de María difería mucho de la de los de Münster. El líder de los moravos, el conde Nikolaus Zinzendorf (1700-1760), defendió sus himnos afirmando que la vergüenza hacia los órganos sexuales de Jesús o de María era la negación de la completa humanidad de Cristo. (La relación entre las naturalezas divina y humana de Cristo fue ardientemente debatida en los primeros tiempos de la Iglesia y la decisión final fue que Cristo era a la vez totalmente humano y divino; esta doctrina de la Encarnación fue aceptada por los ortodoxos y los católicos romanos, y por la mayoría de los protestantes.)

Aunque la mayoría de los grupos radicales, incluyendo a los moravos, desarrollaron reglas sexuales y morales muy estrictas para sus miembros, hubo también unos cuantos que contemplaban el mensaje cristiano como algo que les daba una luz interior que les liberaba de la ley existente religiosa y secular. Esta postura, llamada antinomianismo, condujo ocasionalmente a grupos como los «ranterers» en la Inglaterra del siglo XVII a proclamar: «Cualquier acto que hagas en la luz y el amor, es

luminoso y amable, aunque sea ese acto llamado adulterio... No importa lo que Escritura, santos o Iglesias digan, si dentro de ti no te condena, no serás condenado»^[7]. Esto sólo muy rara vez condujo a experimentos sexuales a largo plazo o a una ruptura con el patrón de matrimonio tradicional en Europa, aunque los grupos radicales que se desarrollaron ligeramente más tarde en Norteamérica instituyeron importantes cambios, como veremos en el Capítulo 5. En Europa, las pocas desviaciones sexuales de los radicales fueron significativas sobre todo por el material de propaganda que suministraron tanto a católicos como a protestantes magisteriales. El único incidente de Münster, por ejemplo, se usó durante décadas como justificación para torturas espantosas y ejecuciones de radicales de todo tipo, y grupos como los «rateros» hicieron que los que estaban en el poder en Inglaterra durante el período de la guerra civil dictasen severas leyes sobre adulterio, sacrilegio e inconformismo religioso.

LAS INSTITUCIONES PROTESTANTES

No fue sólo la amenaza de los radicales lo que suscitó una severa respuesta por parte de los reformadores magisteriales, sino los fallos de sus propios parroquianos y vecinos. Los primeros escritos de Lutero subrayaban la necesidad de deshacerse de las trabas del Derecho canónico (fue en ese momento cuando quemó los libros de leyes), pero en 1525 estaba claro para él y para otros reformadores que la simple predicación de los evangelios no iba a cambiar las costumbres ni a crear una sociedad más próxima a la divinidad. Los reformadores defendieron el establecimiento de tribunales que regularan el matrimonio y la moral, escribieron ordenanzas que regulaban el matrimonio y otros asuntos de conducta sexual y trabajaron estrechamente con los gobernantes seculares de su zona, ya fueran consejos ciudadanos o príncipes. A fin de asegurarse de que las ordenanzas se seguían y determinar qué otras medidas eran necesarias, los funcionarios de la Iglesia y del Estado a menudo llevaban a cabo investigaciones conjuntas, llamadas visitaciones, en las que interrogaban a pastores, maestros y personas laicas acerca de su vida religiosa y moral. Estas instituciones y actividades reflejaban los valores y fines tanto de las elites políticas como religiosas, que contemplaban ambas el matrimonio y el orden moral (*Zucht*) como esenciales para una sociedad estable.

El primer tribunal protestante fue el tribunal de matrimonios (*Ehegericht*) en Zúrich, establecido por Zuinglio en 1525, que sirvió como modelo para tribunales similares en muchas otras ciudades suizas y alemanas. En Zúrich y en los demás lugares, los jueces eran clérigos y algunos de ellos eran miembros del consejo de la ciudad; ninguno era jurista profesional. La mayoría de los casos los planteaban personas privadas, y los jueces reunían pruebas e interrogaban a testigos para llegar después a una decisión por votación mayoritaria. En los primeros años, la mayoría de los casos de los tribunales matrimoniales protestantes tenían que ver con compromisos matrimoniales en conflicto y la mayoría de los demandantes eran mujeres no casadas que querían que se pusiera en práctica un compromiso matrimonial. Al tomar sus decisiones, los jueces aplicaban lentamente las nuevas ideas protestantes acerca del matrimonio: ¿Había consentimiento de los padres? ¿Se celebró la boda en una iglesia? ¿Hubo testigos? Tampoco aplicaban ya los impedimentos canónicos que para el catolicismo invalidaban algunos matrimonios, como la consanguinidad espiritual y un acuerdo previo de casarse con algún otro.

Aunque los nuevos tribunales de Zúrich y de los demás lugares se llamaban «tribunales matrimoniales» y los casos que se referían al matrimonio formaban el grueso de sus asuntos, también empezaron a oír casos referentes a otros asuntos de los que se habían ocupado los tribunales eclesiásticos católicos antes de la Reforma. Entre ellos estaban cosas como el juego, la no asistencia a la Iglesia, la blasfemia y los asuntos sexuales que no tuvieran que ver con el matrimonio, como la fornicación y la prostitución. En algunas zonas, los funcionarios reconocían desde el principio que los nuevos tribunales tendrían un alcance más amplio que el simple matrimonio, por lo que les dieron otros nombres, como consistorio. Los gobernantes seculares como los de Sajonia y Württemberg, en Alemania, designaron tribunales formados por clérigos, funcionarios laicos y a veces abogados profesionales. En algunos lugares, como en la ciudad de Estrasburgo, el consejo ciudadano negó a los clérigos la posibilidad de tener voz en estos tribunales, transformando el manejo del matrimonio y la moral en un asunto secular ya en el siglo XVI. (Estrasburgo permitía a los ministros avergonzar públicamente a los que juzgaban culpables de fallos morales.)

El consistorio protestante más famoso fue el establecido en Ginebra bajo las órdenes de Calvino en 1541. Incluso antes de la Reforma, el consejo de la ciudad de Ginebra tenía jurisdicción sobre los casos morales, aunque el tribunal del obispo de Ginebra podía invalidar sus decisiones. El obispo fue depuesto en el proceso de la Reforma, pero Calvino insistió en que se estableciera un cuerpo de clérigos y laicos como garante de la moral y la doctrina, y que tuviera poder para excomulgar, o en otras palabras, para apartar a la gente de la comunidad de la Iglesia y prohibirles asistir a todos los servicios religiosos, incluido el entierro. El consistorio ginebrino estaba formado por los pastores de la ciudad y doce ancianos laicos escogidos anualmente por los votantes de la ciudad de una lista aprobada por los ministros. La obligación formal de sus miembros era «vigilar la vida de todos, advertir amablemente a los que se veía en un error o viviendo una vida desordenada y, donde fuera necesario, hacer una corrección fraterna»^[8]. Esa «corrección fraterna» iba desde reprimendas hasta la excomunión; en casos graves el ofensor podía ser entregado al consejo de la ciudad, que podía recurrir a la tortura y tenía un abanico de castigos más amplio, incluida la ejecución. (Esta práctica de entregar a los pecadores más serios a las autoridades seculares para que les castigaran solía ser seguida por todos los tribunales eclesiásticos, incluyendo la Inquisición, como veremos en el próximo capítulo.) Cada uno de los ancianos estaba a cargo de un distrito específico de la ciudad y podía exigir a los sospechosos de infracciones morales o desviaciones doctrinales que compareciesen ante el consistorio. Por tanto los casos no se limitaban a los presentados por las partes implicadas, e incluían la blasfemia, el divorcio, las prácticas católicas, la magia, la brujería, la herejía y la sodomía. En esto difería poco de los consistorios luteranos; lo que le distinguía era la cantidad de poder independiente que tenían los pastores y el nivel de sus actividades. Se ha calculado que, en 1569, se ordenó a uno de cada quince adultos en Ginebra que comparecieran ante el consistorio.

A medida que el calvinismo se extendió por Francia, Alemania, Escocia, los Países Bajos y el norte de Irlanda, se fueron adoptando ordenanzas que regulaban el matrimonio de los calvinistas protestantes y se establecieron consistorios para vigilar la doctrina y la moral que seguían diversos patrones en lo que se refería a nombramientos y miembros. En muchos lugares de Alemania el

consistorio era nombrado por el gobernante, igual que los consistorios luteranos y los pastores y miembros laicos participaban sólo con la aprobación del gobernador. En Francia, los Países Bajos y algunas partes de Alemania, los consistorios estaban formados por pastores y ancianos laicos elegidos —como en Ginebra— pero a menudo no tenían el poder de excomulgar y debían apoyarse en la aceptación voluntaria. En muchas de esas zonas, sólo una parte de la población era calvinista, de modo que el consistorio no tenía jurisdicción sobre toda la población como ocurría en Ginebra, sino sólo sobre los miembros de la Iglesia. Los consistorios fuera de Ginebra a menudo estaban organizados según una jerarquía, que iba desde aquellos que tenían jurisdicción sólo sobre una sola congregación, hasta aquellos con jurisdicción sobre una zona más amplia (a menudo llamados sínodos, presbiterios o *classis*) que también servían como tribunal de apelación; en algunas zonas, como Escocia y el norte de Irlanda, también había un organismo nacional que se utilizaba como tribunal de apelación definitivo. Estos tribunales escuchaban un amplio abanico de casos y sus objetivos variaron a lo largo de los años, pero en general entre el 30 y el 80 por ciento de sus casos tenían que ver con el sexo. Se exigía a los pecadores que confesasen abiertamente ante el consistorio y, a menudo, ante sus congregaciones también; pocos se declaraban inocentes y, a menudo, se les sometía a complicados juramentos de justificación ante el tribunal o toda la congregación.

Los consistorios calvinistas rivalizaron en todas partes con los tribunales seculares para hacer valer su jurisdicción sobre ciertos tipos de casos, sobre todo aquellos relacionados con la propiedad o crímenes graves; su autoridad fue disminuyendo lentamente en muchos lugares durante el siglo XVII. En Escocia, por ejemplo, los tribunales seculares de representantes atendían cada vez más los casos de matrimonio y divorcio, y los tribunales eclesiásticos sólo daban su opinión. Aunque esto pueda parecer un claro ejemplo de secularización, fue compensado en muchos lugares por la criminalización de los delitos religiosos. Usando de nuevo a Escocia como ejemplo, aunque el Parlamento de los escoceses en 1560 se negó a adoptar el Libro Calvinista de Disciplina como la ley de la tierra, durante el siglo siguiente más o menos, debido a la influencia de las autoridades de la Iglesia, el incesto, la brujería y el adulterio se convirtieron en crímenes capitales, y la blasfemia y el hacer algo en domingo excepto ir a la Iglesia se convirtió en ilegal. (Aún pueden verse trazas de esta última restricción en las leyes de cierre en domingo que son parte de muchos códigos seculares.) Los tribunales seculares en toda la Europa protestante impusieron castigos para los delitos religiosos como la blasfemia y usaron métodos de castigo para muchos delitos que eran derivados de los rituales religiosos de la confesión, aunque cada vez de naturaleza más punitiva; los malhechores tenían que sentarse en «taburetes de arrepentimiento» y escuchar sermones dirigidos a ellos, pedir perdón y confesar ante sus congregaciones además de ante el tribunal, o llevar signos especiales o ropas que proclamaran su estado de pecador y violador de la ley.

La mayoría de las zonas protestantes, fuesen luteranas o calvinistas, pasaron por al menos un breve período de desórdenes e inseguridad durante el cual la autoridad de los viejos tribunales de obispos ya no se aceptaba, pero aún no se habían establecido nuevas instituciones. En algunos lugares como Escandinavia esto duró décadas. Pero no ocurrió en Inglaterra, donde los tribunales de la Iglesia no fueron desmantelados cuando Enrique VIII rompió con el papado, sino simplemente siguieron como organismos para los que la autoridad máxima era el rey en lugar del papa. Como la

mayoría del clero inglés se hizo protestante cuando lo hizo el rey, muchos de los hombres que habían sido jueces en tribunales eclesiásticos antes de la Reforma permanecieron en sus puestos. Inglaterra también conservó explícitamente el Derecho canónico, reformándola lentamente para que se ajustase a los deseos reales y a los estatutos ingleses. Los tribunales eclesiásticos ingleses eran locales o nacionales, y el Tribunal de la Alta Comisión dirigido por los dos arzobispos de Inglaterra tenía el poder de multar y encarcelar así como de imponer sanciones religiosas como la excomunión. En Londres, los gobernadores de los Hospitales de Cristo y Bridewell, que albergaban a los hijos ilegítimos y a los pobres, escuchaban casos relativos a delitos sexuales; los gobernadores manejaban todo tipo de casos que consideraban relacionados con la pobreza, como casos de prostitución o fornicación, y tenían por tanto un gran poder sobre todos los londinenses, no sólo los pobres. Los tribunales eclesiásticos, junto con otras instituciones de la Iglesia, se desmantelaron durante el período de la guerra civil y se restablecieron con la Restauración en 1660, pero perdieron parte de su control sobre asuntos sexuales a favor de los tribunales seculares por aquella época; cuando se toleraron otras creencias cristianas que no fuera la Iglesia de Inglaterra en 1688, el poder de los tribunales eclesiásticos se erosionó.

Los muchos grupos radicales protestantes que crecieron en la Europa de la Edad Moderna también desarrollaron instituciones para regular la conducta sexual y moral de sus miembros. En algunos casos había consejos de ancianos a quienes se hacían las acusaciones o que conseguían descubrir ellos mismos conductas desviadas y, en algunos casos, el cuerpo disciplinario era el grupo entero o sus miembros masculinos. La Sociedad de Amigos (los cuáqueros), fueron fundados en la Inglaterra del siglo XVII por George Fox. Pusieron en marcha la institución más característica, una reunión de mujeres que vigilaba la disposición de los candidatos al matrimonio, mantenía las normas decorosas en el vestir y a veces mandaba en otros temas morales. Las delegadas de una reunión de mujeres cuáqueras en Irlanda en 1677, por ejemplo, investigaron si las mujeres jóvenes que «vivieran solas podían dar pie a la libertad y ligereza»^[9]. Como los grupos radicales, Por ejemplo los cuáqueros, nunca fueron una Iglesia oficial de Estado, los castigos más estrictos que podían infligir eran la expulsión del grupo, que solía reservarse sólo para los delitos graves como el adulterio o el matrimonio fuera del grupo.

Los tribunales, los consistorios y las congregaciones suelen considerarse generalmente como las principales instituciones de disciplina social y regulación de la sexualidad en la Europa protestante durante este período, pero es importante reconocer que instituciones menos formales también dieron forma a las actitudes y comportamiento de la gente. Los protestantes usaban parte de los mismos medios que había tenido a su disposición la Iglesia medieval para extender su mensaje, como sermones y obras de teatro y, en las zonas luteranas, el arte y la música. Además, tenían una herramienta que no había estado disponible durante la mayor parte de la Edad Media: la imprenta con tipos metálicos móviles, que se desarrolló en Alemania hacia 1450. Los reformadores protestantes usaron la imprenta para difundir sus ideas sobre todos los temas; las obras de reformadores importantes y menores tuvieron muchas ediciones y había miles de copias disponibles. Bastante más de la mitad del material impreso en el siglo XVI, y casi la mitad del siglo XVII, era religioso. Ciertamente, algunos estudiosos dicen que la Reforma no habría tenido éxito si no hubiera

sido por la imprenta.

Desde el principio, los textos protestantes no se limitaron a discusiones teológicas para eruditos, sino que incluyeron hojas ilustradas (semejantes a carteles), pequeños panfletos de tapas blandas y copias baratas —a veces pirateadas— de sermones, conferencias, guías e historias. En muchos de esos materiales, las ideas protestantes acerca del matrimonio y la conducta moral se transmitían en un lenguaje simple con ejemplos coloristas e ilustraciones visuales. Las historias de vírgenes heroicas se sustituían por las de chicas que aceptaban la elección de marido de sus padres; los grabados en madera que representaban a ermitaños ascéticos que vencían las tentaciones de lujuria se sustituían por los de familias piadosas rezando en la cena, con la madre y las hijas a un lado de la mesa y el padre y los hijos al otro. En los libros del «padre de la casa», se animaba a los cabezas de familia a leer la Biblia Y otros libros devotos en alta voz a sus esposas, hijos y sirvientes, de modo que incluso aquellos que no sabían leer pudieran recibir enseñanzas religiosas y morales por medio de los libros impresos. Las chicas tenían libros escritos especialmente para ellas, como *La pequeña guirnalda de honor para niñas cristianas* o *El espejo de la virtud para las jóvenes cristianas*, que animaban explícitamente a practicar una moral y una conducta sexual adecuadas.

Los libros y otros materiales impresos podían leerse en casa, pero también se encontraban en las escuelas protestantes de primaria y secundaria, que sirvieron como importantes agentes para inculcar la disciplina moral y el correcto comportamiento religioso. Aunque la educación no era universal en ninguna parte, una cantidad creciente de población en la Europa protestante fue asistiendo a la escuela poco a poco, al menos durante el tiempo suficiente como para aprender a leer. El programa de la escuela primaria se basaba en el catecismo, que enseñaba las creencias cristianas básicas y des) tacaba la moralidad más que los esfuerzos intelectuales, especialmente en las chicas. En palabras de una ordenanza escolar aparecida en el Wittenberg de Lutero en 1533, la finalidad de la educación de las chicas era «habituarse a las niñas al catecismo, a los salmos, a la conducta honorable y a la virtud cristiana, y especialmente a la oración, para que crezcan para ser matronas y amas de casa cristianas y loables»^[10]. El fin de la educación de los chicos era bastante parecido, excepto para los pocos chicos que recibirían una educación secundaria y universitaria (una oportunidad que no tenían las chicas). Así pues, desde muy temprana edad —en casa, por parte de sus padres, y en la escuela, por parte de sus profesores— los niños y jóvenes protestantes aprendían los nuevos ideales de la castidad marital y la moralidad sexual.

Es naturalmente muy difícil establecer hasta qué punto la gente aprendió estos nuevos ideales, aunque hay ciertas pruebas de que los internalizaron. En unas cuantas zonas, especialmente entre los calvinistas urbanos, los miembros de la Iglesia presionaron al consistorio para que fuese más activo de lo que ya era, informando de casos de conducta inmoral en lugar de esperar a que un anciano o un visitante los descubriera. Las quejas específicas de los vecinos y los cotilleos y rumores más generales que identificaban los delitos solían preceder a las investigaciones oficiales. Aunque, en algunos de esos casos, la gente utilizara los consistorios para saldar viejos asuntos, también reflejaban una aceptación de lo que se había enseñado. Este aprendizaje nunca satisfizo lo bastante a las autoridades religiosas, sin embargo, que es por lo que fueron necesarios agentes disciplinarios como los consistorios y los tribunales.

LOS EFECTOS DEL PROTESTANTISMO

La internalización no es más que uno de los aspectos del impacto de las ideas e instituciones protestantes que son difíciles de localizar. En algunos casos, esto se debe a que los registros son demasiado escasos pero, más a menudo, a que están demasiado llenos. Los registros de muchos tribunales de la Iglesia, equipos de visitantes y consistorios existen, pero como cada uno de ellos se ocupa de una zona geográfica muy pequeña, puede resultar difícil generalizar. Y resulta aún más problemático cuando queremos ir más allá de una simple localización de tendencias para entender las posibles razones de esas tendencias, porque cada jurisdicción particular estaba inmersa en unas circunstancias políticas, económicas y sociales específicas, todas las cuales podían haber influido en la regulación de la sexualidad. Las circunstancias personales de los gobernantes —su deseo de un heredero o su propia conducta sexual— también jugaban su papel, del mismo modo que ocurría con los objetivos de los jueces o reformadores que solían estar obsesionados por ciertos temas, como la sodomía, la brujería o los nacimientos ilegítimos. El enorme volumen de registros de tribunales puede también llevarnos a la confusión de admitir que estamos ante un cuadro completo, cuando lo que tenemos, naturalmente, es un cuadro de las actividades que las primeras autoridades protestantes juzgaban de algún modo desviadas, escritas en el lenguaje y desde la perspectiva de esas autoridades. A pesar de estos problemas, sin embargo, podemos localizar en la regulación protestante de la sexualidad ciertas tendencias.

Matrimonio

Uno de los cambios más visibles que aportó la Reforma protestante fue el matrimonio de los clérigos. Aunque algunos sacerdotes medievales tardíos tenían concubinas o relaciones sexuales de corta duración con mujeres —a pesar de los intentos de la Iglesia en contra—, esto seguía siendo muy diferente de tener una esposa. Casi todos los reformadores protestantes continentales se casaron, y algunos, como Lutero, con quienes habían sido monjas. Unos pocos, como Andreas Karlstadt, proclamaron que se debía animar al clero a casarse, aunque Lutero nunca llegó tan lejos. En Inglaterra, la situación era algo diferente, pues el matrimonio clerical no disfrutó de tanto apoyo como en el continente. Ni Enrique VIII ni Isabel I estaban a favor del matrimonio clerical, y la gente a veces se negaba a aceptar que los clérigos casados les dieran la comunión. Isabel no reconoció los matrimonios de los obispos, y sus esposas e hijos quedaron en muy precaria posición.

En el Continente, este cambio fue tan rápido que a menudo era difícil que la gente aceptara a la mujer y a los niños que vivían en la casa del pastor como su mujer e hijos legítimos. Las esposas de algunos pastores eran insultadas y se las llamaba «rameras del cura». Estas mujeres tuvieron que crearse su respetabilidad, aunque carecían de posición oficial en las nuevas Iglesias protestantes. Y lo consiguieron en gran medida —y con éxito— como modelos de esposas y ejerciendo la caridad cristiana, tratando de hacer que sus hogares fuesen ejemplos de las ordenadas «pequeñas repúblicas» que sus maridos aconsejaban a sus congregaciones en los sermones. Aunque las concubinas de los sacerdotes habían sido generalmente de clase baja, la segunda generación de pastores protestantes tuvo pocas dificultades para encontrar esposas entre la misma clase social que la suya, una tendencia que más tarde añadiría puntos a la aceptación del matrimonio clerical. Mantener un hogar ordenado tenía la misma importancia para los pastores protestantes como el enseñar y predicar la doctrina

correcta, ya que los equipos de visitantes y otros funcionarios investigaban las acusaciones de impropiedad sexual o lasitud moral con tanto celo como las acusaciones por predicar la doctrina incorrecta.

Los hogares de los pastores se miraban con lupa por si había en ellos fallos morales, ya que la Iglesia y las autoridades estatales trataban de convertir en realidad su idea de hogar ordenado. Los hogares ordenados necesitaban unos cimientos adecuados, así que tanto los consistorios como los tribunales prestaron mucha atención a la ceremonia de la boda y a los acuerdos que la acompañaban. Una boda sin el consentimiento de los padres, una ceremonia pública o la bendición de un pastor no sólo se miraba mal o se prohibía oficialmente, como ocurría antes de la Reforma; no era una boda y no establecía un matrimonio. Hasta que esa ceremonia, que cada vez más a menudo se celebraba dentro de la iglesia en lugar de delante de ella, no tuviese lugar, las parejas no tenían derecho a tener relaciones sexuales, incluso aunque estuviesen formalmente comprometidos o hubiesen celebrado una ceremonia privada que estableciese su consentimiento. Tal énfasis en la naturaleza pública del matrimonio no era totalmente nuevo —se recomendó una ceremonia pública con un sacerdote al menos a partir del Concilio Lateranense IV, en 1215, pero la rigidez de su aplicación sí que lo era. En Inglaterra, muchas parejas tuvieron que comparecer en el siglo XVI ante tribunales de la Iglesia, por no haber formalizado su compromiso con una boda, y, en Alemania, se dictaron leyes contra los «matrimonios contraídos en el rincón oscuro» (*Winkelehen*).

El consentimiento de los padres era otra cuestión clave. En las ordenanzas de matrimonio de 1562 y 1563 del Palatinado alemán, cualquier matrimonio de un menor sin el consentimiento de los padres era «nulo, inválido y no vinculante», y el hombre que lo llevaba a cabo era condenado como «un ladrón de matrimonio [*ehe Dieb*] [que] la había robado deshonestamente, contrariando a Dios y a su Palabra»; aquellos que ayudaban a tales parejas se les consideraba secuestradores y eran «inmediatamente encarcelados y, según la naturaleza de su ofensa, castigados sin piedad con cárcel, multa o destierro»^[11]. El Acta de Matrimonios de 1653 que se dictó en Inglaterra durante la guerra civil también imponía el consentimiento de los padres para los menores, aunque esta ley se anuló al restaurarse la monarquía en 1660. Incluso a los hijos que ya no eran menores se les castigaba a veces por casarse o comprometerse sin la aprobación de sus padres, aunque los tribunales también castigaban muy ocasionalmente a algunos padres por obligar, o tratar de forzar, a sus hijos a casarse en contra de su voluntad.

Algunos de esos casos que enfrentaban a padres con hijos fueron bastante espectaculares y los padres encerraban a los hijos —sobre todo a las hijas— para evitar que se casaran con parejas inaceptables.

Tales casos han proporcionado datos para un debate que se está celebrando entre historiadores especializados en la familia de la Edad Moderna y que se ocupa del equilibrio entre presión familiar y sentimientos personales en la elección del cónyuge. Pero el número real de casos es muy pequeño, lo que hace que muchos estudiosos concluyan que la mayoría de los jóvenes debieron haber aceptado al cónyuge que sus padres habían escogido para ellos, o bien escogían ellos mismos a alguien a quien la familia no ponía impedimento alguno.

Pero los padres y la familia no eran los únicos con capacidad de decisión en la elección de cónyuge, pues las autoridades a menudo prohibían a los que vivían en su jurisdicción casarse sin su permiso, e incluso casarse sin más. Muchas de estas prohibiciones precedieron a la Reforma, pues los señores feudales que residían en muchas partes de Europa controlaban los matrimonios de sus siervos —o exigían a los siervos que pagasen una multa si querían escoger su propia esposa— y las ciudades prohibían el matrimonio de sirvientes y pobres así como el de ciudadanos con no ciudadanos. A los soldados se les exigía a menudo que obtuviesen el permiso de su superior para casarse, y a las mujeres del lugar se les prohibía que se casasen con soldados. Detrás de muchas de estas prohibiciones estaba el deseo de impedir los matrimonios entre los que no se consideraban iguales, ya fuese la desigualdad el resultado de la edad, la riqueza o el estatus social; y evitar matrimonios que tuvieran hijos que acabasen a cargo de la beneficencia pública. Los matrimonios entre no iguales eran también el objetivo de rituales públicos de desaprobación llamados *charivaris*, en los que se insultaba a los cónyuges y se les arrojaba comida, poniendo así de relieve que tal asunto, además de popular, era oficial.

Al llegar la Reforma, la atención oficial y popular recayó sobre una nueva forma de diferencia: el vasallaje religioso. Las autoridades de muchas zonas prohibieron que sus ciudadanos se casasen con personas de otras creencias, aunque a veces hacían distinciones de género. En 1631, por ejemplo, el consejo de la ciudad de Estrasburgo, que era luterano, estuvo considerando si los ciudadanos deberían perder su ciudadanía por casarse con calvinistas. Decidieron que un hombre no la perdería «porque probablemente podría apartar a su esposa de su falsa religión y llevarla al buen camino», aunque tendría que pagar una multa por «traer a una persona inaceptable a la ciudad». Una mujer que se casara con un calvinista perdería sin embargo su ciudadanía, «porque su marido puede llevarla fácilmente al error religioso y descarriarse»^[12]. Al recuperar decretos que se dictaron en principio como parte de los Estatutos de Kilkenny en 1366 —diseñados en aquel momento para mantener apartadas a las poblaciones gaélicas y normandas—, el parlamento irlandés decretó en 1697 que cualquier heredera protestante que se casara con un católico perdería sus propiedades y tendría que cederlas a su pariente protestante más cercano. Su matrimonio se consideraría una traición si su marido no había firmado el Juramento de Sucesión en apoyo de los gobernantes ingleses de Irlanda.

A pesar de esas prohibiciones, sin embargo, los matrimonios mixtos siguieron celebrándose, sobre todo en zonas en las que los católicos y los protestantes vivían cerca unos de otros. Y a pesar de sus desacuerdos respecto al matrimonio, tanto las autoridades protestantes como las católicas acordaron reconocer las ceremonias de matrimonio de otros credos, una política que a veces condujo a la gente a desplazarse hasta poder encontrar un sacerdote o pastor que accediese a casarlos, fuesen cuales fuesen sus convicciones religiosas. (Esta aceptación del matrimonio entre jurisdicciones políticas continúa hoy, y es la razón por la que las parejas en Estados Unidos viajan a algunos lugares para casarse o divorciarse «rápidamente», y por lo que las propuestas para que se permita el matrimonio homosexual en cualquier Estado se contemplan con interés o alarma en otros Estados.)

Una vez celebrado el matrimonio, la finalidad clave de las autoridades políticas o religiosas era que la pareja se mantuviese junta. Generalmente no intervenían en disputas entre cónyuges, a menos que creasen escándalo público o molestasen repetidamente a los vecinos, y en los casos serios

intentaban primero la reconciliación. Estos esfuerzos de reconciliación incluían tremendos casos de violencia doméstica en la que uno de los cónyuges —generalmente la esposa— acusaba al otro de propinarle palizas con palos o herramientas, patadas brutales, apuñalamiento o estrangulamiento. Al cónyuge acusado se le advertía simplemente que se comportase mejor, y sólo una tercera o cuarta comparecencia ante el tribunal podía conducir a castigos más estrictos. Los tribunales solían sostener que un marido tenía derecho a pegar a su esposa a fin de corregir su comportamiento mientras el castigo no fuera extremo, y la norma común era que no hubiera sangre, o que el diámetro del palo no excediese del diámetro del pulgar. Si la esposa abandonaba el hogar, se le ordenaba volver, aunque hubo casos en muchas jurisdicciones en que esto condujo finalmente a la muerte de la mujer a manos del marido. La situación contraria, en la que una mujer matase a su marido, era muy rara, pero los pocos casos que hubo fascinaban a la gente y eran aireados una y otra vez en panfletos ilustrados y aleluyas.

A las mujeres se las acusaba más a menudo de reprimendas y abusos verbales a sus maridos que de practicar abusos físicos; los casos eran semejantes al de este hogar de Londres en el que él le dio... uno o dos golpes con el dorso de la mano en la mejilla por la provocación de la misma Margaret [la esposa], que ante una falta que su demandado [marido] le había encontrado, le respondió de la manera menos caritativa y más allá de los límites de la modestia llamándole canalla, bandido, putero y ladrón^[13].

Los abusos verbales se castigaban con multas y vergüenza pública, con determinados arneses, collares de hierro y máscaras, y taburetes especiales, que se utilizaban con las mujeres acusadas de semejantes comportamientos. Las mujeres que difamaban o calumniaban a personas que no fueran sus maridos también eran castigadas así, y los casos de calumnias ocupaban gran parte de los asuntos de cualquier tribunal. Los términos de la calumnia y la difamación verbal estaban muy sujetos al género y al sexo; a las mujeres solía llamárseles alguna variante de «puta», y a los hombres, en cualquier cosa que pusiera en duda su honestidad, como «ladrón», o que atacara el honor sexual de los miembros femeninos de su familia, como «hijo de puta» o «cornudo».

Las acusaciones de adulterio se tomaban mucho más en serio que las de violencia doméstica o calumnia, porque el adulterio amenazaba directamente al vínculo principal entre matrimonio y procreación, además de poner en entredicho el honor masculino. Muchos l códigos jurídicos, incluyendo el Código penal del Sacro Imperio Romano de 1532, la *Carolina Constitutio Criminalis*, definía el adulterio como un pecado capital y, en unos pocos casos, hubo individuos ejecutados por adulterio. En 1508, en Núremberg, por ejemplo, quemaron viva a una mujer casada por cometer adulterio con varios hombres, y en 1527, en Zittau, ahogaron a una mujer acusada de cometer adulterio con sesenta y tres hombres. Hacia 1560, aunque no se preveía la pena de muerte en las ordenanzas ciudadanas pe Ginebra, se ejecutó a varias personas por adulterio, incluidos dos hombres, que fueron decapitados. (El método normal de ejecución de las mujeres adúlteras en Ginebra, como en otras partes, era el ahogamiento.) En muchos de esos casos de Ginebra, el acusado era torturado hasta que confesaba, y en la mayoría de ellos había más acusaciones, como blasfemia, robo, bigamia y prostitución. Esta era también la situación en otros lugares, pues a los adúlteros se les solía castigar con multas, penas de cárcel, castigos corporales o destierro; sólo cuando en los

casos aparecían múltiples parejas, escándalo público o incesto se ejecutaba a los adúlteros. El estatus del ofensor solía determinar el castigo, pues a los individuos más ricos se les multaba y decía que volviesen con sus esposas, y a los más pobres se les desterraba. Los castigos incluían a menudo la vergüenza pública; los ofensores eran sentenciados a sentarse en el cepo o en la «banqueta de corrección», o a llevar una gran piedra atada a un collar en procesión alrededor de la plaza del mercado.

El estatus social influía claramente en la investigación y el castigo en los casos de adulterio y el género sexual jugaba también un papel. En contraste con muchos códigos de leyes medievales, en la mayoría de los códigos del siglo XVI las relaciones sexuales entre un hombre casado y una mujer soltera se definían como adulterio y, como hemos visto antes, a los hombres se les juzgaba y castigaba realmente. Se dictó una ley de adulterio en Ginebra en 1566 (después de las ejecuciones de las que hemos hablado más arriba) que era totalmente igualitaria en casos de doble adulterio (en los que las dos partes estaban casadas), pidiendo la muerte para ambos. Por otra parte, el adulterio de un hombre casado con una mujer soltera no suponía amenaza para la familia y el linaje, mientras que una mujer casada no podía traer al hijo de otro hombre a la familia. El horror con el que las autoridades contemplaban esta posibilidad se verifica al comprobar el doble rasero que muchas zonas establecían respecto a las leyes sobre adulterio. En la ley ginebrina de 1566, un hombre casado adúltero y su amante tenían que ser castigados con doce días de cárcel, pero a una mujer adúltera casada había que ejecutarla; en 1650, según el Acta de Adulterio en Inglaterra, el adulterio se convertía en un delito capital para las mujeres casadas y sus parejas, pero a un hombre casado se le castigaba sólo con tres meses de prisión. En Ginebra, el castigo establecido para el amante de una mujer casada vincula explícitamente consideraciones de género y clase, pues se le debía azotar y desterrar a menos que fuera sirviente, en cuyo caso debía ser azotado y ejecutado. Los maridos reconocían claramente —y compartían— los valores de los tribunales sobre este tema, pues sus alegaciones para justificar violencia grave a menudo se referían no sólo a las reprimendas de su mujer, sino a su comportamiento adúltero o frívolo.

Divorcio

En casi todas las regiones protestantes, la solución final para los casos de discordia doméstica y otros problemas matrimoniales serios era el divorcio. Los tribunales protestantes suizos, alemanes, escoceses, escandinavos y franceses, siguiendo las ideas de sus reformadores, permitían los divorcios por adulterio e impotencia y, a veces, por contraer una enfermedad contagiosa, el abandono malicioso, la condena por un delito capital o el ataque mortal. Algunos permitían a ambas partes volverse a casar, y algunos sólo a la parte inocente. Aunque la diferencia de creencias religiosas no justificaba el divorcio, cuando iba acompañada del abandono de un cónyuge o de la negativa a desplazarse con el otro cónyuge, se concedían ocasionalmente los divorcios. En 1531, en Zúrich, por ejemplo, un hombre cuya esposa le había dejado a él y a sus siete hijos para unirse a un grupo radical (diciéndole que «deseaba obedecer a Dios y no a las autoridades terrenales»), se le concedió el divorcio, igual que a un noble italiano que se hizo protestante y emigró a Ginebra pero cuya esposa se negó a seguirle^[14].

Este cambio radical en las leyes matrimoniales tuvo resultados no tan radicales, sin embargo, al

menos a juzgar por las cifras totales. Contrariamente a hoy día, en que el divorcio es una de las principales causas de la totalidad de los procedimientos civiles, los tribunales protestantes matrimoniales oían muy pocos casos de divorcio. El tribunal de la catedral de Stavanger en Noruega, por ejemplo, que tenía jurisdicción sobre una zona muy amplia, concedió sólo dieciocho divorcios entre los años 1571 y 1596, y la ciudad de Ginebra sólo tres entre 1559 y 1569. En muchas jurisdicciones la tasa anual de divorcios giraba en torno al 0,02 por 1000, e incluso en ciudades que eran semdleros de divorcios para la media de la época, como Basilea, tuvieron una tasa de divorcios de sólo un 0,57 por 1000 en el período de 1525-1592, aproximadamente un octavo de lo que tuvieron los Estados Unidos en los noventa. (La tasa americana de divorcios de 1993 fue de 4,7 por 1000.)

Estas pequeñas cifras eran el resultado de una diversidad de factores. El matrimonio era la piedra de toque de la sociedad no sólo en teoría, sino también según la realidad económica y social, y las consecuencias del divorcio podían ser desastrosas. La mayoría de los cónyuges, junto con la mayoría de las autoridades, lo consideraban, pues, sólo como un último recurso desesperado, una vez que todos los intentos de reconciliación se hubiesen agotado. Incluso entonces, las peticiones de divorcio podían no concederse; en Basilea, ciudad relativamente liberal, durante el período entre 1550 y 1592, por ejemplo, aproximadamente la mitad de los casos de divorcio presentados ante el tribunal marital fueron denegados. El terreno más aceptable para el divorcio —el adulterio o el abandono— incluía la criminalización de uno de los cónyuges, que podía ser sometido a otras penas o a quien se podía prohibir volverse a casar. En muchas jurisdicciones la persona que presentaba la demanda también tenía que demostrar inocencia total no sólo en términos de su conducta sexual, sino también en términos de connivencia con el cónyuge culpable; acusar a un cónyuge de adulterio para escapar de un matrimonio indeseado —una práctica común en Estados Unidos antes de la introducción de las leyes de divorcio sin culpables—, debía, según las autoridades, evitarse a toda costa. Los jueces también estaban muy vigilantes ante la connivencia en los casos de divorcio basados en la impotencia o la deserción y casi siempre decidían que hubiera un período de espera durante el cual eran obligatorios los intentos posteriores de relaciones sexuales (en el caso de la impotencia) o de contactar con el cónyuge (en el caso de abandono).

La situación en Inglaterra e Irlanda era diferente que en los demás países protestantes, pues las Iglesias anglicana y angloirlandesa rechazaban el divorcio y seguían afirmando la indisolubilidad del matrimonio. Permitían las separaciones legales (separaciones a mensa et thoro: de mesa y cama) igual que había hecho la Iglesia medieval, pero esos no eran auténticos divorcios ya que ninguno de los esposos podía volver a casarse; incluso se permitían separaciones sólo por adulterio y crueldad que amenazase a la vida. El rechazo anglicano al divorcio hizo que Inglaterra fuera una de las primeras zonas de Europa que desarrollase un proceso de divorcio totalmente secular; empezando en 1670, los divorcios por adulterio se concedían mediante Acta del parlamento, un proceso que siguió siendo el único modo de divorciarse en Inglaterra hasta 1857. Estas Actas eran muy escasas —sólo hubo dieciséis durante el período 1670-1749— y casi todas concedidas a hombres; del total de 325 actas durante el período 1670-1875, sólo cuatro lo fueron a mujeres.

Los procedimientos seculares de divorcio no se limitaron a Inglaterra, sin embargo, sino que comenzaron al mismo tiempo en la Suecia luterana, donde podían concederse por dispensa real. Los

tribunales de la Iglesia en Suecia permitían el divorcio por adulterio y abandono, pero el rey también empezó a conceder unos cuantos divorcios por maltrato, alcoholismo e incompatibilidad grave. El número de estos divorcios fue sumamente escaso, pero señala el primer momento en que se usaron realmente otros motivos que no fueran los mencionados en la Biblia como justificación de divorcio, en lugar de que se comentaran simplemente como una posibilidad. Poco a poco esta idea se extendió a otras zonas protestantes, como Prusia y zonas bajo dominación prusiana como Neuchatel, en Suiza, donde primero los gobernantes y luego los consistorios empezaron a conceder unos cuantos divorcios por motivos de crueldad, locura, destierro y (en unos cuantos casos) incompatibilidad. Esta liberalización del divorcio se basaba siempre en un estudio caso por caso y en muchas zonas precedió a cualquier cambio en la ley marital, que aún consideraba el adulterio o el abandono como únicos motivos permisibles. Era parte de una secularización parcial del control de los matrimonios, pero muchos funcionarios de la Iglesia la aceptaban también. La afirmación protestante de que la mejor vida era la de la compañía conyugal y la castidad matrimonial trajo consigo el reconocimiento de que si esto era imposible, lo único que se podía hacer era acabar ese matrimonio e intentarlo de nuevo.

Aunque el divorcio era posible para los protestantes, siguió siendo difícil y caro y mucha gente usaba maneras menos formales de acabar con matrimonios no deseados. Sencillamente se iban a vivir separados, aunque esto estaba prohibido por las autoridades de la Iglesia, o uno abandonaba al otro, que era lo más corriente entre los pobres. En algunas partes de Europa se desarrollaron rituales populares para deshacer un matrimonio ante la comunidad, sobre todo si no se había celebrado una boda formal en la iglesia para empezar. En algunas partes de Inglaterra, Gales y Norteamérica, por ejemplo, las parejas saltaban sobre una escoba para indicar que estaban casados y luego hacia atrás sobre la escoba si descubrían que al cabo de un año no podían vivir juntos. A veces en zonas de habla inglesa también había ventas de esposas, en las que el marido conducía a la mujer con una cuerda alrededor del cuello a un mercado o feria y luego la subastaba, vendiéndose al mejor postor, que a veces ya lo había decidido de antemano y podía ser su amante en una relación adúltera. El gobierno trató de poner fin a esta práctica, pero el número de casos conocidos —y probablemente muchos más que no se registraron— excedía al número de divorcios concedidos por el parlamento. Aunque las autoridades protestantes no aceptaban estos rituales populares de divorcio en ninguna parte, los católicos practicantes a veces los usaban para argumentar en contra de cualquier liberalización del divorcio, como señaló un comentarista francés: «Tal es el resultado de las doctrinas cismáticas y heréticas sobre el matrimonio, y esto se demuestra por el hecho de que en la Irlanda católica, que está regida por los mismos gobernantes y bajo la misma ley civil que Gran Bretaña, nunca se han visto semejantes ventas repugnantes»^[15].

Fornicación e ilegitimidad

Aunque los divorcios y las ventas de esposas eran coloristas y escandalosos —y a menudo objeto de panfletos populares, baladas y más tarde novelas como *El alcalde de Casterbridge*— la gran mayoría de casos que se referían a la conducta sexual vistos ante los tribunales protestantes tenían que ver con las relaciones prematrimoniales, normalmente llamadas fornicación. Este énfasis era en parte el resultado de las diferencias entre los puntos de vista popular y oficial del proceso de

matrimonio; mientras las autoridades de la Iglesia y el Estado consideraban completo un matrimonio sólo tras una ceremonia en la Iglesia, mucha gente, sobre todo en las zonas rurales, consideraba un compromiso formal o la firma de un contrato de matrimonio como el momento en que se podía permitir una relación sexual. Por tanto muchos de los casos de fornicación se daban realmente entre individuos que pretendían casarse o que estaban de hecho casados en el momento en que el caso llegaba a los tribunales. Historiadores ingleses han descubierto que, entre los siglos XVI y XVII, entre una quinta parte y la mitad de las novias estaban embarazadas al casarse, y más de la mitad en el XVIII. Este era también el caso de Noruega, donde casi la mitad de los primogénitos nacían a los ocho meses de matrimonio.

Si el embarazo era evidente antes de la boda formal y ambas partes afirmaban que había habido un acuerdo, se organizaba una boda pública en la iglesia, aunque la novia no llevase la típica corona de boda y se le recomendase a la pareja no celebrar un banquete de bodas (no se solía hacer mucho caso a estas instrucciones). Ambos estaban sometidos generalmente a castigos, que podían incluir multas, rituales de vergüenza pública y encarcelamiento. Si el hombre no accedía a la reclamación de acuerdo de la mujer, ella o su padre podían llevarle ante el tribunal para obligarle a casarse, aunque sus oportunidades de ganar el caso eran pocas en muchas de las jurisdicciones.

Los casos de fornicación también podían llevar a acusaciones de violación, aunque éstas fuesen bastante raras. Para asegurarse una condena tras una acusación de violación, la mujer tenía que demostrar que había gritado e intentado forcejear con el atacante, ir ante las autoridades rápidamente después del incidente y tener una reputación intachable. En las mentes de algunos jueces, el embarazo refutaba la violación, porque una moderna teoría de cómo tenía lugar la concepción decía que la mujer también depositaba «semilla» en el orgasmo; el embarazo indicaba que la mujer había disfrutado de la relación y, por tanto, no había violación. Esta noción no se aceptaba en todas partes, sin embargo, y un obstáculo mayor para conseguir una condena por violación era la severidad de la sentencia si ésta se demostraba. La violación era en teoría un delito capital, aunque esto se consideraba demasiado duro en muchas comunidades; en lugar de ello a los hombres se les acusaba de delitos menores y se les castigaba con multas o cortas penas de prisión.

Muchos casos de fornicación no suponían que hubiera habido violación ni promesa de matrimonio y para ellos el tratamiento y el castigo variaba mucho. Aunque en teoría hombres y mujeres tenían que ser tratados igual, de hecho a los hombre solteros a los que se encontraba culpables de fornicación se les dejaba marchar con una ligera multa o simplemente con el juramento de no volver a reincidir. Las mujeres solteras eran encarceladas, castigadas corporalmente y a veces desterradas, incluso aunque no hubiera embarazo, aunque algunos reformadores recomendaban un tratamiento más suave. (Los casos de fornicación en los que no había embarazo representaban una pequeña cantidad, porque tenían que basarse en testigos oculares y en las confesiones del acusado; de los 1.951 casos de fornicación registrados en el condado escocés de Stirling durante el período entre 1637 y 1747, por ejemplo, sólo 27 mujeres no estaban embarazadas.)

Cuando había embarazo, el asunto era mucho más grave. Una mujer soltera sospechosa de haber quedado embarazada fuera del matrimonio era vigilada, interrogada y a veces examinada físicamente; los que trabajaban en la misma casa eran interrogados acerca de si había menstruado. Durante el

nacimiento, se enviaba a las comadronas o a los funcionarios para obligarla a revelar la identidad del padre; en Inglaterra, se recomendaba a las comadronas que se negasen a asistir al parto hasta que la mujer nombrase al padre. En la ciudad suiza de Neuchâtel unos funcionarios advirtieron a la mujer que no mintiese, lo que «sería un pecado imperdonable en lugar de simple fornicación»; se solía confiar en la palabra de las mujeres en aquellas ocasiones, pues el único modo en que un hombre podía negar un cargo de paternidad era si a ambos se les sometía a tortura, un procedimiento que ocurría a veces^[16]. También en otras zonas, la mayoría de los hombres solteros confesaban cuando se les acusaba de haber sido padres de niños fuera del matrimonio, aunque eso les supusiera tener que hacerse cargo del mantenimiento del niño. A veces, sin embargo, la mujer se negaba a nombrar a un padre, o admitía haber tenido relaciones sexuales con varios hombres, o se sabía que era promiscua; en esos casos, y en aquellos en los que el padre había abandonado la zona, la mujer era la única acusada de fornicación. (La historia sexual del padre putativo nunca se mencionaba ante el tribunal, aunque la de la madre, siempre.) En el siglo XVIII, la proporción de acusaciones de fornicación en muchas jurisdicción estaba entre cuatro y diez mujeres por cada hombre, convirtiendo así la fornicación en un delito femenino.

Las consecuencias de tener un hijo ilegítimo variaban mucho en toda la Europa protestante, y a menudo estaban más relacionadas con estructuras y cambios económicos que con la ideología religiosa. Las zonas en las que había escasez de mano de obra eran relativamente tolerantes, por ejemplo en países como Escocia y Prusia, donde se hubiera podido esperar que se dictasen duros castigos; las madres solteras tenían que sufrir una humillación pública, pero luego se las consideraba purgadas de su pecado y podían conseguir empleo. En la Noruega rural, las madres solían casarse con otro hombre que no era el padre de su hijo poco después del nacimiento.

Para muchas mujeres, sin embargo, las consecuencias personales y económicas de un embarazo fuera del matrimonio eran graves. Esto era así sobre todo en el caso de embarazos en los que el padre era el patrono de la mujer, ya casado, o era un pariente por sangre o matrimonio, pues esto era adulterio o incesto en lugar de simple fornicación y podía suponer una gran vergüenza para el hogar. A las mujeres en tales situaciones se les conminaba a mentir acerca de la identidad del padre, o sencillamente eran expulsadas; no recibían apoyo alguno de la mujer del padre, cuyo honor y reputación estaban estrechamente unidos a los de su marido. Incluso aunque el hombre fuera acusado de violación, su mujer le defendería estoicamente, asegurando, como una mujer aldeana hizo, que «él siempre actuó honorablemente durante los veintitrés años que habían estado casados, de modo que esa persona [la sirvienta embarazada] debía haberle seducido para que hiciera eso»^[17]. Una mujer embarazada expulsada por su patrono solía encontrarse en situación desesperada, ya que muchas autoridades prohibían a la gente contratar o admitir mujeres solteras embarazadas y les acusaban de contribuir a un delito sexual si lo hacían.

En situaciones semejantes, las mujeres trataban de negar el embarazo durante el máximo de tiempo posible y a veces intentaban abortar. Se ataban la cintura con fuerza, transportaban objetos pesados, se golpeaban la barriga con las paredes o tomaban mezclas de hierbas que hacían ellas mismas o se las compraban a alguien que tuviera la reputación de entender de esas cosas. Las recetas de lo que podríamos llamar abortivos ya estaban disponibles en populares guías médicas, libros de

cocina y herbarios, generalmente etiquetadas como medicina que haría aparecer un flujo menstrual tardío, o «provocar la regla». Tanto los médicos como las demás personas consideraban la menstruación regular como algo esencial para mantener la salud de la mujer, así que cualquier cosa que interrumpiera sus períodos era peligrosa. El embarazo era la única razón posible, y una mujer no podía estar absolutamente segura de que estaba embarazada hasta que sentía al niño moverse en su interior. Como vimos en el anterior capítulo, éste era el momento en que se consideraba que el niño adquiriría un alma que le dotaba de vida; una mujer que tomara una droga para menstruar antes de ese momento no se consideraba que estuviese provocándose un aborto.

Los castigos por intentar abortar o llevar a cabo un aborto después de que el niño hubiera empezado a moverse fueron haciéndose más severos durante la primera Edad Moderna tanto en las zonas protestantes como en las católicas. La Carolina determinó que abortar un niño «vivo» fuese un delito capital en 1532 y propugnaba la muerte por decapitación para los hombres y el ahogamiento para las mujeres (los métodos de ejecución destinados a los adúlteros en Ginebra). Se ordenaba a las comadronas que «cuando se encontrasen con una joven o cualquier otra embarazada fuera del matrimonio, deben hablarle y advertirle con amenazas de castigo para que no dañen al feto de ningún modo ni sigan un mal consejo, tal como es propio que haga esa gente imprudente»^[18]. Sin embargo, el aborto era muy difícil de detectar y la mayoría de las acusaciones de aborto surgían en procesos por infanticidio, en los que los intentos de una madre por acabar con su embarazo antes del nacimiento se convertían en pruebas de su intento. La contracepción era aún más difícil de detectar y, aunque todos los protestantes se oponían, casi no había casos en los que se tratase de ella; tampoco fue nunca un tema importante en los ataques protestantes contra la sexualidad extramatrimonial.

El infanticidio había sido siempre el último recurso de las mujeres desesperadas, pero durante la Edad Media los tribunales habían oído muy pocos casos de infanticidio, ya que reconocían que era muy difícil determinar si un niño había nacido muerto, había muerto por causas naturales o le habían matado. Aunque no hubo mejoras en los procedimientos o conocimientos médicos, esta reticencia con respecto al infanticidio cambió durante el siglo XVI, y se ejecutó a más mujeres por infanticidio en la temprana Europa moderna que por cualquier otro crimen, excepto brujería; en Ginebra, por ejemplo, fueron ejecutadas veinticinco mujeres de treinta y una acusadas de infanticidio en el período 1595-1712, mientras que hubo diecinueve de ciento veintidós acusadas de brujería.

Los primeros gobiernos modernos, tanto protestantes como católicos, empezaron a exigir a todas las mujeres solteras que descubrieran que estaban embarazadas que hicieran una declaración oficial de su embarazo, encontrando justificación en noticias que hablaban de una marea creciente de infanticidios; si no lo hacían y el niño moría antes del bautismo, podían ser acusadas de infanticidio aunque no hubiera pruebas de que realmente hubieran hecho nada para causar la muerte. Esto se convirtió en ley en Francia en 1556, en Inglaterra en 1624, en Escocia en 1690 y en diversos Estados alemanes durante el siglo XVII. En algunas jurisdicciones, se ordenaba a las comadronas que colaborasen para hacer cumplir las leyes comprobando los pechos de las mujeres que negaban haber dado a luz para ver si tenían leche y a veces incluso comprobando los pechos de todas las mujeres solteras de una parroquia para encontrar señales de que hubieran dado a luz; se pedía a los cabeza de familia que informasen de cualquier empleada soltera que creyesen que podía estar embarazada.

Estos exámenes de los cuerpos de las mujeres solteras indicaban lo lejos que los primeros gobiernos modernos estaban dispuestos a ir en sus intentos no sólo para detener el infanticidio, sino también para controlar las actividades sexuales de aquellos que no conseguían sus derechos sexuales por medio del matrimonio. A veces, esta vigilancia, o al menos la sugerencia de la vigilancia, bordeaba lo pornográfico; un médico alemán del siglo XVIII dijo, por ejemplo, que todas las mujeres solteras entre los 14 y los 48 años deberían ser vistas en un baño público una vez al mes para ver si sus cuerpos mostraban alguna señal de embarazo. Las sospechas contra las mujeres solteras adoptaban más a menudo forma de leyes que les prohibían vivir en posadas o solas, y, a veces, incluso vivir con sus madres si sus padres no vivían. En palabras de un consejo de la ciudad de Estrasburgo en 1665, permitir que las mujeres solteras vivieran fuera de un hogar presidido por un hombre «no causa más que vergüenza, inmodestia, libertinaje e inmoralidad»^[19]. El consejo de ciudadanos de Wismar, en Alemania, ordenó a todas las mujeres solteras que no eran sirvientas domésticas que abandonasen la ciudad en 1572, señalando que esas mujeres «pretendían coser a fin de llevar una vida libre», pero que en realidad «practicaban una gran lascivia», y en el siglo XVIII la ciudad de Neuchihel desterraba a las mujeres por caminar por las calles por la noche^[20]. Ni las sirvientas domésticas estaban libres de estas sospechas, pues cada vez más moralistas y panfletistas de los siglos XVI y XVII describían a las doncellas como putas que estaban dispuestas a seducir al cabeza de familia o a uno de sus hijos, aunque los registros de los tribunales revelan que era mucho más cierto al revés.

Los hombres solteros también eran el objetivo de predicadores } moralistas, pero era más a menudo por llevar ropas vistosas, beber y comportarse mal que por sus actividades sexuales. Aunque esto puede considerarse una prueba de la continuidad del tradicional doble rasero, puede haber sido también el resultado de que los hombres quisieran controlar su propio comportamiento. Los gremios de artesanos a menudo expulsaban a oficiales culpables de fornicación, un castigo que los propios oficiales apoyaban. Ciertamente, los gremios de oficiales independientes a veces resultaban ser más moralistas que los gremios de artesanos o los funcionarios eclesiásticos. Mientras en el siglo XV organizaron grupos para violar prostitutas y ponían gran énfasis en las proezas sexuales, hacia la segunda mitad del XVI expulsaban a los miembros que frecuentaban a prostitutas o se unían a mujeres de dudosa reputación. Cualquier contacto con mujeres, ya fuese en las calles, en la tienda o incluso en el lecho marital era menospreciado Y los oficiales se negaban a trabajar junto a una mujer o a un colega casado. Estas tendencias se reforzaron por las ideas misóginas que rivalizaban con las de los monjes medievales, pero la hostilidad de los oficiales contra todo contacto con mujeres es algo sorprendente dada la importancia de la actividad sexual en la mayoría de las definiciones de masculinidad. Su rechazo al sexo puede haber sido resultado en parte de los intentos de los oficiales por distinguirse de los maestros de los gremios que les empleaban; para los maestros, un verdadero hombre era un cabeza de familia sexualmente activo con una esposa e hijos.

Así, al no relacionarse con mujeres, los oficiales afirmaban su independencia de los mayores, aunque quizá esto pueda haber contribuido a su propensión a beber y pelearse.

Las autoridades de la Iglesia y el Estado no deseaban permitir de todos modos que los gremios fuesen los únicos garantes de la conducta sexual masculina. (Tampoco lo eran la mayoría de los

hombres solteros miembros de los gremios de oficiales.) Junto con los castigos a los culpables de fornicación, también trataban de restringir las ocasiones que, de manera creciente, consideraban como fuentes de tentación sexual: festivales parroquiales, reuniones de mujeres para hilar (donde las jóvenes se reunían por las noches, atrayendo a los jóvenes para coquetear y bromear), y los bailes. Los pastores pronunciaban sermones en contra de los estilos masculinos del vestir en los que el pene se llevaba en una pieza de tela aparte, a menudo de vivos colores, rellena para que pareciera más prominente y llevada con un justillo corto para que todo el mundo pudiera verlo; leyes suntuarias municipales que regulaban las ropas de los residentes urbanos a veces prohibían específicamente estos adminículos. Bailar era una actividad criticada con gran detalle en leyes y sermones, como en éste del predicador protestante Melchior Ambach:

Al son de la música de las dulces cuerdas y de canciones poco castas, la gente se deja llevar, hacen gestos de ramera, tocan a mujeres casadas y vírgenes con manos no castas, se besan unos a otros con abrazos de ramera; y las partes del cuerpo que la naturaleza ha escondido y cubierto con vergüenza, son descubiertas con lascivia; y bajo el manto de la diversión y el entretenimiento, están cubiertos la vergüenza y el vicio.^[21]

Los intentos más intensos de restringir las actividades juzgadas inmorales fueron las de las ciudades calvinistas como Ginebra y Nîmes, donde junto con el baile, los consistorios prohibieron los escotes bajos, los cosméticos, determinados peinados, los cubrepenes, las obras cómicas, los juegos de cartas y dados, las mascaradas y el carnaval *Mardi Gras*). En Nîmes, bailar resultó ser lo más difícil de erradicar y a más de 1.000 personas (de una población de 20.000) las llevaron ante el consistorio en cincuenta años por participar en lo que un anciano llamó «el alcahuete del diablo»^[22].

Prostitución

Junto con alcahuetes metafóricos, como era el baile, las autoridades protestantes también tuvieron que combatir a auténticos proxenetas y prostitutas. Durante el período desde 1520 a 1590 casi todas las ciudades de Alemania, primero protestantes y luego católicas, cerraron sus burdeles municipales, a veces calladamente y a veces con gran fanfarria y proclamaciones contra la prostitución (*Hurerei*) y el proxenetismo (*Kuppelei*). En Inglaterra, un estatuto real en 1546 cerró los burdeles del Bankside a las afueras de Londres, los únicos burdeles legales y protegidos del país. Hasta hace muy poco los estudiosos relacionaban esta oleada de cierres con el miedo a la sífilis, que entró en Europa por primera vez en 1493. Pero los profundos estudios de los registros de la ciudad han demostrado que las autoridades muy rara vez mencionaban la sífilis como causa; nadie habló de los cierres de los burdeles hasta varias décadas después de 1490, aunque la gente se dio cuenta rápidamente de que la sífilis se extendía muy fácilmente con el contacto sexual y asociaban la sífilis con el pecado.

El duro lenguaje de muchos reformadores sobre las prostitutas y la tendencia general a prohibir cualquier actividad sexual extramatrimonial era claramente mucho más influyente que el temor a la enfermedad para convertir la aceptación resignada de la prostitución en una oposición activa contra ella. Las autoridades religiosas y civiles contemplaban cada vez más a las prostitutas como a algo peor que los demás delincuentes, pues seducían a otros ciudadanos para apartarlos de la vida de orden moral que las autoridades consideraban esencial en una ciudad piadosa. El cierre de los

burdeles municipales, naturalmente, no acabó con la prostitución, y las autoridades siguieron investigando a todas las mujeres sospechosas de ganarse la vida vendiendo sexo. Como muchas mujeres combinaban la prostitución ocasional con otro tipo de tareas como lavar ropa o vender en el mercado público, esta preocupación por las «rameras» contribuyó a que se sospechase de todas las mujeres solteras, como se ha dicho más arriba. Los límites entre prostitución y fornicación no estaban muy claros en la mente de las autoridades, que acusaban a gente de proxenetismo si organizaban un encuentro sexual fuera del matrimonio, incluso aunque no hubiera dinero de por medio. La figura de la alcahueta se reflejaba de manera muy negativa en sermones, obras populares y baladas, y la palabra «ramera» se usaba metafóricamente para describir a los oponentes religiosos de uno; Lutero, por ejemplo, llamaba regularmente a Roma «ramera», y algunos escritores ingleses anticatólicos, a partir de 1680, fueron incluso más ofensivos, llamando a la Iglesia católica «una sucia, asquerosa y vieja marchita fulana... la gran Furcia de todas las furcias, la Madre del Puterío»^[23].

Las mujeres acusadas de prostitución solían ser tan pobres que no se les podía castigar con multas, así que se las encarcelaba, se las castigaba corporalmente y luego las desterraban; en el siglo XVII, en Inglaterra, este destierro incluía a veces la deportación a las colonias. Las reincidentes eran a veces ejecutadas, sobre todo si también estaban envueltas en otro tipo de delito o habían sido previamente desterradas y habían roto su juramento de no volver a una zona. Los castigos penales, cada vez más duros, no evitaron que las mujeres se prostituyesen, sin embargo, y las guerras religiosas que trajo consigo la Reforma pueden haber conducido en realidad a aumentar el número de mujeres —y a veces hombres— que se ganaban la vida, al menos en parte, vendiendo sexo.

Sodomía

No era sólo el prostituto masculino ocasional el que vinculaba la sodomía con la prostitución en las mentes de las autoridades protestantes, sino también la tendencia a meter en el mismo saco cualquier tipo de sexualidad fuera del matrimonio. La sodomía se convirtió en un delito capital tanto en Inglaterra como en el Sacro Imperio Romano de 1530 en adelante, aunque las dos zonas la definen de manera ligeramente diferente; en el Imperio incluía relaciones entre dos hombres, dos mujeres o cualquier persona y un animal, mientras que en Inglaterra las relaciones entre dos mujeres no se mencionaban. Sin embargo, las definiciones teóricas no siempre importaban en realidad, pues tanto las autoridades de la Iglesia como las del Estado actuaban a veces sin ningún estatuto específico. El parlamento escocés, por ejemplo, rechazó una petición de las autoridades de la Iglesia escocesa para ilegalizar los vicios descritos en el Levítico, en el Antiguo Testamento, pero los tribunales ejecutaban a gente por sodomía y bestialidad de todos modos, y un jurista escocés del siglo XVIII señaló que la autoridad del Levítico era suficiente. (Junto con el adulterio en Ginebra, éste es un buen ejemplo de la ley que sigue a la práctica en lugar de darle forma.) Como se consideraba incumplimiento de uno de los principales mandamientos de Dios, la sodomía se relacionaba con la herejía en las mentes de muchos juristas; un jurista alemán comentó que «semejante monstruo (*Unmensch*) se llama hereje y, generalmente, se le castiga como a hereje, con el fuego»^[24].

A pesar de dichas actitudes, sin embargo, el número de casos reales de sodomía en los siglos XVI y XVII fue muy pequeño, y muchas jurisdicciones nunca vieron un solo caso ni ante los tribunales

seculares ni ante los eclesiásticos. Era más probable que las zonas calvinistas persiguieran individuos por actividades homosexuales que las luteranas o las anglicanas, aunque el nivel de persecución variaba mucho. En Ginebra hubo sesenta y dos procesos por sodomía y treinta ejecuciones durante el período entre 1555 y 1678, mientras que en la ciudad calvinista de Emden en Alemania, los casos de homosexualidad fueron menos del 1% de todos los casos de conductas sexuales desviadas que se presentaron ante el consistorio durante el período 1558-1745. A los puritanos que gobernaron Inglaterra durante el período 1640-1660 les preocupaba mucho más la blasfemia y la ilegitimidad que la sodomía, y hubo muy pocos casos, la mayoría de los cuales tenían que ver también con otros delitos como la herejía o la agresión.

Esta falta de preocupación por la sodomía en comparación con otros tipos de conductas sexuales desviadas se dio en parte porque las relaciones homosexuales no tenían como resultado un niño que pudiera necesitar ayuda pública, y en parte porque la mayoría de las relaciones homosexuales masculinas parecen haber tenido lugar entre un superior y un inferior, como un hombre viejo y un joven, o un amo y un sirviente. El individuo dominante estaba generalmente casado y era heterosexualmente activo, y sus actividades homosexuales no parecían perturbar el orden social. Esto cambió a finales del siglo XVII, cuando empezaron a desarrollarse subculturas homosexuales en muchas ciudades europeas con formas especiales de vestirse y de comportarse, con términos de argot y lugares de encuentro propios; estas edes reunieron a hombres de diferentes clases y orígenes sociales y no suponían necesariamente que hubiera una persona dominante y otra subordinada. En muchos lugares, los hombres homosexuales empezaron a vestirse y a actuar afeminadamente, al menos en privado, con pelucas y trajes de fantasía, y a encontrarse en casas especiales —llamadas «molly houses» [casas de maricas] en Inglaterra— para relacionarse sexualmente y hacer vida social.

Las autoridades a veces respondían brutalmente cuando descubrían redes y subculturas homosexuales, aunque la oportunidad de esas enérgicas medidas nunca se ha llegado a explicar del todo. Durante 1730 y en adelante, por (en palabras de un periódico holandés) «el descubrimiento accidental más extraordinario de una maraña de impiedad», las autoridades de la República Holandesa llevaron a cabo una campaña contra los homosexuales masculinos que incluía interrogatorios con tortura y denuncias secretas^[25]. Quizá se llegaran a ejecutar hasta cien chicos y hombres, y otros fueron castigados con largas penas de cárcel; siguió habiendo oleadas de persecuciones durante todo el siglo XVIII, aunque el número de ejecuciones disminuyó. En Londres, la Sociedad para la Reforma de las Costumbres, fundada en 1690 como grupo privado, con personal contratado que investigaba quejas por embriaguez, juramentos, prostitución y otros delitos morales y los llevaba ante las autoridades, organizó redadas en casas de maricas, algunas de las cuales dieron origen a procesos y ejecuciones. Gradualmente, la relación entre sodomía y herejía fue debilitándose en la mente de muchas autoridades, sin embargo, y a mediados del siglo XVIII era mucho más probable que los castigos consistieran en encarcelamiento o destierro que en la hoguera o la horca. Los procesos o incluso las acusaciones en las zonas rurales fueron muy escasos durante todo este período, en parte porque la gente no deseaba creer que nadie a quien conocían estuviera envuelto en una conducta calificada de tan monstruosa que no podía describirse. (A la sodomía se la llamaba a

menudo «el vicio inmençonable» y los pastores advertían de que cualquier descripción más concreta podía dar ideas a la gente.)

Las mujeres no fueron inmunes a las acusaciones y procesos por sodomía en el continente, aunque sólo hubo un puñado en toda Europa. Esto fue en parte porque, en la mente de las autoridades masculinas, el sexo siempre suponía penetración, de modo que la homosexualidad femenina era vista como una especie de masturbación. (Y aunque los protestantes se oponían a la masturbación, se preocuparon muy poco por ella en este período; la gran preocupación por la masturbación empezó a finales del siglo XVIII.) Los casos que llegaron a juicio solían ser de mujeres que llevaban ropa de hombres, usaban un consolador u otro aparato para realizar la penetración, o se casaban con otras mujeres. El horror con el que se las miraba surgía más del hecho de que usurpaban un papel social de hombre que porque se sintieran atraídas por otra mujer. En todos estos casos, la mujer que había seguido llevando ropa de mujer recibía un castigo más suave, y en ninguno de ellos se habló de una subcultura lesbiana.

Los procesos por actos homosexuales y el desarrollo de las subculturas homosexuales masculinas fueron fenómenos urbanos en la Europa de la Edad Moderna; en las zonas rurales era mucho más probable que las acusaciones de sodomía incluyeran animales que a personas del mismo sexo. En Suecia, por ejemplo, durante el período entre 1635 y 1754, 1.500 personas (1.486 hombres y 14 mujeres) fueron acusados de bestialismo y sólo ocho (todos hombres) de homosexualidad. De todos los acusados de bestialismo, al menos 500 fueron ejecutados, junto con los animales implicados; la bestialidad era el motivo de cerca de un tercio de todas las penas capitales en Suecia, mucho más que la brujería. Estas cifras son sumamente altas comparadas con el resto de Europa, donde los procesos por bestialismo solían ser menos de uno por década en la mayoría de las jurisdicciones, y las razones para la situación de Suecia son complejas. Estaba claro que no había una aceptación popular de la práctica pues, en la mayoría de los casos, los llevaban ante el tribunal vecinos vigilantes que más tarde entregaban también de buena gana los animales implicados, para no «sentir abominación al tener semejante animal en casa». Tanto la opinión culta como la popular vinculaban el bestialismo con el diablo; como una doncella que sorprendió a un pastor detrás de una vaca, Y dijo: «Dios te ayude, has dejado que el diablo te traicione»^[26].

Brujería

Aparte de Suecia, el Diablo en la Europa protestante condujo a mucha más gente a la brujería que al bestialismo. Aunque es imposible obtener cifras exactas y se ha discutido mucho sobre ello, la mayoría de los estudiosos admiten que durante los siglos XVI y XVII fueron juzgadas oficialmente entre 100.000 y 200.000 personas, y entre 50.000 y 100.000 ejecutadas por brujería. De ellas, cerca de un 80-85 por ciento eran mujeres, aunque este porcentaje varía a lo ancho de toda Europa. Las autoridades protestantes y católicas juzgaron y ejecutaron a brujas, y los tribunales seculares fueron mucho más letales que los religiosos; la Inquisición, como veremos en el próximo capítulo, fue notablemente suave en comparación con los tribunales de la Europa central.

La oleada moderna de los procesos de brujería —a menudo llamada la «Locura de Brujas» o la «Gran Caza de Brujas»— es un fenómeno extremadamente complejo que ha sido tema de muchísimos

estudios durante los últimos treinta años. Estos estudios han examinado los aspectos económicos, sociales, políticos, legales, teológicos e intelectuales de la creencia en las brujas y los procesos por brujería reales, y unos cuantos se han centrado específicamente en el tema de por qué la mayoría de las brujas eran mujeres. Se ha descubierto que, a finales del siglo xv, el estereotipo popular de las brujas como personas que cometían actos malvados por medios mágicos (esos actos se llamaban *maleficios*) llegó a estar relacionado con un estereotipo culto que consideraba a las brujas como gente que adoraba al diablo y cumplía sus órdenes. Funcionarios y jueces de muchos lugares de Europa aceptaron esta demonología, según la cual las brujas estaban organizadas en una conspiración internacional empeñada en vencer al cristianismo, y cuyos miembros volaban por la noche a reuniones llamadas *sabbats* que parodiaban la misa, robaban hostias y «desbautizaban» a los bebés para usarlos en sus rituales, y participaban en salvajes orgías sexuales con el demonio. Los procesos a menudo empezaban cuando vecinos y conocidos acusaban a alguien de *maleficios*; el acusado era entonces interrogado y a veces torturado para sacarle una confesión y conocer los nombres de los cómplices; durante este proceso a ella (o, más raramente, a él), se le acusaba también de prácticas diabólicas, y en ese momento la investigación podía dilatarse; una vez que las primeras acusaciones eran las de ser una bruja adoradora del demonio en lugar de *hacer* maldades específicas, podía verse implicada mucha gente y en algunos casos se juzgaba y ejecutaba a cientos de personas. Estos juicios se llevaban a cabo usando el tipo de procedimientos inquisitoriales desarrollados en el siglo xiii, en los que todos los procedimientos eran secretos y el juez tenía amplios poderes discrecionales. En zonas en las que el diabolismo nunca fue una parte importante del estereotipo de brujería, como en Escandinavia, el norte de Holanda o Inglaterra, los juicios de masa eran muy raros y la tasa de ejecuciones era mucho más baja que en lugares en los que se subrayaban las conexiones demoníacas.

Los estudios de demonología fueron creados por pensadores católicos en el siglo xv, reunidos en el *Malleus Maleficarum* (*Martillo de brujas*), escrito por dos dominicos alemanes, Heinrich Kramer y Jacob Springer, y publicado en 1486. El *Malleus* no sólo describe la brujería, sino también guía a los cazadores de brujas para que reconozcan e interroguen a las brujas; se hicieron muchas ediciones durante los siglos siguientes, fue traducido al alemán, francés, italiano e inglés, y a menudo lo citaban demonólogos posteriores, tanto protestantes como católicos. Aunque no era popular en todas partes, fue muy influyente en Alemania y el este de Francia, las zonas de Europa donde hubo las mayores oleadas de brujería. Los autores del *Malleus* están obsesionados con el sexo (incluso algunos de sus compañeros investigadores y demonólogos pensaron que exageraban), considerando que era eso, y no los actos malvados, el tema clave de la brujería. El sexo era la razón por la que las mujeres eran brujas, como constatan incansablemente: «Toda brujería procede de la lujuria carnal, que en las mujeres es insaciable... Por lo que, a fin de satisfacer sus deseos, ellas copulan hasta con diablos»^[27].

Demonólogos y cazadores de brujas fueron elaborando poco a poco los detalles del sexo satánico, y basaron sus interrogatorios en las nociones que habían desarrollado. El diablo y sus demonios eran impotentes, por lo que se convertían primero en demonios femeninos (*súcubos*) y sacaban todo el semen posible de los hombres, ya fuera seduciéndoles con una apariencia voluptuosa, o extrayéndoles el semen cuando los hombres estaban dormidos o borrachos. (Las

relaciones homosexuales con el Diablo parecen haber sido imposibles de imaginar incluso para los demonólogos.) Los demonios se convertían entonces en demonios masculinos (*incubos*) y tenían relaciones sexuales con brujas, que se sentían atraídas por ellos por pura lujuria; las viudas y las mujeres mayores solteras eran candidatas particularmente adecuadas, porque se creía que el deseo sexual de las mujeres aumentaba con la edad. Pero el sexo con el Diablo no era satisfactorio, pues su pene era duro y frío, así que las brujas tenían relaciones también con otros demonios, con sus animales y unas con otras. Estas relaciones sexuales orgiásticas dejaban una marca en el cuerpo de la bruja, que era o bien un pezón de más para que el animal de la casa chupara, o un lugar en el que no se sentía dolor. Así pues, muchos procedimientos de juicios incluían la búsqueda de pezones extra (lo que a menudo suponía afeitar todo el vello corporal) o el «pinchar brujas» con agujas para encontrar partes insensibles. Estas investigaciones solían llevarse a cabo por parte de un grupo de funcionarios —jueces, notarios que registraban las respuestas de las brujas, el ejecutor que llevaba a cabo los pinchazos y otro tipo de torturas— con la bruja al menos parcialmente desnuda, de manera que es difícil no considerarlas, al menos en parte, como motivadas por el sadismo sexual.

Aunque los estudios de demonología —con sus *incubos* y *súcubos*, *sabbats*, vuelos nocturnos y animales familiares— se fueron impregnando de nociones populares de brujería (incluyendo las nuestras, con sus gatos negros y sus palos de escoba), la mayoría de los juicios seguían empezando con una acusación de *maleficios*. Muchos de éstos también tenían componentes sexuales, sin embargo, pues a las brujas se las acusaba a veces de causar impotencia a los hombres, secar la leche o el flujo menstrual de las mujeres o disminuir la fertilidad de mujeres y animales; las propias brujas era descritas como estériles, duras y secas, incapaces de menstruar, sollozar, dar de mamar o sentir dolor físico o emocional. También se les acusaba a menudo de acciones que eran la inversa de la crianza que se esperaba de una buena esposa y madre: envenenar a niños con comida en lugar de alimentarlos, contestar de mala manera a los hombres en lugar de obedecerles, agriar la nata en lugar de convertirla en mantequilla. Muy a menudo eran las mujeres las que presentaban aquellos cargo contra otras mujeres, pues surgían en situaciones que estaban muy limitadas a las mujeres, como la preparación y conservación de comida, embarazo y parto, cuidado de los niños pequeños. Como confesó una bruja inglesa, «tocó a la esposa del dicho John Patchett en su cama y al niño en brazos de la comadrona. Y entonces mandó a sus espíritus a que les embrujara con la muerte, y ellos lo hicieron»^[28].

El momento álgido del furor contra las brujas —de 1560 a 1660— sugiere alguna relación con la Reforma, y los historiadores han señalado que extirpar a las brujas se consideraba desde todos los puntos de vista de la controversia religiosa como la prueba de su celo religioso. Una sociedad piadosa que no podía albergar fornicadores, adúlteros o sodomitas no podía sin duda incluir a brujas. Las diferencias religiosas no explican mucho acerca de los patrones de brujería, sin embargo: la Ginebra calvinista tenía una tasa de ejecuciones sumamente baja (21 por ciento), mientras que la cercana zona calvinista de Vaud tenía la más alta de Europa (90 por ciento); los príncipes-obispos católicos de Alemania pudieron supervisar la ejecución de cientos de personas en menos de una década, mientras que no hay pruebas claras de que la Inquisición romana ejecutase a ninguna bruja nunca. El ideal protestante de la esposa y madre nutrida proporcionó sin duda un modelo fácilmente

comparable con la conducta femenina desviada, que podía entonces juzgarse y considerarse culpable, como descubrieron las mujeres acusadas de infanticidio o brujería (o ambas cosas) a su propia costa. Ese ideal, sin embargo, y el ideal correspondiente de comportamiento masculino de cabeza de familia responsable que sólo practicaba el sexo con su esposa y nunca con doncellas, chicos o demonios, era un ideal que llegó a ser —tal como veremos en el próximo capítulo— aceptado también por los católicos.

Los casos de brujería proporcionaron el ejemplo más extremo —y mortal— de la unión de las tradiciones populares, las ideas cultas y los nuevos mecanismos de control; pero en muchos sentidos toda regulación de la sexualidad en la Europa protestante dependía de esos tres factores funcionando a la vez. El mensaje protestante acerca de la importancia del matrimonio para el orden social encajaba con los valores urbanos y rurales que precedieron a la Reforma, y las autoridades protestantes dependían de la cooperación de los residentes de ciudades y aldeas para que informasen de las infracciones. (Ciertamente, en una época anterior a los cuerpos profesionales de policía, no había otra manera.) Las prácticas a las que se oponían los reformadores pero que no alteraban el matrimonio —como las relaciones sexuales entre personas comprometidas— continuaban pese a todos los esfuerzos por erradicarlas. Las autoridades protestantes intervenían en la vida sexual de la gente más que sus colegas anteriores a la Reforma, pero su intervención era aceptada en gran medida y apoyada por la mayoría de la gente, para quienes los matrimonios como era debido y las familias estables eran un tema económico importante, además de ideológico.

En este capítulo se ha hablado a menudo de «autoridades de la Iglesia y del Estado» al mismo tiempo porque, a pesar de las frecuentes disputas sobre jurisdicción, el tratamiento de los temas sexuales no difería mucho entre los tribunales seculares y los eclesiásticos. Aunque algunas actividades sexuales merecían sólo sanciones religiosas, como la exclusión permanente o temporal de la comunión, en general las ordenanzas territoriales y nacionales adaptaron estrictas prohibiciones eclesiásticas a la ley secular durante los siglos XVI y XVII. Este proceso se ha llamado «la criminalización del pecado», y en algunos casos los tribunales de la Iglesia eran en realidad más clementes que los seculares. En el siglo XVIII —y en Inglaterra ya en 1660— los tribunales eclesiásticos perdieron su jurisdicción sobre algunos temas sexuales a favor de los tribunales seculares, que se concentraban cada vez más en conductas sexuales que tenían consecuencias económicas, como el tener hijos ilegítimos. A medida que esto ocurría, algunos pecados empezaron a dejar de ser delitos; en zonas de Prusia, por ejemplo, el embarazo fuera del matrimonio dejó de ser delito en 1765, con el argumento de que eso podía disminuir los infanticidios. Tales cambios no eran simplemente el resultado de cambios de jurisdicción, sin embargo, ya que por entonces la Iglesia ya había empezado a dejar de perseguir la fornicación, aunque las leyes en su contra no habían cambiado.

Esta cooperación y acuerdo entre las autoridades de la Iglesia y del Estado en la Europa protestante pueden no ser una sorpresa porque las Iglesias protestantes de toda Europa eran hasta un grado sumo iglesias del Estado, y sus funcionarios eran considerados empleados del Estado y, a menudo, responsables de acciones políticas como anunciar nuevas leyes desde el púlpito. (Las Iglesias calvinistas de algunas partes de Europa y los grupos radicales, como los menonitas y

cuáqueras, fueron la excepción.) El próximo capítulos nos permitirá ver si éste fue también el caso donde la Iglesia y el Estado eran, al menos en teoría, independientes la una del otro.

3. CATOLICISMO Y ORTODOXIA EN EUROPA

La Reforma protestante dividió al cristianismo occidental y fue responsable de cambios significativos en zonas que siguieron siendo igualmente católicas. Muchos historiadores consideran que los avances que hubo dentro de la Iglesia católica tras la Reforma protestante fueron dos movimientos interrelacionados; uno, un impulso hacia la Reforma interior, vinculado a anteriores esfuerzos reformistas y, el otro, una Contrarreforma que se oponía a los protestantes intelectual, política, militar e institucionalmente. Las medidas reformistas sugeridas a partir de finales de la Edad Media —como acabar con la compraventa de cargos eclesiásticos (llamada simonía), exigir a los obispos que viviesen en sus diócesis, prohibir que el clero tuviera múltiples oficios (llamado pluralismo) acabar con la mundanidad y la inmoralidad de la corte papal, mejorar la educación del clero, cambiar la recogida de impuestos de la Iglesia y los procedimientos legales— se fueron adoptando gradualmente durante el siglo XVI. Empezando con el pontificado del papa Pablo III (años de pontificado, 1534-1549), la corte papal se convirtió en el centro del movimiento reformista en lugar de ser su principal oponente. Pablo III y sus sucesores apoyaron el establecimiento de nuevas órdenes religiosas que predicaban al vulgo la apertura de seminarios para la educación de los sacerdotes, el fin de la simonía y un control más estricto de la vida clerical.

Los papas reformistas también fomentaron medidas pensadas para combatir la difusión de las enseñanzas protestantes. Pablo III reorganizó la Inquisición o Santo Oficio, puso su dirección en manos de un comité de cardenales en Roma y le dio poder para investigar a los sospechosos de sostener opiniones heréticas o cometer actos considerados teológicamente inaceptables. Uno de sus sucesores, Pablo IV (años de pontificado, 1555-1559) promulgó un Índice de Libros Prohibidos que prohibía imprimir, distribuir y leer libros y autores considerados heréticos. (El Índice fue abolido formalmente en 1966.) Estos dos papas fueron los que impulsaron la que se convertiría en la más importante de las nuevas órdenes religiosas, la Sociedad de Jesús, o jesuitas, fundada por san Ignacio de Loyola. Los jesuitas pronto se afanaron en fundar escuelas y universidades por toda Europa y convertir zonas que se habían vuelto protestantes de nuevo al catolicismo; también enviaron a católicos a zonas bajo gobierno protestante, como Inglaterra e Irlanda, y viajaron más allá de Europa como misioneros, en Asia y América. En 1545, Pablo III convocó el Concilio de Trento, un concilio ecuménico que tuvo varias interrupciones durante los dieciocho años siguientes, para definir el dogma católico y reformar los abusos. En términos de dogma, Trento reafirmó las creencias tradicionales católicas en respuesta a los desafíos protestantes; las buenas obras eran necesarias para salvarse, además de la fe; la tradición, además de las Escrituras, contenía enseñanzas cristianas esenciales; eran siete los sacramentos eficaces y podían ser administrados normalmente sólo por sacerdotes; había que venerar a la Virgen María y a los santos. El Concilio de Trento también emitió varios decretos disciplinarios, aunque estos no fueron aceptados en todas las zonas católicas de Europa, como lo fueron los decretos dogmáticos tridentinos. (Las regulaciones del Concilio de Trento, que se celebró en Trento, al norte de Italia, se llaman «tridentinas», debido al nombre latino de la ciudad, Tridentum.)

Los papas no fueron los únicos cargos de la Iglesia que intentaron tanto reformar la Iglesia

católica como combatir el protestantismo. En muchas partes de Europa, otros cargos de la Iglesia, como obispos, abades o abadesas, llevaron a cabo reformas para elevar los niveles de educación y conducta en las instituciones que estaban bajo su jurisdicción, y personas como santa Teresa de Ávila (1515-1582) fundaron nuevas instituciones que seguían unas normas más estrictas. Igual que en la Edad Media, los gobernantes seculares también se consideraban reformadores religiosos y defensores de la fe, y apoyaban los seminarios, promocionaban normas más elevadas de moralidad clerical, suprimían opiniones heréticas y luchaban contra los protestantes. El ejemplo más drástico de toma de poder por parte de los gobernantes seculares fue España, donde en 1478 los reyes Fernando e Isabel establecieron una Inquisición española independiente bajo su propio control, destinada inicialmente a investigar la sinceridad de los conversos judíos al cristianismo. La Inquisición española investigó posteriormente a gran cantidad de individuos y actividades (incluyendo a santa Teresa de Ávila, por sospechar que mantenía opiniones heréticas), informando siempre a los reyes de España. A partir de 1520, Carlos V estableció una Inquisición en Holanda y, a partir de 1530, los reyes de Portugal recibieron la aprobación papal para establecer una Inquisición propia. Aunque los reyes de Francia nunca establecieron la Inquisición, fueron ellos, y no el papado, los que determinaron el nivel de tolerancia acordado a los protestantes que estaban en su territorio; en 1598 (Edicto de Nantes), Enrique IV concedió a los hugonotes derechos políticos y religiosos, y en 1685, Luis XIV revocó el Edicto y declaró a Francia país católico.

También en algunas partes del Este de Europa los gobernantes seculares controlaban muchos aspectos de la vida eclesiástica. Desde la toma de Constantinopla por los turcos, muchos cristianos ortodoxos vivían bajo gobierno musulmán, de modo que el patriarca tenía mayor control sobre sus vidas religiosas y civiles que cuando seguían el poder de los emperadores cristianos. Los límites de la independencia cristiana los establecían los gobernantes turcos. Sin embargo, y en otras partes del Este de Europa, los gobernantes seculares tenían incluso más autoridad. El patriarcado ruso se trasladó de Kiev a Moscú y, en 1589, quedó bajo el control directo del Zar. Este nivel de control no fue suficiente para el zar Pedro el Grande, que en 1721 abolió el patriarcado y estableció un sínodo que controlaba como autoridad máxima a la Iglesia ortodoxa rusa. La ortodoxia oriental no sufrió una división tan drástica, en el siglo XVI, como la que soportó la Iglesia occidental, pero se vio afectada por movimientos de reforma moral.

El hecho de que la regulación de la vida sexual del clero y de los laicos tuviese su origen en el papado o en otra Iglesia y en los cargos oficiales constituía la clave de los movimientos de reforma católica (y en menor grado, de la ortodoxa), que dieron comienzo en el siglo XVI. Tanto al clero como los laicos había que enseñarles una doctrina correcta en asuntos de conducta sexual y marital, de modo que los temas sexuales se convirtieron en la parte fundamental de la confesionalización, tanto en católicos como en protestantes. Pero la sola educación no era suficiente para fomentar la conducta piadosa, y los católicos, además de los protestantes, se sirvieron de los tribunales eclesiásticos y seculares y de otras instituciones para el proceso de disciplinamiento social. Como se ha comentado en el capítulo anterior, los reformadores de todas las religiones pretendían crear una sociedad moral y piadosa, con unas normas para la regulación de la sexualidad que no diferían mucho de lo que se pudiera esperar en Europa. De todos modos, las ideas, instituciones y procedimientos católicos

romanos y ortodoxos diferían de los de los protestantes, además de entre sí. Este capítulo examina la regulación de la sexualidad en la Europa católica romana —España, Portugal, Italia, Francia, Polonia, partes de Irlanda, Alemania y Austria— y en la Europa ortodoxa del Este. Las fronteras de la Europa católica romana, protestante y ortodoxa no fueron estables durante la Edad Moderna, ya que católicos y protestantes de la Europa occidental sostuvieron guerras de religión durante más de un siglo, y los cristianos del este de Europa lucharon contra los turcos. Hay una amplia variedad también dentro del catolicismo romano y de la ortodoxia, y la situación en España variaba mucho de la de los pequeños principados católicos de Alemania. Esta fluidez y diversidad hacen que las generalizaciones sean difíciles, y también hicieron sentirse incómodas a las autoridades religiosas; éstas respondieron tratando de aplicar mayor uniformidad al manejo de los temas sexuales así como de los asuntos relativos a la doctrina y al ritual.

IDEAS CATÓLICAS

Del mismo modo que la Reforma católica, en conjunto, fue al mismo tiempo la continuación de anteriores movimientos reformistas y una batalla contra el protestantismo, las ideas católicas sobre la sexualidad tenían relación con las nociones prerreformistas y se desarrollaron al mismo tiempo debido a las ideas protestantes. Como vimos en el capítulo anterior, Lutero y la mayoría de los demás pensadores protestantes afirmaron el vínculo expresado por san Agustín entre el pecado original y el deseo sexual, y consideraron que el deseo sexual era tan poderoso que sólo unos pocos individuos podían intentar llevar una vida realmente casta. Recomendaban, pues, el matrimonio para casi todos, tanto para clérigos como para laicos, y alabaron en sus escritos los matrimonios que se adecuaban a las normas, condenando todas las demás formas de actividad sexual.

Pero este fomento protestante del matrimonio y de la vida familiar no era completamente nuevo. Como se ha señalado en el Capítulo 1, los poderes cívicos y los gremios a finales de la Edad Media favorecían una vida familiar estable y apoyaban la supresión de cualquier actividad sexual que pudiese alterar el orden público. Al mismo tiempo, los humanistas cristianos, más que criticar la práctica del celibato clerical cuestionaron toda la teoría que había detrás; el más importante de ellos, Desiderio Erasmo (1464-1536), alabó la vida marital en su tratado *La institución del matrimonio cristiano*. Dos teólogos de la Universidad de París, Martin Le Maistre (1432-1481) y John Major (1470-1550), indicaron que el sexo marital por placer no era más pecaminoso que, en palabras de Major, «comerse una hermosa manzana por puro placer»^[1].

Las dudas católicas acerca del valor del celibato continuaron durante todo el Concilio de Trento. Muchos representantes ante el Concilio informaron de que la mayoría de los sacerdotes de sus zonas tenían concubinas, y que las acusaciones protestantes de hipocresía en el tema de la castidad clerical eran sin duda justificadas. El delegado que representaba al duque Albrecht de Baviera pidió que se acabara con el celibato obligatorio, comentando que:

Muchos otros hombres que son conscientes del actual estado de cosas en Alemania [...] creen que el casto matrimonio sería preferible al celibato mancillado. Advierten de que los hombres más capaces y cultos de la población preferirían tener esposas sin beneficios eclesiásticos que beneficios sin esposas^[2].

A este respecto, sin embargo, el rechazo del celibato eclesiástico se identificaba claramente con el protestantismo y, aunque el tema fue ardientemente discutido, el Concilio afirmó finalmente la política del celibato clerical obligatorio, que debía ponerse en práctica bajo una supervisión más estricta y previo apartamiento de los sacerdotes no aptos. Contraatacó aún más las ideas protestantes al reafirmar la superioridad espiritual del celibato sobre el matrimonio.

El representante bávaro hablaba sólo de los hombres y sus esposas, pero el celibato y la castidad de las mujeres fue también una gran preocupación para el Concilio de Trento, sobre todo porque los relatos referidos a monjas lujuriosas eran el blanco de las críticas de los protestantes, tanto cultas como populares. La solución adoptada Por Trento fue la de reafirmar la política del papa Bonifacio VIII, que consistía en el enclaustramiento estricto de todos los conventos religiosos femeninos, apoyado por la amenaza de excomunión o castigo secular. Las mujeres tenían que ser drásticamente apartadas de las tentaciones del mundo:

El Santo Concilio ordena a todos los obispos, poniendo a la divina justicia por testigo y bajo amenaza de condena eterna, que se aseguren del enclaustramiento de las monjas en todos los monasterios dependientes de ellos... deben obligar a cualquiera que sea desobediente y refractario mediante censuras eclesiásticas y otros castigos, dejando a un lado cualquier tipo de apelación y pidiendo la ayuda del brazo secular si fuera necesario^[3].

Esta política fue apoyada con advertencias en cuanto al poder de la sexualidad femenina, y combinada con extravagantes alabanzas de la virginidad de las mujeres; sobre todo en Italia, se dedicaban nuevas capillas e iglesias a las vírgenes mártires de los primeros tiempos de la cristiandad y surgieron cultos en su honor en muchas ciudades. Sin embargo, las autoridades religiosas masculinas no querían que la virginidad física de las monjas fuese fuente de independencia, y ordenó que los conventos fuesen supervisados muy de cerca. Consideraron que la vigilancia estricta por parte de un obispo u otra autoridad era especialmente importante, porque en el siglo XVI muchas mujeres habían entrado en conventos, no porque tuvieran vocaciones religiosas, sino porque sus familias querían conservar la riqueza de la familia minorando el número de las carades que tenían que pagar. Los obispos reformistas a veces trataban de dejar entrar en los conventos sólo a las mujeres que tuvieran una verdadera vocación de monja, pero las familias prominentes lucharon contra tales medidas y los obispos se resignaron a subrayar la dirección espiritual y el control físico. Entre las residentes de los conventos también había esposas cuyos mandos estaban maniobrando para que les anulasen sus matrimonios e hijas cuyos padres las consideraban difíciles de controlar. Esas mujeres que entraban en el convento en contra de su voluntad estaban mezcladas con las que habían escogido la vida religiosa, y a todas se les ordenaba que se considerasen «esposas de Cristo», como signos visibles de la unión de Cristo y su Iglesia.

Aunque no hubo cambios en el tema del celibato clerical, el Consejo de Trento acordó hacer cambios en otros asuntos de la doctrina marital. Las conversaciones sobre el matrimonio se alargaron durante quince años, y las reformas se codificaron finalmente en el decreto *Tametsi*, promulgado en 1563. El *Tametsi* afirmaba que la base del matrimonio seguía siendo el libre intercambio de votos entre los esposos, pero estipulaba que para ser válido ese intercambio tenía que hacerse delante de testigos, incluyendo los sacerdotes de la parroquia en la que los novios habían acordado casarse; se

ordenó a los sacerdotes que llevaran registros de todos los matrimonios de sus parroquias. Las bodas secretas no eran vinculantes y, aunque el consentimiento de los padres no era explícitamente necesario, llegó a ser mucho más difícil para la gente casarse sin el conocimiento de sus familias. El *Tametsi* contenía varias indicaciones más, incluyendo las que prohibían el concubinato tanto para clérigos como para laicos, y ajustaba las reglas relativas a la consanguinidad y afinidad en la elección de pareja matrimonial. El Concilio discutió muchas opciones en lo referente al divorcio, pero finalmente decretó que el adulterio no era motivo para el divorcio y que la separación de cama y mesa, sin derecho a un nuevo matrimonio, era la única opción para los cónyuges que ya no querían vivir juntos. La anulación seguía siendo una posibilidad, pero sólo en muy pocos casos, como impotencia total o esterilidad.

Geminianus Monacensis, un popular predicador de Múnich del siglo XVII, resumió sucintamente la doctrina católica en su sermón sobre el matrimonio. Al describir el cuadro de un querubín rodeado de lirios y dos palmeras que decoraba el templo de Salomón en Jerusalén, comentó:

Iluminado por Dios, Salomón quería imaginar de antemano por medio de los adornos de su templo de qué modo la Santa Iglesia Católica y Cristiana iba a estar adornada con tres clases de estados: el primero era el eclesiástico, representado por el Ángel Querubín... Los lirios [siguientes] son la imagen del [estado] virginal y el casto estado de la viuda... El tercer adorno de la Iglesia e Dios es el santo estado del matrimonio representado por las palmeras; parece como si Dios crease esta planta para este fin y para ser un espejo de los cónyuges... estas plantas tienen tanto amor la una por la otra que no pueden dar fruto separadas... en cuanto se acercan entre sí... sus raíces... se entrecruzan hasta tal punto que ningún ser humano puede separarlas... En medio de estas imágenes de matrimonio, Salomón coloca al Querubín para explicar: ¿quién es el que debe unir a esas dos plantas amantes? El Ángel, es decir, el Sacerdote: después de que haya tenido lugar esta clase de unión, las dos plantas nunca pueden divorciarse ya^[4].

De este modo, en lo más alto de la jerarquía está el sacerdocio célibe, que solemniza el matrimonio y lo convierte en sacramento; en medio están las mujeres que han evitado una vida sexual, ya sean vírgenes o viudas; en lo más bajo están las personas casadas que «nunca pueden divorciarse» viviendo en un «estado santo».

El catolicismo tuvo la suerte de tener una única figura que podía ser venerada tanto por la virginidad como por el matrimonio, la Virgen María, que se fue haciendo cada vez más importante así en el catolicismo culto como en el popular en el siglo XVI. Muchos de los reformadores más importantes eran especialmente devotos de la Virgen María y se fundaron nuevos santuarios que señalaban los lugares donde había hecho milagros. La devoción mariana había sido fuerte en muchos momentos de la Edad Media, pero, después de la Reforma, los retratos verbales y visuales de María cambiaron para ajustarse a la nueva importancia que adquiriría el matrimonio. María se volvió más añorada y José se transformó, de un hombre anciano que revoloteaba sin entrar de lleno en la historia, en un hombre fuerte en la flor de la edad del que dependía María. Los hechos de la vida matrimonial de María y José, sobre todo sus esponsales y el sueño en el que José se enteró de su embarazo, se convirtieron en temas muy populares de cuadros, obras de teatro y sermones. En España, se

establecieron tres días de fiesta para conmemorar sus esponsales, y la Inquisición reguló el modo en que tal hecho debía pintarse y describirse. Intentó, sin éxito, eliminar una historia muy popular acerca de cómo José, en compañía de otros jóvenes, conoció a María; todos los jóvenes llevaban bastones, pero sólo del bastón de José floreció con flores blancas cuando la vio. La imaginería sexual de esta historia (reforzada por el hecho de que a José se le pintaba con flores incluso en escenas que no fueran de los esponsales) y el papel creciente de José como santo patrón del matrimonio —le rezaban las parejas que tenían dificultades para concebir o se habían reconciliado tras una relación adúltera— habla de la ambigüedad católica sobre la sexualidad masculina. José llevaba un bastón florecido y ofrecía a María protección de marido, pero la opinión oficial declaraba que su matrimonio no había sido consumado; el santo patrón del matrimonio era, pues, un hombre que siguió siendo virgen toda su vida.

Aunque en algunas partes de la Europa católica se adoptaron lentamente, una vez se asumieron los decretos *Tametsi* y otros decretos tridentinos referentes al matrimonio y la sexualidad, pasaron a formar parte importante de la base del derecho matrimonial católico hasta hoy. Se codificaron en el Catecismo Romano de 1566, diseñado para presentar la teología tridentina en un lenguaje sencillo para los fieles, e inspiraron comentarios y elaboraciones; la más influyente de ellas fue *El Santo Sacramento del matrimonio*, del jesuita español Tomás Sánchez (1550-1610). En esta obra, Sánchez trata la sexualidad marital con gran detalle, adoptando la postura, que está de acuerdo con la de Le Maistre y Major (y Lutero), de que el disfrute sexual del matrimonio era, como mucho, sólo un pecado menor. Habla clínicamente de los niveles de pecado relacionados con las caricias, las fantasías, la *fellatio* y los juegos previos, y, finalmente, los juzga como pecados veniales, o ni siquiera pecados, mientras sean preludio de una relación «natural», con el hombre encima y sin barreras a la concepción. La masturbación seguía siendo un pecado mortal, según Sánchez, e incluso el orgasmo espontáneo debía rechazarse dentro de lo posible con rezos y pensamientos piadosos, pero entre los esposos casi todo lo que pudiera «mostrar y fomentar el amor mutuo» era aceptable^[5]. Además de varios otros teólogos católicos, como los dominicos Pedro de Ledesma (m. 1616) y Domingo de Soto (1495-1560), Sánchez aseguraba que cualquiera de los cónyuges podía negarse a la relación sexual si pensaban que la familia era demasiado pobre y no podía mantenerse, o si la educación de los niños ya nacidos podía verse perjudicada por el nacimiento de otro. De manera incluso más sorprendente, Sánchez propuso que en una relación sexual fuera del matrimonio (que ya era un pecado mortal, naturalmente), el *coitus interruptus* fuera preferible a la relación completa, porque tener un hijo ilegítimo sólo empeoraba la situación.

Teólogos más rigurosos, incluido el papa Sixto V (duración de su papado: 1585-1590) se opusieron en gran medida a dejar de considerar la procreación como la principal justificación del matrimonio y la única justificación de las relaciones sexuales. Sixto era un moralista sumamente severo que convirtió el adulterio en pecado mortal en Roma y declaró en la bula papal *Effraenatam*, de 1588, que todo aborto y toda contracepción eran homicidio. Los culpables de administrar o tomar contraceptivos o abortivos tenían que ser excomulgados, una excomunión que sólo podía levantar el propio Papa. Pero la postura de Sixto era demasiado extremada incluso para los más rigoristas, y su sucesor Gregorio XIV ordenó una vuelta a la política anterior, en la que la ex: comunión era el

castigo sólo para el aborto después de que el feto hubiese recibido el alma, un momento establecido a los cuarenta días de la concepción, para los masculinos, y a los ochenta para los femeninos. (En 1869, el papado volvió a la opinión de Sixto y determinó que el alma aparecía en la concepción, lo que sigue siendo la postura oficial católica.) Sixto V también prohibió casarse a todos los hombres sin testículos o sin capacidad para producir semen (una política que siguió vigente hasta 1977), lo que tuvo un especial efecto en los cantantes castrados, que se estaban haciendo cada vez más populares en Italia durante esa época. (Los *castrati* a menudo cantaban papeles femeninos en representaciones religiosas y seculares en España e Italia desde el siglo XVI hasta el XIX, una práctica fomentada por la prohibición de que las mujeres cantasen en la Iglesia y en escenarios públicos.)

Aunque algunas de las medidas del papa Sixto fueron de muy corta duración, fue ganando gradualmente cada vez mayor aceptación una posición más rigorista, y los teólogos como Sánchez y Soto fueron acusados de «laxismo» y sus obras entraron en el Índice papal. En el siglo XVII, el ataque contra el «laxismo» se asoció en Francia y en algunas partes de los Países Bajos y Alemania con un movimiento llamado jansenismo, por el teólogo católico holandés Cornelius Jansen (1585-1683). El jansenismo fomentaba la santidad personal y la reforma moral y resultó atractivo para muchos laicos, para monjas y para clérigos. Los jansenistas tenían una visión dura y neoagustiniana de la sexualidad, incluyendo la marital; el teólogo jansenista Louis Habert (m. 1718), por ejemplo, declaró que las inundaciones del Antiguo Testamento se debieron a la lujuria en el lecho matrimonial.

A los jansenistas les preocupaba especialmente que las ideas «laxas» sobre las relaciones sexuales no sólo fuesen discutidas en tratados teológicos, sino que se comunicaran a cualquier cristiano en la confesión. El Concilio de Trento había reiterado la exigencia de que todos los creyentes confesasen sus pecados al menos una vez al año tras examinar minuciosamente su propia conciencia y sus acciones. De todos modos, la responsabilidad de reconocer los pecados sexuales se trasladó del sacerdote al penitente, y a los sacerdotes se les aconsejó que no hicieran preguntas demasiado detalladas sobre los actos sexuales, sino que confiaran en las propias reflexiones de los penitentes: Los confesores jesuitas, en particular, desarrollaron un nuevo estilo de teología moral llamado «casuística» o «probabilismo moral», en el que las intenciones y los deseos del individuo eran sopesados según el nivel de culpa. Como escribió el teólogo moral Jean Benedicti (1573-1662) con respecto a la masturbación:

Si una persona comete este pecado mientras fantasea con una mujer casada, además de masturbación es culpable de adulterio; si desea a una virgen, acoso indecente; si fantasea con un familiar, incesto; una monja, sacrilegio; si fantasea con otro hombre, entonces es sodomía^[6].

Esta insistencia en los sentimientos subjetivos durante la confesión forma parte de lo que muchos estudiosos ven como una transformación gradual de la cultura europea, algo en lo que la vergüenza actuaba como el control más efectivo de las acciones de la gente, algo en lo que la culpabilidad era la motivación más importante. Sin embargo, para los jansenistas, la mayoría de los confesores no hacían sentirse a las gentes lo bastante culpable, sino que excusaban sus actos y pensamientos señalando los factores atenuantes y la complejidad moral de las situaciones. Como esa casuística estaba especialmente asociada con los confesores jesuitas, en Francia suele describirse como una

batalla entre jansenistas y jesuitas. Muchos jansenistas, en Francia, se opusieron también al poder del papado, y el jansenismo fue condenado varias veces en el siglo XVII y suprimido oficialmente por una bula papal a principios del XVIII. A pesar de estas medidas, su influjo pervivió en muchos clérigos católicos.

Pero, entre la mayor parte de los clérigos, las actitudes hacia los temas sexuales se moderaron durante el siglo XVIII, o al menos así fue en lo que se refiere a la investigación y castigo de los pecados sexuales. El escritor católico más influyente sobre temas morales de esa época, san Alfonso M.^a de Ligorio (1697-1787), aconsejaba claramente a los confesores que no trataran con demasiada dureza a aquellos que no eran conscientes de que esas prácticas fuesen pecaminosas y que no se concentrasen demasiado en pecados que tenían pocas oportunidades de erradicar, como los pensamientos lujuriosos o la fornicación. En su opinión, explicar lo pecaminoso de los actos que la gente no iba a abandonar no hacía sino transformar pecados involuntarios en mortales.

LAS INSTITUCIONES

Si Ligorio hubiese vivido dos siglos antes, tales declaraciones le hubiesen conducido a un proceso y no a ser canonizado, como fue, porque en el siglo XVI, solamente expresar la idea de que la fornicación no era un pecado mortal podía acarrear el procesamiento ante una serie de tribunales eclesiásticos. El sistema de tribunales eclesiásticos que se había establecido en la Edad Media continuó después de la Reforma en las zonas católicas, pero el nivel de sus actividades aumentó justo después de Trento, a medida que intentaban poner en práctica los nuevos decretos. Uno de los objetivos del Concilio de Trento fue aumentar el poder de los obispos, y la capacidad para oír casos que tenían otros mandatarios de la Iglesia, como archidiaconos o legados papales, disminuyó. Las decisiones episcopales podían ser apeladas en Roma; sin embargo, y después de Trento, el papado trató de centralizar y normalizar los procedimientos, exigiendo que las decisiones de los tribunales locales se ajustasen a las de los tribunales papales centrales, como la Rota. Los jueces de la Rota a menudo publicaban compilaciones de las decisiones tomadas por ellos, y tanto éstas como sus justificaciones se convirtieron en obras de referencia normativa de los abogados eclesiásticos de toda Europa.

Aunque los tribunales eclesiásticos fueron más activos después de Trento que antes, poco a poco se concentraron más en la uniformidad doctrinal y menos en los asuntos de moral. En parte, porque los tribunales seculares municipales y nacionales estaban teniendo cada vez más éxito al reclamar jurisdicción sobre asuntos de matrimonio y moral; en Francia, por ejemplo, los tribunales reales veían incluso casos relacionados con sacerdotes si había «escándalo público», como se llamaban, cada vez más a menudo, las relaciones sexuales. Sin embargo, en parte este cambio de énfasis fue también resultado de las directivas tridentinas que ordenaban a los obispos que prestasen mayor atención a extirpar la herejía que a vigilar la moralidad. Las visitas que los obispos tenían que hacer cada dos años, enviando a delegados por toda la diócesis para investigar a clérigos y a laicos, se concentrarían también principalmente en temas de confesión. Igual que en las zonas protestantes, estas visitas eran a veces estatales y de la Iglesia, y tanto los mandatarios eclesiásticos como los seculares hacían preguntas sobre creencias y prácticas religiosas. En las sanciones por herejía también la Iglesia y el Estado funcionaban juntos; en muchas zonas, uno podía no sólo ser

excomulgado por herejía recalcitrante, sino también desterrado y, a veces, ejecutado.

El tribunal más (tristemente) famoso que funcionó durante la Edad Moderna fue la Inquisición en sus diversas formas: española, romana, holandesa o portuguesa. Igual que en los tribunales de obispos, el objetivo principal de la Inquisición era investigar la herejía, lo que en diferentes partes de Europa significaba cosas diferentes. En España y Portugal, la Inquisición se centró principalmente en los judíos y musulmanes conversos, y después en los sospechosos de prácticas mágicas y supersticiosas. En Italia y Holanda, investigó sobre todo a los sospechosos de protestantismo y libre pensamiento, y después de 1580 —cuando la heterodoxia religiosa había sido casi completamente erradicada—, a los acusados de prácticas mágicas. En todos esos lugares, sin embargo, ciertos hechos relacionados con la sexualidad también entraron bajo su jurisdicción, aunque esta jurisdicción era a veces cuestionada por los tribunales seculares o de obispos, y en algunos lugares, como Nápoles, funcionó a través de los tribunales de obispos. En España, por ejemplo, de los 44.000 casos aproximadamente que vio la Inquisición durante el período de 1540 a 1700, 2.645, o el 5,9 por ciento lo fueron por bigamia, 1.131, o el 2,5 por ciento por solicitud de favores sexuales por parte de sacerdotes desde el confesionario, y miles más por llevar a cabo prácticas de magia amorosa o hacer declaraciones que diferían de las enseñanzas de la Iglesia sobre sexualidad. En el reino de Aragón, cerca del 15 por ciento de la actividad de la Inquisición en este período tuvo que ver con asuntos sexuales, con cifras semejantes a las de la Inquisición romana.

En fuerte contraste con la postura de Ligorio más tarde, las Inquisiciones ibéricas consideraban la falta de familiaridad con las doctrinas de la Iglesia como algo que debía ser corregido en lugar de perdonado. Por ejemplo, cometer fornicación era un pecado, pero decir que las relaciones sexuales entre personas no casadas no era un pecado era mucho peor, aunque se hiciese por ignorancia. Semejantes personas debían ser castigadas porque «de ese modo serán aliviadas de su ignorancia) el castigo tendrá sus efectos aterrorizado res sobre otros»^[7]. Esta ignorancia se combatiría también mediante la lectura anual del Edicto de la Fe en todos los púlpitos, en el que las posiciones aprobadas por la Iglesia en una serie de asuntos se explicaban en lenguaje sencillo y se animaba a la gente a informar a la Inquisición sobre algún vecino o conocido cuyas declaraciones o acciones pudieran ser contrarias a éstas. Además de las acusaciones originadas por testigos privados, la Inquisición también llevaba a cabo visitas regulares, y estableció un sistema de comisarios y agentes no pagados, llamados *familiares*, que tenían que informar de sospechosos y también ayudar a traerlos para investigarlos; en algunas ciudades llegó a haber hasta un *familiar* por cada cincuenta personas, aunque eran muchos menos en las zonas rurales.

Según muchos de sus historiadores, la Inquisición creó así un clima de sospecha en algunas partes de sus jurisdicciones; el estigma social de ser investigado tenía un «efecto aterrorizador» tan fuerte que no eran necesarios castigos muy severos. Contrariamente a su actual reputación, las ejecuciones basadas en juicios ante la Inquisición fueron raras; de los 44.000 casos de la Inquisición española señalados arriba, solo 826, o el 1,8 por ciento, fueron ejecutados, aunque en un 1,7 por ciento adicional se dictó sentencia de ejecución, pero el acusado había huido y era quemado en efígie. Tanto la tasa de ejecuciones como el número de investigaciones en conjunto decreció al empezar el siglo XVIII, como resultado de una clara disminución del celo y actividades inquisitoriales

y una posible disminución de las actividades prohibidas tras, décadas de represión. (Los registros de la Inquisición romana y el Índice papal se abrieron para a los estudiosos en 1997, de modo que las investigaciones futuras proporcionarán un retrato mucho más detallado de sus actividades; estudios existentes basados en registros locales de la Inquisición romana también han encontrado una moderación en los castigos semejante a la de la Inquisición española.)

Igual que el protestantismo, el catolicismo no se apoyó solamente en tribunales y visitas para comunicar sus ideas acerca del comportamiento y los conceptos sexuales adecuados. Aunque el sermón no era la parte fundamental de la misa católica, como lo era en el servicio protestante, el Concilio de Trento subrayó la importancia de predicar, tanto para comunicar como para controlar; la frecuencia de los sermones aumentó en muchas zonas, y en 1600 se podían conseguir en todas partes recopilaciones impresas de sermones católicos sobre moral y temas teológicos en latín y en lenguas vernáculas. Trento autorizó la preparación del Catecismo Romano en 1566. Éste explicaba doctrinas básicas sobre todos los temas. Sus comentarios sobre los propósitos del matrimonio no añadían nada nuevo, pero daban una interpretación ligeramente más positiva que cualquier comentador medieval, situando el compañerismo y la ayuda mutua a un nivel más importante que la procreación y el evitar la fornicación. Las autoridades católicas apoyaron la publicación de otros libros y cuadros devotos y la representación de obras que también comunicasen la doctrina católica y destacasen tanto los votos heroicos de castidad como la piadosa vida familiar. Unos materiales se fomentaban, otros fueron prohibidos; el Índice censuró libros que juzgaba «lascivos y obscenos», además de aquellos juzgados heréticos, ordenó que se confiscaran libros y que se suprimiesen pasajes ofensivos, o impidió simplemente su publicación. Muchas regiones católicas fueron por detrás de las protestantes en el establecimiento de escuelas primarias y secundarias, pero tenían otro tipo de instituciones para comunicar los valores orales que no estaban a disposición de los protestantes. Como se ha dicho más arriba, la confesión era una de ellas, y durante los siglos XVI y XVII, se desarrollaron en muchas partes de Europa nuevos tipos de confraternidades religiosas, congregaciones y asociaciones dedicadas a María o a otros aspectos de la devoción católica, como el rosario. En estas organizaciones, hombres y mujeres laicos —bajo la dirección del clero— se dedicaban a la piedad, la oración y las buenas obras. Sobre todo en el norte de Europa, estas congregaciones y confraternidades, que a veces formadas por cientos de personas, animaban a sus miembros a conservar altas cotas de pureza moral en sus propias vidas, prohibiéndoles, por ejemplo, visitar el hogar de su prometido o prometida entre el compromiso y el matrimonio. Las confraternidades también combatieron la inmoralidad en las comunidades que les rodeaban. Igual que los calvinistas, las confraternidades se oponían a bailes Y celebraciones de carnaval y atacaban la prostitución. Contrariamente a los protestantes, los católicos proponían resolver el problema de la prostitución no por medio del destierro o el matrimonio, sino estableciendo casas para antiguas prostitutas o jóvenes en peligro de convertirse en prostitutas, que «protegerían la modestia de las muchachas de la lascivia de los hombres»^[8]. Además de estos refugios para antiguas prostitutas, los burdeles legales también eran considerados como algo que salvaguardaba la moralidad; las autoridades católicas de muchas partes siguieron defendiéndolos como un modo de mantener la virtud de las mujeres «honradas».

Mientras los laicos aprendían los piadosos valores morales en las confraternidades, los

sacerdotes los aprendían en los nuevos seminarios donde se establecieron tras el Concilio de Trento. Trento ordenó que cada obispo fundara un seminario en su diócesis y, aunque este nivel nunca se alcanzó, poco a poco la educación en seminario se fue haciendo más común entre los sacerdotes. Incluso zonas como Irlanda, que no tenía sus propios seminarios, recibió sacerdotes de los colegios irlandeses del continente, como los de Roma y Lovaina, que aún funcionan. Los seminarios fomentaron las virtudes del celibato entre los candidatos al sacerdocio y rechazaron a algunos que eran claramente incapaces de mantener una vida célibe. Como dejan bien claro la Inquisición y otros registros, la educación del seminario no acabó con los problemas de la sexualidad clerical, pero llegó a proporcionar más parroquias con sacerdotes que podían llevar a cabo funciones pastorales básicas, como la oración, administrar los sacramentos y enseñar el catecismo, permitiendo así que la doctrina católica llegara a más gentes.

LOS EFECTOS DE LA REFORMA CATÓLICA

Como en las zonas protestantes, generalizar acerca de los efectos de las ideas e instituciones nuevas o revigorizadas en las zonas católicas es difícil. Aunque podríamos esperar más uniformidad en el catolicismo que en el protestantismo y que esa uniformidad aumentase durante este período, por lo importante que era para el Concilio de Trento que la gente se conformara a la doctrina aprobada, en realidad siguió habiendo variaciones. Los conflictos entre los «rigoristas» y los «laxistas», los tribunales episcopales y los inquisidores, o entre la Iglesia y las autoridades seculares crearon diferencias locales y nacionales en cuanto al modo de regular la sexualidad. Las regulaciones tridentinas y otras medidas de disciplina social fueron mucho más fáciles de poner en práctica en ciudades y pueblos que en zonas rurales más aisladas, donde las antiguas nociones y costumbres seguían vigentes y los esfuerzos reformistas a menudo tenían un impacto pequeño o nulo. La puesta en práctica de las regulaciones y la disciplina era especialmente difícil en zonas en las que los católicos vivían bajo gobiernos protestantes, como Irlanda o Inglaterra, pues instituciones como los tribunales episcopales y, en algunas épocas, los mismos obispos, eran ilegales.

A causa de estas variaciones, los historiadores a menudo se centran en una sola zona geográfica, estudiando en profundidad una ciudad o región que ofrece abundantes fuentes acerca de relaciones maritales, conducta sexual, esfuerzos políticos y otros asuntos. De vez en cuando los documentos, como los registros de juicios o las visitas episcopales, son tan extensos que los patrones de conducta deben deducirse sometiéndolos a programas de ordenador; los sumarios de los juicios (llamados *relaciones de causas*) de la Inquisición española, por ejemplo, llegan a unos 100.000 y están siendo clasificados actualmente por un equipo de estudiosos. (Los números citados más arriba de casos sexuales proceden de la clasificación inicial de unos 44.000 casos.) Por tanto, las investigaciones, tanto cualitativas como cuantitativas, están contribuyendo a que podamos comprender las prácticas sexuales y su control en el catolicismo europeo posreformista.

Matrimonio entre los laicos

La nueva definición de matrimonio establecida en el decreto *Tametsi* fue adoptando lentamente en la Europa católica. Las costumbres locales de compromiso y matrimonio, que contrastaban mucho con los requerimientos del Concilio de Trento, que exigían que fuesen hechos públicos y se llevaran

a cabo de manera piadosa, siguieron manteniéndose a menudo durante décadas e incluso siglos, a veces en oposición a los deseos del clero local y, a veces, con su participación. En partes de Italia y de Francia, por ejemplo, la gente se preocupaba mucho de que algún vecino envidioso o malicioso pudiera lanzar un hechizo contra su matrimonio, así que no querían celebrar la boda públicamente. A pesar de las prohibiciones, iban a pueblos vecinos a ser bendecidos o empezaban las relaciones sexuales inmediatamente después de que fuese firmado el contrato de matrimonio (antes de la bendición sacerdotal) para que las fuerzas mágicas o demoníacas no intervinieran y causaran impotencia o disputas matrimoniales. Los informes de las visitas a las zonas rurales y las cartas escritas por diversos reformadores indican que, ya bien entrado el siglo XVII, la firma de un contrato de matrimonio o un acuerdo verbal entre familias eran el momento que los habitantes de los pueblos esperaban para que empezasen las relaciones sexuales; como un horrorizado reformador señaló con respecto a los vascos: «Se casan con sus esposas a prueba... y no reciben bendición nupcial hasta que hayan vivido con ellas durante largo tiempo, hayan comprobado sus costumbres y se hayan enterado de los resultados de la fertilidad de su tierra»^[9].

Los reformadores católicos fomentaban la solemnidad de la ceremonia del matrimonio, sugiriendo que la bendición ritual del lecho matrimonial fuese ocasión para un sermón solemne acerca de la castidad marital en lugar de la ruidosa y obscena celebración de la fertilidad. Los banquetes y bailes de bodas (que seguían celebrándose a pesar de todos los esfuerzos de los reformadores) se sacaron de la Iglesia y del patio de la Iglesia, en un esfuerzo por liberar el sacramento del matrimonio de la profanación de las preocupaciones mundanas. Los rituales tradicionales del matrimonio cambiaron ligeramente para incorporar las ideas postridentinas, como la de María; en algunas partes de Alemania, por ejemplo, la imagen de María se llevaba en procesión a la casa de los recién casados y luego se colocaba en el lecho matrimonial antes de la bendición sacerdotal.

Tanto los mandatarios de la Iglesia como los del Estado trataron también de restringir o prohibir los rituales populares de control social como el bullicioso, ruidoso y a veces oloroso *charivaris* del que hablamos en el capítulo 2, celebrado cuando los aldeanos veían el matrimonio como algo socialmente inaceptable, *asouades* (obligar a alguien, normalmente un hombre, a cabalgar un asno o un palo si su mujer le dominaba o si había frecuentes disputas maritales), o la colocación de mayos con símbolos fálicos ante la casa de las chicas casaderas. Estos rituales solían llevarlos a cabo los jóvenes del pueblo y las prohibiciones no servían de nada, pues los hombres que estaban en el poder en la mayoría de las aldeas habían tomado parte en ellos cuando eran jóvenes y por tanto los toleraban. Solían culminar con la invitación a bebidas y comida, pero a veces llegaban a ser algo más violentos. Los sacerdotes educados en seminarios predicaban y hablaban contra tales rituales, pero ellos mismos acababan siendo el objetivo de grupos de jóvenes que «en respuesta a mis plegarias y advertencias... me dijeron que me dirigiera a sus traseros y... acompañaron sus palabras con gestos de la mano»^[10].

Además de las tradiciones populares, los gobiernos seculares se opusieron a las reformas de Trento. En los lugares en que los católicos vivían bajo gobiernos protestantes, como en Irlanda o en Inglaterra, los sacerdotes a veces tenían que celebrar matrimonios en secreto. Cuando se concedió

cierto nivel de tolerancia a los católicos, los matrimonios tuvieron que seguir pagando un tasa a un ministro de la Iglesia de Inglaterra o de Irlanda antes de que un sacerdote pudiera casarlos y era difícil observar las reglas tridentinas.

La oposición secular a Trento podía encontrarse también en los países católicos. En Francia, el Consejo Real se negó a reconocer las decisiones de Trento como leyes del reino, de modo que la normativa de las leyes matrimoniales fue la real y no la de la Iglesia. En gran medida, los edictos de los reyes franceses aceptaron el *Tametsi*, pero hicieron que el consentimiento de los padres fuera casi obligatorio y promulgaron penas severas, incluyendo en teoría la pena capital, para los menores que se casaban en contra de los deseos de sus padres. (Los menores eran los hombres de menos de treinta años y las mujeres de menos de veinticinco.) Aunque en realidad no eran ejecutados, los jóvenes que desafiaban a sus padres eran a veces encarcelados mediante las *lettres de cachet*, documentos que las familias obtenían de los funcionarios reales y que autorizaban la prisión sin proceso de un miembro de la familia que se consideraba fuente de deshonor. Las *lettres de cachet* también se usaban contra los jóvenes que se negaban a entrar en conventos o monasterios cuando sus familias deseaban que lo hicieran, o contra individuos cuyo comportamiento se consideraba de algún modo escandaloso, como las esposas cuyos maridos sospechaban de que fueran adúlteras u hombres de familias importantes envueltos en actividades homosexuales; a menudo se abusaba de esta práctica y la gente era encarcelada durante años si las familias no aceptaban que les soltasen.

Como se ha dicho en el capítulo anterior, los matrimonios mixtos entre protestantes y católicos no eran inusuales, sobre todo en zonas en que ambas confesiones tenían vecindad. Aunque las autoridades religiosas accedían a reconocer los matrimonios de otras religiones, la posibilidad de divorcio entre los protestantes creaba un problema a las autoridades católicas. ¿Se debería permitir a una persona que se había divorciado legítimamente siendo protestante pero que luego se había convertido, casarse con otro en una ceremonia católica? Generalmente, esto se decidía caso por caso y dependía de la situación y del estatus de las partes implicadas. El catolicismo seguía prohibiendo el divorcio, aunque la Iglesia y el Estado permitían la separación judicial en muchas zonas. Estas separaciones solía pedir las esposas y se consideraban el último recurso de las mujeres ante casos de violencia y crueldad; eran raras y se daba sobre todo entre la gente acomodada. En Francia los hombres a veces utilizaban *lettres de cachet* para resolver disputas maritales, convenciendo a las autoridades de que el honor de la familia exigía el encarcelamiento de sus esposas. En Italia y España, se podía mandar a una esposa «desobediente» a un convento o casa de refugio para prostitutas arrepentidas.

En el sur de Europa, los matrimonios «mixtos» u otro tipo de relaciones sexuales significaban que había implicadas personas no cristianas o conversos, así como diferentes tipos de cristianos. La expulsión de los musulmanes practicantes y judíos de Iberia fue ordenada a finales del siglo xv, de modo que las relaciones abiertas, ya fuesen de matrimonio o de prostitución, entre personas de diferentes credos ya no eran oficialmente posibles. Los matrimonios entre cristianos y conversos solían permitirse e incluso fomentarse; en 1548, por ejemplo, un edicto de la Corona ordenaba que los musulmanes conversos se casasen con cristianos viejos. (Los cristianos viejos eran aquellos cuyos antepasados no eran judíos o musulmanes, que se supiera.) Al mismo tiempo, sin embargo,

funcionaron contra el matrimonio mixto leyes que defendían a las familias cristianas viejas «puras» (generalmente llamadas leyes de «pureza de sangre») y los cristianos, los antiguos musulmanes y los antiguos judíos tendían todos a casarse con gente con la que ya tuvieran lazos de linaje.

El matrimonio también fue un tema importante en las primeras colonias europeas. En 1492, la corona portuguesa mandó a 2.000 judíos recién bautizados a sus colonias en las islas africanas, esperando que se casasen con cristianos portugueses que ya estaban allí y así aumentasen la población de las islas. El esfuerzo no tuvo mucho éxito, de modo que las autoridades portuguesas fomentaron en su lugar las relaciones sexuales entre hombres portugueses y mujeres esclavas africanas, generalmente bautizando a las mujeres y evitando de ese modo las sanciones fijadas para las relaciones sexuales entre cristianos y musulmanes. Estas relaciones suponían a veces un matrimonio formal, aunque tales matrimonios no eran necesariamente reconocidos por las autoridades portuguesas ni africanas; más a menudo los hombres implicados también tenía esposa e hijos en Portugal, de modo que la corona portuguesa definió sus matrimonios africanos como concubinatos y a sus hijos coloniales como ilegítimos.

Aunque un matrimonio con una africana no contaba, un segundo matrimonio en Europa sí, y en zonas en que había mucho movimiento, como las ciudades portuarias de España y Portugal o la zona fronteriza entre España y Francia, los procesos por bigamia eran frecuentes. La mayoría de los bigamos eran hombres jóvenes que se desplazaban y podían ser castigados por tribunales seculares, episcopales y/o los tribunales de la Inquisición. (La Inquisición quería tener jurisdicción sobre la bigamia porque era una ofensa contra el sacramento del matrimonio, aunque a menudo otros tribunales discutían su jurisdicción.) Aunque rara vez se ejecutaba a los bigamos, los hombres bigamos solían ser sentenciados a cinco años como remeros en las galeras del rey, que era a menudo equivalente a una sentencia de muerte, mientras las mujeres bigamas eran azotadas y exiliadas.

La sexualidad del clero

La verificación del éxito de los esfuerzos que hizo la Reforma por fomentar la castidad y la decencia sexual entre el clero depende hasta cierto punto de hacia dónde se mira y durante qué espacio de tiempo. En algunas zonas, las reformas tuvieron bastante éxito. En la diócesis de Würzburg, en Alemania, por ejemplo, el 45 por ciento del clero rural tenía, o se sospechaba que tenía, concubinas en el momento en que se celebraba el Concilio de Trento, pero en 1616-1631, después de que hubiera una serie de obispos reformistas, sólo el 4 por ciento del clero vivía con concubinas. Este proceso llegó mucho más lentamente en otras zonas, en parte porque el establecimiento de seminarios que imponían el celibato de los candidatos al sacerdocio fue lento — en toda España había sólo veintiséis seminarios en 1700 e incluso París no tuvo seminario hasta 1696— y las visitas regulares de los obispos eran esporádicas. En 1652, el obispo de Autun informó:

Aquí el concubinato es sumamente corriente y los sacerdotes no temen mantener en sus hogares a mujeres inmodestas y a los hijos que tienen con ellas. Alimentan y crían a esos niños, los educan para que sirvan ante el altar, los casan y los dotan como si fueran legítimos. Los fieles están tan acostumbrados a estas prácticas que, cuando se les interroga acerca de la

moral y el comportamiento de los clérigos que mantienen a estas mujeres inmodestas, responden que esos clérigos viven justamente... y no ven mal alguno, están tan acostumbrados a ver que sus sacerdotes viven con mujeres que asumen que es aceptable^[11].

Esta tolerancia laica del concubinato clerical continuó durante el siglo XIX en algunas zonas de Europa; las quejas en contra de la sexualidad de los clérigos se hacían sólo cuando el sacerdote era promiscuo o negligente en la manutención de sus hijos, o la relación era adúltera. En otras zonas, los laicos tomaban la delantera exigiendo un mejor comportamiento a los clérigos. En Borgoña, a partir de 1560, por ejemplo, los tribunales seculares, frustrados ante la permisividad de los tribunales eclesiásticos, empezaron a juzgar al clero sexualmente activo; a principios del siglo XVII, tribunales seculares sentenciaron incluso a algunos sacerdotes y a sus amantes a muerte. A finales del siglo XVII, solían ordenar el destierro o las galeras en lugar de la ejecución, pero seguían tomándose en serio a los sacerdotes cuyo comportamiento les impedía ser mediadores entre Dios y sus fieles o usaban su puesto para obtener favores sexuales. Esta jurisdicción secular sobre la vida sexual del clero era muy poco corriente, sin embargo, pues en la mayor parte de Europa sólo las mujeres relacionadas con sacerdotes comparecían ante los tribunales seculares, mientras que los sacerdotes seguían compareciendo ante los tribunales episcopales o la Inquisición; el resultado solía ser que había una gran diferencia de castigos; al sacerdote sencillamente se le multaba, y a la mujer se le obligaba a sufrir la humillación pública en la picota y luego era exiliada.

El ejemplo más hiriente de sacerdotes que abusaban de la confianza depositada en ellos era la seducción, la sollicitación o la violación durante la confesión, un asunto básico en la polémica, primero protestante y, luego, anticlerical. Como la confesión era un sacramento y se consideraba uno de los elementos clave del credo católico postridentino, el Papado lo consideraba un tema muy serio y dio a las diversas Inquisiciones jurisdicción sobre la sollicitación durante la confesión. Se ordenaba a la gente que informara de cualquier indicio y se les negaba la absolución si no lo hacían, aunque la exigencia de dos testigos independientes a menudo significaba que sólo se informara de esos casos años después de que ocurriesen. El sacerdote acusado era encarcelado, se le concedía un abogado defensor, se le interrogaba y se le exigía que confesase; si la Inquisición decidía que había bastantes pruebas para condenar, solía ser privado de la licencia para confesar, era exiliado de su parroquia y a menudo confinado en un monasterio. Había muchas oportunidades de sollicitación, ya que la confesión solía tener lugar con el sacerdote y el penitente sentados juntos en cualquier lugar de la Iglesia; el confesionario cerrado y dividido fue introducido por primera vez en 1560 en Italia, pero no se introdujo en la mayoría de las parroquias hasta el siglo XVIII, e incluso entonces, la pantalla divisoria estaba a menudo rota o faltaba.

La sollicitación por parte de los sacerdotes tuvo lugar sin duda en la Iglesia anterior a la Reforma, pero algunos aspectos de la práctica católica postridentina la fomentaban. Se decía a la gente que se confesase con frecuencia y hay evidencias de que confesaban más a menudo, sobre todo si pertenecían a algunas de las nuevas organizaciones religiosas, como las confraternidades dedicadas a la Virgen María. Como se ha dicho antes, la confesión suponía el examen de conciencia detallado y el relato minucioso de los pecados; los confesores a veces se defendían diciendo que necesitaban usar un lenguaje sexualmente sugestivo para conseguir que un penitente llegase a comprender sus

pecados. Las mujeres que eran religiosamente escrupulosas, fuesen monjas o seglares, solían confesar más a menudo y desarrollaban una intensa relación emocional con su confesor. En el siglo XVII, las autoridades de la Iglesia reconocieron que no todos los confesores eran capaces de manejar estas situaciones y, a veces, impedían a las monjas y a las mujeres de menos de cuarenta años que se confesaran con determinado sacerdote; sólo tras un segundo examen y período de prueba podía este sacerdote oír las confesiones de todos los fieles.

Las autoridades de la Iglesia eran especialmente cautelosas con las relaciones que se desarrollaban entre confesores y mujeres que se dedicaban a una vida de devoción religiosa y de piedad sin tomar votos solemnes como hacían las monjas. Como ordenó el Sínodo de Dublín en 1614 «decretamos que los sacerdotes no deben tener en su casa a ninguna mujer, y menos a aquellas que hayan hecho voto de virginidad o castidad, o a cualquier otra, ya que pueden ser causa de escándalo: y no tienen que asumir el cuidado de dichas mujeres, incluso como ministro espiritual, sin autorización»^[12]. La situación especial de Irlanda en aquel momento, donde los conventos se habían disuelto y las leyes inglesas habían prohibido los votos solemnes oficialmente, hizo que las autoridades cedieran algo y permitieran a los sacerdotes albergar a mujeres que deseaban llevar una vida religiosa pero no entrar en el claustro. El Concilio de Trento eliminó esta opción para las mujeres en Italia, pero estas mujeres también eran bastante habituales en España. Estas mujeres, llamadas *beatas*, solían ser visionarias y místicas religiosas, las reverenciaban en sus vecindarios y fuera de ellos por su piedad y sus intensas experiencias espirituales; algunas vivían comunalmente con otras mujeres, pero otras vivían sencillamente con sus familias. Sus visiones y trances extáticos a veces hacían que fuesen investigadas por la Inquisición, que también se preocupaba por su modestia y castidad. Diego Pérez de Valdivia, profesor en la Universidad de Barcelona, se quejaba de que algunas beatas tuviesen «tanta libertad y tan poca modestia» y que fuesen fácilmente tentadas por «el diablo, el mundo y su propia carne»^[13]. Valdivia aconsejaba que las beatas se pusieran bajo la estrecha supervisión de sus confesores, aunque otros autores advertían del peligro de esto y aconsejaban a los sacerdotes que se «dedicasen [ellos] a tratar con hombres, donde hay menos peligro y mayores ventajas»^[14]. La mejor solución, en las mentes de la mayoría de las autoridades, sería que aquellas mujeres entraran en el convento; podrían seguir desarrollando una relación emocional o sexual con sus confesores, pero evitarían otros peligros contra su castidad.

Mientras la educación y la supervisión eran las principales herramientas de la Iglesia postridentina en sus esfuerzos por imponer la castidad a los clérigos, la clausura estricta era su principal herramienta para las religiosas, una política que también iba ganando aceptación poco a poco. En muchas zonas, los conventos que permitían que las mujeres salieran a visitar a sus familias o a miembros de sus familias que las visitaran se resistían a la clausura y, en otras, se establecieron nuevos grupos —según el modelo de los jesuitas— de mujeres que querían dedicarse a la ayuda de los enfermos y de los pobres. Mientras esos grupos conservasen su estado de laicos, a veces conseguían la aprobación papal, pero si escogían o se sentían impulsados a convertirse en órdenes religiosas, se les ordenaba cortar los contactos con el mundo. No hay modo de medir cómo afectó realmente la política de la clausura a la vida sexual de las monjas, pues ni antes ni después de la Reforma hubo muchas monjas envueltas en relaciones sexuales permanentes que pudieran ser

enumeradas, como ocurría por el contrario con las concubinas de los sacerdotes. Las familias seguían metiendo en conventos a mujeres con poca vocación religiosa, si la familia no podía encontrar un candidato adecuado para casarla o reunir la dote suficiente para una buena boda, y su infelicidad aparece en registros de tribunales, informes de visitas y, a veces, por sus propios escritos. La clausura afectó a las historias que contaban sus oponentes, tanto protestantes como católicos, acerca del sexo en los conventos. En el siglo XVI, los más tremebundos de esos relatos hablaban de bebés nacidos, muertos y enterrados en el convento tras encuentros salvajes en los que las monjas se reunían con sus amantes en el convento o fuera de él, mientras que en el siglo XVIII reflejaban el ambiente cerrado y hablaban de sadismo lésbico o exóticos rituales de exorcismo que lascivos confesores llevaban a cabo con monjas desmayadas.

Fornicación, blasfemia e insultos

Aunque Trento intentó trazar una línea clara entre los casados y los solteros, acabar con los matrimonios clandestinos y prohibir las relaciones sexuales hasta después de la ceremonia en la Iglesia, esta nueva orientación tardó en ser aceptada en muchas partes de la Europa católica igual que en las zonas protestantes. Las visitas que se hicieron a las parroquias rurales de la diócesis de Salzburgo, Austria, en las décadas de 1670 y 1680, por ejemplo, encontraron un 30 por ciento de tasa de ilegitimidad, clara indicación de que se esperaba que las relaciones empezasen en el momento de los esponsales. Al mismo tiempo, la situación en Francia era bastante diferente, pues la tasa de ilegitimidad rural allí en el siglo XVII era de alrededor del 1 por ciento. Pero es difícil decir hasta qué punto esto fue resultado de los sermones católicos reformistas o el resultado de las tradiciones existentes que desaconsejaban las relaciones posteriores a los esponsales. La clara diferencia entre Austria y Francia puede ser también en parte el resultado de diferentes tipos de fuentes; la cifra austríaca procede de informes elaborados tras visitar familias reales, mientras que la francesa usa registros bautismales, que pueden no haber registrado el bautizo de todos los niños nacidos fuera del matrimonio. (Una disparidad semejante tiene lugar en muchas ciudades de Estados Unidos en la actualidad, entre nacimientos registrados con certificados de nacimiento y los que se anuncian en un periódico, porque algunos periódicos rechazan publicar anuncios de nacimientos de niños nacidos fuera del matrimonio.)

En algunas partes de la Europa católica, como en Francia, las leyes seculares reforzaron las sanciones eclesiásticas contra los matrimonios clandestinos, o incluso fueron más fuertes. Francia se negaba a aceptar los decretos disciplinarios del Concilio de Trento en parte porque los decretos consideraban válidos los matrimonios clandestinos. Las ordenanzas francesas definían todos los matrimonios sin consentimiento de los padres como *rapt*s (secuestros), incluso aunque no hubiese violencia (esos casos eran llamados *rapt de séduction*). Tales casos podían juzgarse en tribunales seculares, que imponían cada vez más multas de dinero a la mujer o a su familia como el castigo más habitual, aunque las propias ordenanzas exigían castigos muchos más severos. Los tribunales seculares también se ocupaban de casos de mujeres acusadas de no declarar sus embarazos, que generalmente salían a la luz cuando el bebé moría; como se dijo en el capítulo anterior Francia fue el primer país europeo que declaró que una mujer «acusada de haber matado a su hijo, sea castigada con la muerte y la última agonía» si moría nada más nacer y ella había «escondido, cubierto y

ocultado tanto su embarazo como su parto, sin haber declarado ni el uno ni el otro»^[15]. Aunque Bélgica no tenía una ley semejante acerca de la información sobre embarazos, las mujeres culpables de infanticidio recibían una «última agonía». También solían ser acusadas de brujería —el razonamiento era que sólo el Diablo podía hacer que una madre matara a su hijo— y ejecutadas de modos horribles, como ser empalada en una estaca y quemada viva, o cortarle la mano ofensora antes de ser ahogada.

Las mujeres que declaraban su embarazo a menudo comparecían ante tribunales eclesiásticos por ruptura de compromiso, declarando que el padre del niño había prometido casarse con ellas y pidiendo al tribunal que le obligase a cumplir su promesa. Estas rupturas de promesa eran también frecuentes en los tribunales católicos en zonas en las que no había leyes que exigieran la declaración de embarazo y los tribunales solían conceder a la mujer al menos algo de dinero. Variaban en el modo en que estaban dispuestos a forzar el matrimonio, ya que esto violaba directamente la doctrina del consentimiento. Hay pruebas de que, en algunas partes de la Europa católica, las cantidades y frecuencia de las compensaciones monetarias disminuyeron en el siglo XVI, como lo hizo el número total de casos. Las autoridades de la época pueden haber decidido considerar este declinar como la señal del éxito de sus campanas contra el sexo extramarital aunque también pudo ser el resultado de que las mujeres reconocieran que el tribunal no iba a ser muy comprensivo con su demanda y no se preocupasen por llevar su caso ante él.

El punto álgido de los intentos, tanto de las autoridades de la Iglesia como del Estado, para controlar la fornicación variaron a lo ancho de toda la Europa católica, dependiendo de la situación política local y del entusiasmo de las autoridades reformistas, tanto religiosas como laicas. Los concienzudos mandatarios a veces iban más allá de establecer castigos para intentar restringir las ocasiones de fornicación, e incluían los bailes y las reuniones para hilar; el Sínodo de Troyes de 1680 en Francia ordenó: «Prohibimos a hombres y muchachos bajo pena de excomunión... que se encuentren con mujeres y muchachas en los lugares en los que se reúnen por la noche para hilar y trabajar»^[16]. En Italia, tanto los gobiernos de las ciudades como la Iglesia intentaron otra táctica, prohibiendo a las madres solteras criar a sus hijos y exigiéndoles que los dejaran en casas de acogida (*ospizi*). Si las mujeres no se podían permitir las tasas requeridas, se las obligaba a dar a luz en la cárcel y luego trabajar en un hospicio como ama de cría para sus propios hijos y los de otros; a pesar de los intentos por alimentarlos y cuidarlos, la mayoría de los niños que iban a parar a esas casas morían.

En España, la Inquisición compartía la jurisdicción sobre los casos reales de fornicación y los nacimientos fuera del matrimonio con otros tribunales, pero tenía jurisdicción exclusiva sobre la gente que *decía* que la fornicación no era un pecado o era un pecado venial ya que esto suponía una falta de respeto contra el sacramento del matrimonio. La tasa real de condenas por tales afirmaciones variaba mucho y cambió a lo largo del tiempo; en algunas zonas, se ignoraban, mientras que en otras, como Toledo, llegaron a ser un tercio de los casos vistos por la Inquisición durante breves campañas de represión. La mayoría de los acusados eran hombres que veían aceptable el sexo fuera del matrimonio, sobre todo sí el hombre pagaba a la mujer por ello. Las enseñanzas de la Iglesia acerca de la fornicación se convirtieron en parte del Edicto de Fe que se leía regularmente a los fieles y

poco a poco la idea se comunicó a los aldeanos, como deja bien claro la siguiente declaración:

El testigo declaró que creía haber sido convocado a testificar respecto a un comentario que García Ruiz hizo y que le parecía ir en contra de lo que el párroco había dicho en un sermón hacía quince o veinte días. En efecto, declaró que sus Señorías los Inquisidores de Toledo habían ordenado a todos los párrocos del distrito de Santa Olalla que aconsejasen así a sus fieles, para que nadie pretendiese ignorar que tener relaciones con una mujer que no fuese la esposa legítima era un pecado mortal y que mantener la postura opuesta era herejía. Pero el viernes 14 de mayo, cuando García Ruiz y Diego Gómez esquilaban sus ovejas en la casa del testigo, hablaron con su hijo, Juan Hernández Duque, el Joven. García Ruiz dijo: «¿Sabes que me acosté con una mujer que encontré en la carretera?» Y luego ella dijo: «Cielo, ¿me das algo para comer?» Y García Ruiz le prometió unos huevos y pescado y le dio una moneda porque había hecho el amor con ella. Y él declaró que, para un hombre, no era un pecado hacer el amor con una mujer aunque fuera una prostituta. Luego sus amigos Diego Gómez y Sancho de Rojas el viejo, que estaban allí, le recriminaron y le dijeron que se callara porque eso era herejía. Y el otro continuó insistiendo en que si uno pagaba, no era un pecado. Todos los que estaban allí le miraron y siguieron haciéndole reproches, diciendo: «Cállate, era un gran pecado, ¿no oíste al cura?» Diego Gómez dijo: «Que el diablo te lleve. Con la mujer que tienes, ¿por qué buscas a otra mujer?» Y García Ruiz contestó, diciendo: «Déjame en paz, ¡lo pasé muy bien con ella!» Entonces dijo al hijo del testigo: «No pongas esa cara tan triste, vende una de las ovejas de tu padre y búscate otra como ella.» Y esta vez el susodicho Juan Hernández Duque el joven replicó: «Vete al diablo, tú y tu inmundicia»^[17].

Además de juzgar por acusaciones de fornicación, las Inquisiciones ibérica y romana también juzgaron a gente por «blasfemia herética» que a menudo tenía que ver con el sexo. A veces ocurría, cuando a la gente le costaba creer algunas doctrinas cristianas. Las mujeres, en particular, eran acusadas por decir que el matrimonio era más santo que el celibato, y María de Cárdenas, la hija de un pastor en la España central, tuvo que comparecer ante la Inquisición en 1568 porque había afirmado que «Dios hizo a Nuestra Señora lo que el padre de ella [hizo] a su madre» e «insistió en creer que Dios había conocido a Nuestra Señora carnalmente»^[18]. Las declaraciones de los hombres solían ser generalmente más directas: «Cristo el cornudo marica» o la «puta Virgen María». Ni siquiera el clero era inmune a estos comentarios, llamando a sus compañeros clérigos «las vaginas de Dios» o haciendo insultos sexuales acerca de las mujeres de otros hombres. En los registros de la Inquisición del sur de Italia y de Sicilia abundan especialmente tales casos, y uno de ellos se refiere a un sacerdote acusado de cantar insultos a la esposa de un hombre a través de una ventana, llamándola «puta marcada de viruela, pública y experta» que vendió su «higa, higa» (gesto de la mano que simbolizaba los genitales de la mujer) por «una moneda»^[19]. Los castigos por insultar a personas particulares solían ser multas, pero las obscenidades que mencionaban a figuras religiosas o a funcionarios de la Inquisición podían castigarse con años de galeras.

Prostitución y cárceles de mujeres

Aunque no tenemos modo de saber si el insulto del sacerdote estaba justificado en el caso

anterior, capta una faceta de la prostitución en la Edad Moderna: la falta de límites claros entre una mujer «honrada» una cuya vida sexual fuese irregular según los cánones de la comunidad y una prostituta. Especialmente en aldeas donde no había burdeles oficiales, las mujeres acusadas de «prostitución» podían ser vendedoras de sexo ocasionales, pero también podían ser sirvientas, viudas o mujeres cuyos maridos las hubiesen abandonado y que vivían con un hombre según un acuerdo no marital, una situación que las autoridades religiosas habrían definido como «concubinato». Si la aldea aceptaba a esa pareja, el acuerdo podía seguir así durante años, pero si los aldeanos no lo aprobaban, podían hacer acusaciones de prostitución para apartar a una mujer soltera o abandonada que no querían tener entre ellos.

Estos límites tan fluidos se volvieron cada vez menos aceptables para las autoridades católicas que intentaban trazar líneas claras entre el honor y el deshonor. Aunque en algunas zonas tanto ellos como los protestantes cerraron todos los burdeles oficiales y trataron de erradicarla prostitución con cárcel y destierro, la respuesta más común era exigir a las prostitutas registrarse y vivir en casas o barrios determinados de la ciudad. Sólo aquellas mujeres que no se hubiesen registrado oficialmente o vivieran en otra parte, es decir, que tratasen de saltarse los límites entre lo honroso y lo deshonroso, eran castigadas.

Este enfoque más pragmático de la venta de los servicios sexuales lo alteraban de vez en cuando en las zonas católicas predicadores o clérigos reformistas que a veces conseguían que se cerrasen los burdeles, al menos durante cortos períodos. Los reformistas tenían un impacto a más largo plazo a través de las instituciones que abrían, más que las que cerraban, pues durante el siglo XVI se establecieron asilos para prostitutas arrepentidas y otras «mujeres caídas» cuyo honor fuese cuestionable, en muchas ciudades del sur de Europa. Estas casas, a menudo dedicadas a María Magdalena, también admitían a mujeres a las que se consideraba en peligro de convertirse en prostitutas, generalmente mujeres pobres sin parientes varones; las ordenanzas decían explícitamente que las mujeres admitidas tenían que ser bonitas o, al menos, de aspecto agradable, pues las mujeres feas no tenían que preocuparse por su honor. Muchos de estos asilos fueron establecidos por obispos o líderes de órdenes religiosas y algunos empezaron a admitir otro tipo de mujeres además de las prostitutas, como chicas que habían sido violadas, mujeres cuyos maridos las amenazaban, hijas hermosas de prostitutas o jóvenes viudas pobres. Eran una atractiva obra de caridad para aquellos interesados en la reforma moral y a veces también se sostenían por medio de tasas aplicadas a las prostitutas y cortesanas registradas.

En tales asilos, las mujeres no hacían votos y podían salir para casarse, pero aparte de eso tales centros eran muy semejantes a conventos. Las mujeres seguían un programa diario de rezos y trabajo. Algunos destacaban la penitencia y la reforma moral, mientras que otros eran más punitivos, más parecidos a cárceles que a conventos. A los últimos se les consideraba especialmente adecuados para mujeres que se negaban a cambiar; que, en palabras de la monja reformista Madre Magdalena de San Gerónimo, «insultan la honestidad y virtud de las buenas con su corrupción y maldad» y «como bestias salvajes que abandonan sus cuevas para buscar su presa» extienden «el deshonor de la familia y el escándalo entre toda la gente». La Madre Magdalena recomendó al rey Felipe II de España, en 1608, el establecimiento de una cárcel especial para mujeres, «donde sean castigadas en

particular las rebeldes incorregibles»^[20].

Esta mezcla de castigo y penitencia puede verse muy claramente en la cárcel parisina de mujeres de la Salpêtrière. En 1658, Luis XIV ordenó el encarcelamiento de todas las mujeres declaradas culpables de prostitución, fornicación o adulterio y sólo se las soltaba cuando los sacerdotes y hermanas que estaban al cargo decidían que la interna estaba realmente arrepentida y había cambiado. Encarcelar a mujeres por delitos sexuales marca el primer momento en que la prisión se usó como castigo en Europa en lugar de ser simplemente un lugar en el que mantener a la gente hasta su juicio o antes de la deportación. Estas prisiones se convirtieron más tarde en un modelo de instituciones similares para hombres y jóvenes —a menudo llamadas específicamente «reformatorios»— en los que el nivel de arrepentimiento del interno determinaba en gran parte el tiempo de prisión. (Esto sigue siendo así hoy día en prisiones y «escuelas de reforma».) Cuando se encerró a hombres y muchachos, así como a mujeres y muchachas, los delitos sexuales ya no eran el motivo de la mayoría de las encarcelaciones, como lo fueron en las primeras prisiones de mujeres.

Sodomía

Contrariamente a la prostitución, el encarcelamiento no solía ser la condena de la sodomía en la Europa católica hasta mediados del siglo XVIII, aunque los hombres acusados de sodomía podían pasar meses o años en prisión esperando juicio. (Y en Sevilla eran aislados de otros prisioneros en una cárcel real especial.) Al igual que otros delitos sexuales, la jurisdicción sobre la sodomía a menudo estaba compartida o se discutía. En la Península Ibérica, la Inquisición tuvo jurisdicción sobre todo tipo de sodomía en Aragón a partir de 1524 (aunque en algunas zonas las autoridades locales lucharon contra esto) y sobre la sodomía homosexual en Portugal; en Castilla los tribunales seculares oían todos los juicios por sodomía desde 1509. Aunque Sicilia formaba parte del reino de Aragón, a la Inquisición se le negó la jurisdicción sobre la sodomía a menos que el caso tuviera que ver con sus propios funcionarios o *familiares*.

Todas estas zonas tenían algún modelo propio de acusación. La Inquisición portuguesa, por ejemplo, compiló dos grandes libros con más de 4.400 nombres de todos aquellos que fueron acusados o que habían confesado sodomía homosexual durante el período de 1587 a 1794; de ellos unos 400 fueron juzgados realmente y parece que 30 fueron ejecutados. Los tribunales seculares de Castilla eran menos rigurosos en conservar los registros, pero más duros castigando. La sodomía se castigaba quemando vivos a los delincuentes adultos, y a los menores —a los que no se podía ejecutar— se les pasaba rápidamente por el fuego de modo que, como comentaban los funcionarios, saboreaban lo que estaba por venir si no cambiaban de manera de ser.

La Inquisición aragonesa celebró al menos 1.000 juicios por sodomía homosexual y bestialismo durante el período entre 1570 y 1630 y murieron unos 150 hombres (más o menos los mismos que fueron ejecutados por herejía durante el mismo período); de ellos, poco más de la mitad lo fueron por sodomía homosexual, pero mucho más de la mitad de las ejecuciones lo fueron por bestialismo. Muchos de los ejecutados por sodomía homosexual eran italianos o esclavos de África y de Asia, una situación exacerbada por la reputación que ambos grupos tenían entre los españoles de ser especialmente proclives a caer en tan «nefando pecado». Muchos de los demás ejecutados procedían

de medios masculinos, como monasterios o el ejército, y casi todos los casos incluían a un hombre más joven y a uno mayor o a un hombre y un adolescente. Los acusados de sodomía homosexual eran a veces torturados para que revelasen otros nombres, de modo que las acusaciones de sodomía se producían por oleadas. Las ejecuciones solían llevarse a cabo en *autos da fé* públicos, donde los bigamos y otros individuos considerados como alteradores del orden natural de Dios eran también ejecutados o exhibidos para ridículo público. Los casos de bestialismo a menudo tenían que ver con hombres jóvenes de zonas rurales que, a veces, se denunciaban a sí mismos cuando sentían la conciencia demasiado cargada; un número desproporcionado de ellos eran trabajadores de granjas en Francia, un hecho del que surgió y en el que se basó el estereotipo español de los hábitos sexuales franceses. La severidad de la Inquisición aragonesa en los casos de sodomía acabó pronto; nadie fue ejecutado en Aragón después de 1633, cerca de un siglo antes de que las ejecuciones por homosexualidad terminaran tanto en Castilla como en el norte de Europa.

Además de acusaciones de sodomía homosexual masculina y bestialismo, la Inquisición de Aragón también oyó un puñado de casos de sodomía homosexual femenina y heterosexual. A mediados del siglo XVI, la Inquisición decidió que el sexo entre mujeres no era sodomía a menos que usasen falos artificiales (una regla que se olvidó posteriormente), pero que la relación anal heterosexual incluso entre marido y mujer, lo era. Los casos eran raros y solían aparecer cuando una esposa enfadada con su marido lo denunciaba, o un confesor empujaba a una mujer a hacer la acusación; si el marido podía demostrar malicia por parte de la esposa, el caso se abandonaba, aunque hubo unos cuantos casos de ejecución o castigos menores por sodomía heterosexual, incluyendo uno en el que la acusación la hizo un grupo de vecinos. Los tribunales, en otros lugares de la Europa católica, oyeron igualmente muy pocos casos de sodomía referente a mujeres, cualesquiera que fuese el sexo (o especie) de su pareja; la sodomía femenina no era inimaginable para la mayoría de las autoridades religiosas, era sencillamente rara. (Los registros de los procesos indican que, en algunas zonas, las gentes consideraban la sodomía femenina inimaginable, incluso tenían dificultades para comprender la sodomía masculina; dos jóvenes campesinos de Hungría, por ejemplo, acusaron a su jefe de brujería cuando éste les acarició el pene, explicando que debía querer su esperma con fines mágicos, porque ¿por qué otra cosa iba a hacer eso un hombre?)

En Aragón y en otras partes, la posición social del acusado podía dar forma al castigo, incluso en los procesos por sodomía. Aunque algunos clérigos fueron ejecutados y enviados a galeras, la mayoría eran tratados con más suavidad que los laicos, y los ricos más que los pobres. La tolerancia de la homosexualidad masculina a los más altos niveles ha sido estudiada sobre todo en la corte francesa, porque incluyó a la familia real; el rey Enrique III (que gobernó de 1547 a 1589) llevaba ropas de mujer a bailes y fiestas y se rodeaba de favoritos masculinos, sus llamados *mignons*, mientras que Felipe de Orleans, el hermano de Luis XIV, también solía travestirse y tuvo aventuras homosexuales. Los hechos de la corte eran ávidamente difundidos en panfletos y hojas difamatorias y los reformadores religiosos de Francia se preocupaban porque este «vicio aristocrático» se extendiera a otras clases. A principios del siglo XVIII, en París, la policía empezó a perseguir a los «sodomitas» utilizando a espías e informadores y también a clérigos para que espieran a otros clérigos. Los registros de los tribunales siguieron usando un lenguaje religioso en los casos de

sodomía y la policía a veces mandaba a los que detenía a confesarse, con la esperanza de despertar su culpabilidad y su arrepentimiento. Los hombres culpables de sodomía eran obligados a firmar un documento arrepintiéndose de sus actos si deseaban evitar la prisión o salir de ella; una de estas confesiones en un informe de la policía de 1738 dice: «Él [el acusado] admitió los anteriores hechos, diciendo que es un miserable pecador, a quien Dios no quiere arruinar, que había permitido que ocurriera [la detención] para poder arrepentirse y hacer penitencia»^[21]. tales declaraciones no evitaban una alta tasa de reincidencia, sin embargo, y los tribunales franceses también usaron el destierro o el ejército como castigo a la sodomía.

Brujería y magia

La pauta cronológica de la persecución de la sodomía y otros crímenes sexuales en la Europa católica —hubo un resurgimiento en la década de 1560, después de Trento, y, luego, un declinar hasta el siglo XVIII, punteado por breves pánicos y detenciones en grupo— fue muy semejante a la pauta de persecución de la brujería. El patrón geográfico de los procesos por brujería fue sin embargo muy diferente, pues sólo algunas regiones de la Europa católica sintieron con toda su fuerza la locura de la brujería. Éstas fueron el ducado de Lorena, en el este de Francia, además de la Renania y los territorios gobernados por los príncipes-obispos de Alemania, en todos los cuales hubo pánicos en masa y la ejecución de cientos o miles de personas. Por el contrario, Irlanda casi no vio procesos de brujería, y el único pánico masivo de España fue en Navarra, en 1610, cuando la zona cayó brevemente bajo la influencia del demonólogo francés Pierre de Lancre. Aparte de esto, la Inquisición en España sólo ejecutó a unas pocas brujas, la Inquisición portuguesa sólo a una y la Inquisición romana ninguna, aunque en cada una de estas zonas hubo cientos de casos.

El desarrollo del diabolismo y las relaciones entre brujería y sexualidad descritas en el capítulo anterior en el caso de los protestantes fueron muy similares a las de las zonas de la Europa católica que sufrieron juicios en masa, y los demonólogos más eminentes de finales del siglo XVI fueron católicos, incluyendo al jurista francés Jean Bodin y al jesuita flamenco Martín del Río. Por tanto, el aspecto más característico de tratamiento católico de la brujería fue la indulgencia de la Inquisición. Los inquisidores creían firmemente en el poder del Diablo y no eran menos misóginos que otros jueces, pero dudaban mucho de que la gente acusada de hacer *maleficios* hubieran hecho realmente un pacto con el Diablo que les diese poderes especiales. Les consideraban no como diabólicos adoradores del diablo, sino como campesinos ignorantes y supersticiosos a los que había que educar y no ejecutar. Su principal crimen no era la herejía, sino socavar el monopolio que tenía la Iglesia sobre los poderes sobrenaturales diciendo que tenían poderes especiales. De este modo los inquisidores colocaron la brujería dentro del contexto de las falsas pretensiones mágicas y espirituales, más que en el contexto de la herejía y la apostasía.

Otros tipos de pretensiones mágicas y espirituales investigadas por la Inquisición tenían a menudo un componente sexual. Mujeres que afirmaban que Dios les había dado poderes especiales —sobrevivir sin comer nada más que la hostia de la comunión, ver visiones— a veces describían a los ángeles que se les aparecían como atractivos jóvenes. Al afirmar que tales mujeres eran «falsas santas», los funcionarios de la Inquisición estaban de acuerdo con estas descripciones, pero decían que eran o «demonios [que] se les aparecían en forma de un joven hermoso» o eran completamente

falsas^[22]. Por toda la Europa católica, las mujeres que pretendían ser poseídas por demonios describían a menudo esta posesión en términos sexuales y corporales, y los exorcismos, que eran las principales armas de la Iglesia católica contra la posesión, podían suponer tocar a la mujer o ungir la con aceites mientras yacía en su cama con el pelo y las ropas desordenados.

Algunas pretensiones de tener poderes mágicos eran sexuales no sólo en origen, sino también por los efectos que se pretendían. Entre los muchos casos de magia ilícita que comparecieron ante la Inquisición, siempre había una buena cantidad que tenía que ver con hechizos amorosos, encantamientos y pociones. Muchos de ellos mezclaban rituales y objetos cristianos y no cristianos; los rezos a la Virgen se combinaban con encantamientos mágicos, se ataban nudos en cuerdas que supuestamente causaban impotencia durante la misa, se esparcía agua bendita mezclada con semen o sangre menstrual en los quicios de las puertas y en la ropa, se colocaban bajo el paño del altar en la misa trozos de papel con hechizos escritos en ellos. A veces los sacerdotes del lugar no eran ajenos a estas prácticas mágicas, sino que participaban en ellas activamente. Decían misa sobre objetos mágicos, o bautizaban imanes con el nombre de una persona, con padrinos y santos óleos incluidos. (Se creía que los imanes bautizados con un nombre tenían el poder de atraer a esa persona a la tracción del imán.) También llevaban a cabo rituales diseñados específicamente para quitar hechizos amorosos, pues la gente que creía haber sido víctima de esos hechizos solía ir primero al sacerdote para quitarse de encima su poder; sólo si esto no funcionaba, ponían el asunto en manos de un tribunal, un paso que se resistían a dar, ya que eso suponía que tenían que admitir que el hechizo había funcionado.

La opinión inquisitorial oficial acerca de los amuletos de amor era algo contradictoria. Los amuletos estaban fuera de la ley porque las mujeres que los vendían engañaban a sus clientes vendiéndoles algo inservible, pero además corrompían el libre albedrío y obligaban a la gente a pecar, al ser demasiado efectivos. A pesar de la ambigüedad del razonamiento oficial, la magia del amor era condenada por unanimidad, con castigos que iban desde las reprimendas a los latigazos y el exilio. La fabricación de amuletos de amor solía ser especialidad de las redes de mujeres que estaban en los márgenes de la sociedad, que viajaban vendiendo sus mercancías. El éxito que tenían, encontrando siempre esperanzados clientes, la mayoría mujeres, demuestra la importancia que la mayoría de las mujeres de la Europa católica daban a una relación permanente con un hombre. Si la dote de una y las relaciones de la familia no eran suficientes para conseguir un marido, entonces el amuleto que podía conseguir que el objeto del afecto de una se volviera impotente con otra mujer era una opción interesante, dijeran lo que dijeran la Inquisición o cualquier otra autoridad religiosa.

ORTODOXIA

Muchos aspectos de las enseñanzas católicas romanas acerca del sexo y el tratamiento de los temas sexuales encuentran un paralelismo en el este de Europa, aunque allí no se ha estudiado tanto el tema durante este período como en la Europa occidental. El medio más importante de transmitir las ideas de la Iglesia acerca de la sexualidad era la confesión, pues, como en la Iglesia católica postridentina, era necesaria la confesión y la gente parece haber aceptado esta exigencia. Se imponían penitencias por una serie de actos relacionados con el sexo, incluyendo aquellos que no estaban bajo el control del penitente, como las poluciones nocturnas y los abortos espontáneos. Por tanto, la gran

importancia que a las intenciones del penitente concedía el catolicismo postridentino no era una parte importante de la confesión ortodoxa, que seguía centrándose sobre todo en una conducta sexual correcta y no en motivos y sentimientos subjetivos, aunque se aconsejaba a los confesores que pusieran penitencias suaves para los pensamientos impuros. Las penitencias y los castigos llegaban hasta la excomunión, que lo excluía a uno de los rituales de la Iglesia y se reforzaba por el ostracismo social con respecto a la comunidad.

Debido a la importancia de la confesión, los sacerdotes a veces daban cortos sermones como parte del ritual que, a menudo, incluía una charla sobre temas morales. El metropolitano Daniil (que ofició de 1522 a 1539), por ejemplo, advertía en contra de las prostitutas y los jóvenes afeminados que prestaban demasiada atención a su apariencia. Señaló que el matrimonio y el monasterio eran, ambos, senderos adecuados para la salvación, pero que el monasterio era más duro; la vida matrimonial moderada era lo que él recomendaba para la mayoría de la gente. La moderación era también el tema principal de un popular libro sobre las costumbres, *Domostroi*, escrito hacia 1560, que destacaba la importancia de la pureza sexual, especialmente en las mujeres, y la obediencia a los deseos de los padres en ambos sexos.

Los estudios sobre sexualidad ilícita basados en informes de un gran número de casos reales, como los de la Inquisición en Aragón, no se han hecho todavía en lo que se refiere al este de Europa, pero hay pruebas de leyes y literatura didáctica que indican que, como era de esperar, la fornicación y la prostitución estaban prohibidas, aunque las penitencias y castigos establecidos dependían del estatus social de la gente implicada. La sodomía era interpretada ampliamente e incluía la masturbación y la relación heterosexual en otra postura que no fuera la aprobada, además del bestialismo y las relaciones homosexuales. Como se ha dicho en el capítulo 1, las relaciones homosexuales masculinas no se consideraban mucho peores que las relaciones heterosexuales ilícitas, sobre todo si no incluían penetración anal. Actos que alteraban el orden natural de los géneros, como el que un hombre se afeitase la barba de modo que pareciese una mujer, se consideraban violaciones más serias de la ley de la Iglesia. Esto también se aplicaba a las relaciones homosexuales femeninas, que solían ser consideradas como una forma de masturbación a menos que una de las mujeres se sentara encima, como se suponía que haría un hombre. Pero a veces la actividad homosexual femenina se relacionaba con rituales paganos que habían sobrevivido a la cristianización de Rusia; las mujeres que practicaban la homosexualidad se llamaban «abuelas que insultaban a Dios» y se les acusaba de rezar a los malos espíritus^[23]. La brujería también se relacionaba con el paganismo, pero no se identificaba de una manera especial con las mujeres. No hubo cazas de brujas a gran escala en Rusia, ni un concepto demoníaco fuerte de la brujería; la mayoría de la gente perseguida por estas prácticas eran hombres acusados de brujería o de dañar a gente y animales con su magia.

A principios del siglo xv, los turcos otomanos gobernaban una gran parte del sudeste de Europa y muchos cristianos ortodoxos vivían bajo gobierno musulmán. Como en España, los matrimonios abiertos no se aceptaban, pero en algunas zonas, como en Chipre, las mujeres que habían sido ortodoxas se convertían al islam a fin de casarse con hombres musulmanes, aunque para hacer esto tenían que jurar ante un tribunal musulmán que se habían convertido por voluntad propia y que sus

maridos habían rechazado la conversión. Como no funcionaba ningún tribunal cristiano, los ortodoxos y los cristianos latinos usaban los tribunales musulmanes para solucionar también otros temas referentes al matrimonio.

Durante el siglo XVII, surgió una cierta cantidad de reformadores en la Iglesia ortodoxa rusa que —al igual que los protestantes y católicos romanos que les inspiraron— querían fortalecer el papel del clero en la vida parroquial y eliminar de la piedad popular los elementos no cristianos —a sus ojos— y los excesos inmorales. Se quejaban, por ejemplo, de las celebraciones carnavalescas de Navidad que socavaban la solemnidad de la fiesta religiosa:

De Navidad a la Epifanía celebran juegos en sus casas y hombres y mujeres se reúnen para juegos malvados... y llevan a cabo esos juegos de imaginar al diablo con imágenes malvadas, blasfemando la misericordia de Dios y la fiesta de su Madre. Hacen figuras de madera como caballos y toros y los decoran con paños de lino y cuelgan campanas del caballo; y sobre ellos mismos se colocan máscaras peludas de animales y ropas a juego y detrás se ponen rabos, Pareciendo demonios, y sobre el rostro llevan los miembros vergonzosos [penes] y balan cosas demoníacas como cabras y revelan sus miembros vergonzosos.^[24]

El zar Alejo (reinado, 1645-1676) prohibió estos rituales, aunque las prohibiciones no fueron nada efectivas, y su hijo, Pedro el Grande las patrocinó.

Las disposiciones legales para la formación y finalización de los matrimonios permanecieron relativamente estables en Rusia en este período, aunque las tendencias reformistas fueron dejando poco a poco su marca. La edad mínima para el matrimonio seguía siendo los quince para los chicos y los doce para las chicas (más tarde subió hasta quince), aunque esto no se observaba rigurosamente. En los siglos XVI y XVII, incluso los campesinos incluían la obligatoria ceremonia en la Iglesia en sus bodas, aunque se consideraba menos importante que el acuerdo secular y los rituales que lo acompañaban. El consentimiento de los padres seguía siendo necesario en los primeros matrimonios, como lo era en toda la Europa ortodoxa; como anteriormente lo dijo la ley serbia: «Si una doncella se niega a casarse con el joven al que sus padres la han prometido, debe considerarse desvergonzada y deshonrada entre sus amigos y ante la gente»^[25]. Pero al final del siglo XVII, versiones revisadas de la ceremonia matrimonial en la Iglesia introdujeron una innovación: la novia y el novio tenían que dar ellos mismos su consentimiento a la boda. Se permitía el divorcio, por incompatibilidad, embriaguez y violencia además de adulterio, aunque no se veía bien, como los segundos matrimonios. La ley rusa protegía mucho el honor de las mujeres de todas clases, ordenando a los hombres que las deshonraban, ya fuera con acciones o insultándolas de palabra, que pagasen una multa, bien a la mujer o a sus parientes varones. En los siglos XVI y XVII, en Rusia se convirtió en costumbre proteger el honor de las mujeres importantes, sobre todo el de las hijas casaderas, encerrándolas en *terem*, zonas apartadas para las mujeres. Aunque las mujeres que estaban en los *terem* podían realizar trabajos remunerados e invitar a gente, rara vez aparecían en público.

El reinado de Alejo también presenció la ruptura más significativa de la Iglesia ortodoxa rusa en toda su larga historia, entre aquellos que seguían las reformas de liturgia y oraciones del patriarca

Nikon —que pretendían hacer los rituales rusos más parecidos a los de las Iglesias ortodoxas griega y ucraniana— y aquellos que querían seguir con las antiguas prácticas, llamados «viejos creyentes». Los «viejos creyentes» estaban convencidos de que las reformas eran obra del Anticristo y que el Apocalipsis iba a llegar enseguida. En consecuencia, no le veían mucho sentido al matrimonio y a la procreación, aunque moderaron esta posición cuando fue evidente que el fin del mundo estaba más lejano de lo que habían calculado en principio. Como consideraban al zar y al gobierno como el «espíritu del Anticristo» y rechazaban su autoridad, se les persiguió a menudo, muchas veces con severidad. Algunos Viejos Creyentes escogieron el camino del martirio, normalmente por autoinmolación; otros huyeron a los confines del gran imperio ruso o incluso al extranjero; otros más encontraron formas de adaptarse, política e ideológicamente, al Estado ruso.

La modesta adopción de las prácticas occidentales que aconsejaba el patriarca Nikon palideció en comparación con la que exigió décadas más tarde el hijo de Alexei, Pedro I (gobernó 1682-1725), que sería conocido como Pedro el Grande. En su reforma de la Iglesia de 1721, Pedro abolió el oficio de patriarca (que estaba vacante desde 1700) y estableció en su lugar un comité, el Santo Sínodo, como organismo dirigente de la Iglesia, y lo convirtió en un departamento del gobierno secular. Pedro estaba decidido a modernizar y occidentalizar Rusia a fin de convertirla en un Estado más grande y poderoso. Con este fin se embarcó en una situación de guerra casi constante y favoreció cualquier cosa que pudiese aumentar la población de Rusia. Pedro estaba convencido de que los matrimonios desgraciados producían menos hijos; en 1722 sumó su voz a la de la Iglesia ortodoxa prohibiendo los matrimonios forzados en cualquier nivel social. Los terratenientes no tenían que obligar a sus siervos a casarse en contra de sus deseos —una práctica habitual a pesar de la oposición de la Iglesia —pues, en palabras del estudioso del siglo XVIII, Mihail Lomonosov, «donde no hay amor, tampoco hay esperanzas de fructificación»^[26]. Pedro exigió que las mujeres de elite abandonasen el *terem* y apareciesen en reuniones públicas, mezclándose con los hombres. Exigió que los hombres y las mujeres de la elite se vistiesen al estilo occidental, ordenando a los hombres afeitarse la barba, desafiando la tradición ortodoxa, y que las mujeres vistiesen los trajes encorsetados y adoptasen los peinados, con la cabeza descubierta, de Occidente.

En el nuevo medio político y social, los hombres y las mujeres jóvenes tenían más libertad para escoger a sus propios cónyuges, sin ser presionados para ceñirse a los deseos de sus padres. Las oportunidades de aventuras románticas fuera del matrimonio aumentaron y el estigma que iba unido a ellas disminuyó. Para hacerse cargo de los niños nacidos de estas aventuras, el Estado fundó casas de acogida y animó a las madres desesperadas a llevar allí a sus hijos en lugar de abandonarlos o practicar infanticidios, lo que se convirtió en delito. La actividad homosexual masculina también era delito, según los modelos occidentales.

Los rituales populares que subrayaban la pureza de la mujer, como mostrar la sábana manchada de sangre de la esposa tras la noche de bodas, fueron prohibidos, y las mujeres que tenían hijos fuera del matrimonio no estaban obligadas a casarse con el padre, aunque les estaba permitido hacerlo. (Como en la Europa occidental, los niños concebidos o incluso nacidos fuera del matrimonio, en zonas rurales, generalmente no suponían un gran deshonor si sus padres se casaban después.) Pedro consideraba preferibles los matrimonios entre iguales sociales, así que pidió que los cónyuges fueran

de la misma clase social. Las diferencias religiosas, por otra parte, no tenían importancia; en contra de las objeciones de la Iglesia, permitió matrimonios entre cónyuges de diferentes creencias cristianas, pidiendo sólo que se bautizara a los niños en la fe ortodoxa. Con el apoyo de la jerarquía de la Iglesia, Pedro pidió a los sacerdotes de las parroquias que llevaran registros de nacimientos, bautizos, bodas y defunciones. Estos registros permitían al Estado determinar la situación del hombre ante los impuestos y el servicio militar, y también permitía a la Iglesia tratar de evitar los matrimonios bígamos o incestuosos. Como Pedro no veía sentido alguno el perder recursos humanos en la vida monástica, prohibió que los hombres físicamente capaces y las mujeres en edad de tener hijos hicieran votos.

Aunque la Iglesia y el Estado de la época de Pedro promulgaron muchas nuevas reglamentaciones, resultó mucho más difícil cambiar las actitudes y comportamientos ya establecidos. Las autoridades de la Iglesia se quejaban de la ignorancia de los campesinos en cuanto a las enseñanzas cristianas, pero hicieron muy pocos esfuerzos concretos por remediarla. Los nobles ejercieron con éxito presiones sobre los sucesores de Pedro para que rechazasen algunas de las leyes referentes a las disposiciones financieras del matrimonio. Especialmente entre los campesinos, los jóvenes no podían ejercer el derecho a escoger cónyuge libremente. Las reglas referentes a la entrada en los monasterios se relajaron y, sobre todo, las mujeres desplazadas de mediana edad optaron por esta alternativa. Los conceptos occidentales del amor romántico y las formas occidentales de relacionarse fueron instalándose cada vez más, sin embargo, a pesar de las objeciones de los conservadores, que lamentaban lo que consideraban falta de moral.

La actitud hacia a sexualidad que, a menudo, se llama con ligereza «puritana» era claramente compartida por los reformadores religiosos de todas las creencias en la Europa de la Edad Moderna. Las jerarquías católicas y ortodoxas sentían tanta suspicacia hacia el placer sexual como muchos protestantes y estaban igual de decididas a reformar o reprimir actividades sexuales que consideraban impropias de una comunidad piadosa. Los efectos reales de sus esfuerzos reformistas llegaron mucho más lentamente de lo que ellos habían previsto —igual que ocurrió entre los protestantes— y fueron aceptados de buena gana cuando encajaban con las tradiciones locales o cuando los sacerdotes y otros mandatarios que las aplicaron respondían a las ideas locales. Aunque el momento de su puesta en práctica varió ligeramente, toda Europa presenció la aparición de un creciente control clerical y burocrático del matrimonio y de la disciplina sexual durante los siglos XVI y XVII, acompañado por actividades e instituciones diseñadas para ayudar —u obligar— al clero y a los laicos a asumir reglas morales más estrictas. Las autoridades de la Iglesia y del Estado de toda Europa se desesperaban ante la incapacidad o desgana de la gente para vivir según las normas que deseaban imponer. Sin embargo, y hacia mediados del siglo XVIII, o incluso antes, decidieron que los castigos draconianos de la mayoría de los delitos morales o sexuales eran inútiles o poco apropiados.

Los intentos de la Iglesia y del Estado por reformar y reprimir no acabaron en las fronteras de Europa, pues este período también contempló, naturalmente, la primera oleada de exploraciones y colonizaciones europeas en Ultramar. Los misioneros e instituciones cristianas acompañaron a todos los poderes coloniales, y el control de la sexualidad tanto de los pueblos indígenas como de los

colonos era una parte esencial de la política religiosa y gubernativa. Los tres capítulos siguientes examinarán, por tanto, lo ocurrido fuera de Europa, donde las tradiciones e ideas locales eran mucho más diversas de lo que cualquier reformador que se quejase de los procesos matrimoniales vascos o de las blasfemas costumbres rusas pudiera haber imaginado.

4. LATINOAMÉRICA

En el mismo momento en que los católicos y los protestantes del occidente de Europa peleaban unos con otros desde el púlpito, en impresos y en el campo de batalla, y las autoridades religiosas cristianas de todos los credos trataban de imponer unas normas de moral más estrictas a los que se encontraban bajo su autoridad, algunos países europeos se habían lanzado a explorar y colonizar las tierras de ultramar. Las primeras colonias europeas fuera de Europa fueron las portuguesas en las islas atlánticas, Brasil, el oeste de África y Asia, y las españolas en América Central y del Sur y en Filipinas. En todas estas zonas, las fuerzas coloniales llevaban consigo misioneros católicos y autoridades religiosas que trabajaban tanto para convertir a los indígenas como para establecer estructuras eclesiásticas para los inmigrantes. Los misioneros católicos, miembros sobre todo de órdenes religiosas como los franciscanos, dominicos y, más tarde, los jesuitas, también viajaron a zonas que estaban fuera del control europeo, como China y Japón, para convertir a sus habitantes. A principios del siglo XVII, el clero protestante acompañó a los mercaderes y colonos holandeses e ingleses que iban estableciendo colonias y centros de comercio en Asia, el sur de África y Norteamérica, aunque los principales esfuerzos misioneros protestantes no empezaron hasta principios del siglo XIX.

Además de explicar los conceptos fundamentales teológicos y espirituales del cristianismo, los misioneros también trataban de convencer —u obligar— a los posibles conversos de que adoptasen la moralidad sexual cristiana; en muchas zonas, una vez que uno era bautizado, seguir las pautas cristianas en términos de rituales matrimoniales y comportamiento sexual se convirtió en una señal más importante de conversión que entender el misterio de la Trinidad o la transubstanciación. Igual que en Europa, las autoridades religiosas católicas empezaron a supervisar las bodas, oír casos de fornicación, adulterio, bigamia y magia amorosa en tribunales eclesiásticos, y a intentar manipular la vida sexual por medio de la confesión. Trabajaban junto con las autoridades políticas coloniales en zonas bajo control europeo y, en algunas partes, como en las misiones de América del Sur y del Centro, eran las auténticas autoridades políticas.

El clero católico compartía en gran medida las ideas dominantes acerca de la correcta sexualidad que describimos en el último capítulo: que la relación sexual tenía que limitarse al matrimonio monógamo, que el matrimonio era indisoluble, que la virginidad y el celibato eran superiores al matrimonio y se exigían al clero, que la masturbación, la sodomía, la contracepción y el aborto eran pecados mortales, que todos los pecados sexuales tenían que confesarse a un sacerdote. Aunque algunas de estas ideas ya estaban presentes en las culturas a las que llegaban, muchas de ellas eran quizá más extrañas que los conceptos teológicos cristianos. Además, los pueblos indígenas se dieron cuenta rápidamente de que los conquistadores y colonizadores cristianos —a veces incluyendo al propio clero— no practicaban lo que predicaban, sino que violaban a las mujeres del lugar, eran bígamos o mantenían numerosas relaciones sexuales. Por tanto, hasta los conversos adoptaban a menudo selectivamente ciertos aspectos de la moral sexual cristiana y rechazaban otros, del mismo modo que seleccionaban y adaptaban las nociones espirituales cristianas. En algunos lugares, los misioneros y otros miembros del clero también adaptaban sus enseñanzas para que encajaran mejor

con las costumbres sexuales existentes o con las que se estaban desarrollando en el contexto colonial. Por tanto, a fin de examinar la regulación cristiana de la sexualidad fuera de Europa en la Edad Moderna, es importante saber algo acerca de las costumbres sexuales y las tradiciones matrimoniales antes del contacto con los europeos.

Saber acerca de la sexualidad de determinadas culturas, como la china y la japonesa, es relativamente fácil, ya que hay mucha información escrita sobre sus normas y prácticas. Sin embargo, en lo que se refiere a otras muchas culturas es mucho más difícil pues no hay información escrita hasta que entraron en contacto con los europeos, de modo que toda la información procede de restos arqueológicos, escritos de los europeos u otros extranjeros, o tradiciones orales registradas mucho más recientemente. Algunas culturas, como las de los Andes o del centro de México, están en un nivel intermedio; hay información escrita con sistemas de escritura indígena o se pueden consultar fuentes procedentes de pueblos indígenas de la Edad Moderna en sus propios lenguajes o en uno europeo, así como informes de europeos y la información oral y arqueológica. La mayoría de estos autores indígenas aprendieron a leer y escribir gracias al clero europeo, sin embargo, de modo que hay un gran debate entre los historiadores acerca de lo «auténticas» que son sus voces, hasta qué punto estaban viendo y registrando sus propias culturas originales a través de una mirada que ya estaba culturizada de un modo cristiano y europeo. Al menos en parte, los autores indígenas adoptaron puntos de vista de la sexualidad india sostenida por los europeos, que normalmente hacía hincapié en su inocencia o bien en su lascivia. En consecuencia, tanto ellos como los autores europeos tienden a encajar lo que observaban en un modelo preconcebido.

Como la información es a menudo tan tenue y se presta a gran cantidad de interpretaciones, los historiadores no se ponen de acuerdo acerca de muchos aspectos de la vida sexual antes del colonialismo europeo, pero suelen estarlo en general en cuanto a que los patrones de conducta sexual que se desarrollaron en las sociedades coloniales fueron una combinación de la indígena y de la cristiana. Como en todos los demás aspectos de la vida en el mundo colonial, representaron un encuentro y una mezcla de diversas culturas, más que una conquista unilateral. Por tanto, este capítulo y los dos que siguen están organizados geográficamente y no según el poder colonial, y cada uno empieza con un breve examen de las ideas y normas sexuales indígenas antes de continuar hablando de los cambios que acompañaron la introducción e institucionalización del cristianismo. Es importante no olvidar que las zonas estudiadas son amplias y tienen unos esquemas muy variables, y que las culturas que había en ellas, y sobre las que más sabemos, son aquellas que tenían sistemas para mantener registros o que consiguieron desarrollar más rápidamente la escritura usando el alfabeto occidental. También solemos saber más acerca de culturas, como la azteca en el México central o los incas en los Andes, que eran políticamente dominantes en el momento del primer contacto con los europeos. Como los encuentros con escasas culturas dieron forma al modo en que la Iglesia colonial se desarrolló y respondió a grupos con los que más tarde entró en contacto, sus ideas fueron por tanto de lo más influyentes.

IDEAS Y PAUTAS DE CONDUCTA PREVIAS A LA LLEGADA DE LOS EUROPEOS

Las investigaciones históricas y arqueológicas dejan claro que hubo una gran variedad de costumbres sexuales indígenas en el Centro, en Sudamérica y en el Caribe. Algunos estudiosos

sugieren que las sociedades más organizadas y estratificadas, como los aztecas y los incas, eran más estrictas que las que no tenían un fuerte control político centralizado. La información sobre la jungla y las sociedades tribales en la Edad Moderna es muy limitada y, en algunos casos, está basada fundamentalmente en investigaciones antropológicas llevadas a cabo en el siglo pasado. Hasta qué punto se pueden proyectar estos descubrimientos hacia atrás es algo que se discute mucho; algunos estudiosos dicen que los patrones existentes siguieron tal cual o cambiaron muy poco durante siglos, y otros dicen que asumir esto supone ignorar lo cambiante y dinámica que puede ser en realidad la «tradicición».

Generalizar está, pues, lleno de peligros, pero parece haber unas cuantas tradiciones que compartían la mayor parte de las culturas: tenían algún tipo de ceremonia matrimonial y a los cónyuges los solían escoger la familia o la comunidad y no los propios individuos. El matrimonio solía ir precedido de un período de prueba en el que el marido potencial vivía y trabajaba en la casa de su suegro; las relaciones sexuales podían empezar durante ese período. Si el matrimonio no funcionaba, la pareja quedaba a menudo libre de abandonar el matrimonio y buscarse a otro. Parece que algunos parientes cercanos estaban prohibidos como pareja de matrimonio y había duros castigos para el incesto, aunque en algunas culturas se suponía que un hombre tenía que casarse con la viuda de su hermano, una practica similar a la de la tradición judía del matrimonio levirato. El matrimonio solía ser monógamo, aunque los hombres más poderosos de algunos grupos tenían más de una esposa y los gobernantes, a veces, muchísimas mujeres. El matrimonio entre los poderosos podía usarse como medio de cimentar alianzas, y las mujeres se entregaban a los hombres como medio de ganar sus favores o su lealtad, o se incorporaban forasteros a un grupo de parientes por medio del matrimonio y otras ceremonias sexuales.

En el caso de las mujeres, las relaciones sexuales premaritales eran consideradas mucho menos graves que las extramaritales, que podían ser castigadas muy severamente; en el caso de los hombres, las relaciones sexuales, antes o fuera del matrimonio, no solían ser motivo de castigo, a menos que alterasen las normas de la comunidad o las alianzas familiares. Algunas culturas relacionaban el control del cuerpo con el orden y el control en la sociedad y el cosmos, y la energía sexual excesiva, tanto en mujeres como en hombres, se consideraba dañina; en unas cuantas culturas, cualquier actividad sexual se consideraba alteradora, de modo que las relaciones sexuales tenían lugar fuera de las casas o de otros edificios. Tanto mujeres como hombres parecen haber ocupado cargos como autoridades religiosas, aunque las mujeres no solían ser generalmente las principales, y las que estaban aún en edad de procrear quedaban excluidas explícitamente de algunas ceremonias religiosas. En algunos sitios, los grupos familiares estaban vinculados a lugares sagrados, a dioses o figuras religiosas específicas.

Existe información más exacta sobre algunas culturas, sobre todo las del centro de México y las de los Andes. Aproximadamente un siglo antes de la conquista española, el centro de México fue conquistado por los mexicas, que formaron el estado azteca; los mexicas eran uno de los pueblos náhua, que compartían una lengua —el náhuatl— y muchos rasgos culturales con otros grupos del centro de México. Muchos de los primeros misioneros que fueron al Nuevo Mundo aprendieron el náhuatl a fin de que sus conversiones fueran más efectivas (el primer libro del Nuevo Mundo fue, de

hecho, un catecismo náhuatl de 1539) y se interesaron por las tradiciones náhua. Registraron, pues, conversaciones con ancianos náhua y describieron las leyes y costumbres náhua y se emocionaron especialmente cuando descubrieron que parecía haber un paralelismo de valores entre los náhua y los cristianos. Por ejemplo, las costumbres de devoción náhuas incluían períodos de abstinencia sexual, las transgresiones sexuales obligaban a la gente a participar en rituales de confesión y a los bebés se les daba un baño ritual para librarles de la polución asociada con la actividad sexual de los padres. El adulterio (definido como sexo con una mujer casada), el aborto y el incesto eran, al menos en teoría, duramente castigados, igual que la homosexualidad (aunque los historiadores contemporáneos no se ponen de acuerdo sobre esto). Los matrimonios se celebraban atando juntas las túnicas de un hombre y de una mujer, y se hacía una distinción en términos de herencia entre niños nacidos dentro y fuera del matrimonio. Las parejas que vivían juntas sin estar casadas podían ser duramente castigadas. A las jóvenes se les aconsejaba comportarse modestamente, y a las mujeres, que obedecieran a sus maridos; en palabras de un *huehuetlatolli* (discurso de los ancianos náhua), «cuando él [tu marido] te pide algo [o] te confía algo [o] cuando te dice que hagas algo, tienes que obedecerle debidamente»^[1]. Los deseos de los misioneros de encontrar semejanzas entre el cristianismo y las creencias náhua y su falta de familiaridad con la cultura náhua les hicieron malinterpretar algunas cosas, sin embargo. La cultura náhua veía el conflicto básico del cosmos como el orden contra el desorden en lugar del bien contra el mal, pero consideraba la vida adecuada como el equilibrio entre las dos cosas, y no una vida sólo de orden. Por tanto, el ideal sexual náhua era la moderación, no la abstinencia. No había noción de consecuencias en otra vida ni un alma separada del cuerpo, así que nada equivalía a las ideas cristianas de culpa o pecado; el sexo, hacía sólo físicamente, no moralmente, impuro. Algunos rituales religiosos aztecas también relacionaban la sexualidad humana y la fertilidad con la fertilidad agrícola en formas que los misioneros encontraban chocantes, incluyendo los sacrificios humanos (lo más famoso) y el canibalismo ritual, o los sacerdotes jóvenes en procesión con el pene erecto o vestidos con la piel de una mujer despellejada. La mayoría de los pueblos náhua y otros residentes de México, como los mayas, no celebraban ceremonias de sacrificios humanos a gran escala, que eran parte del culto estatal azteca al sol; muchas de las víctimas de los sacrificios aztecas procedían en realidad de esos grupos, que debido a esto se aliaron con los españoles en contra de los aztecas. Los mayas compartían algunas nociones básicas de sexualidad con los náhuas, como la preocupación por el equilibrio y la moderación y la condena de los excesos sexuales.

La situación política en los Andes era semejante a la del centro de México, pues el imperio inca—cuyo gobernante se llamaba también el Inca— había conquistado un gran territorio poco antes de la llegada de los españoles. Aunque los sacrificios humanos eran muy raros, los incas también tenían un culto al sol y a muchos otros dioses y antepasados a los que reverenciaban. Algunas mujeres jóvenes se escogían como *aclla* (mujeres dedicadas al sol) y o bien seguían siendo sacerdotisas-vírgenes en edificios especiales, o se casaban con el Inca o uno de sus favoritos. Los incas exigían esas mujeres a los pueblos a los que conquistaban y mandaban a un oficial especial, llamado *ochacamayo* («el que castiga») para ordenar que se matase a cualquier hombre que tuviera relaciones sexuales con las mujeres escogidas para ser *aclla*. Igual que la cosmología azteca, la de los incas se basaba en una noción de equilibrio, incluyendo el equilibrio entre lo femenino y lo masculino, aunque algunas cosas

asociadas con los hombres —el orden, la altura, la estructura, la luz— también estaban consideradas superiores a las asociadas con las mujeres, y a los guerreros vencidos se les paseaba por las calles de Cuzco vestidos de mujer; esto, más el tributo de las *aclla*, relacionaba a los incas con la masculinidad y a los demás pueblos con la feminidad. Además de los cultos estatales incas, los individuos, familias y grupos también veneraban a los *huacas*, objetos devocionales o lugares sagrados que se suponía que habían sido antes antepasados o dioses. Algunas prácticas de devoción relativas a los *huacas* tenían aspectos sexuales; las chicas se casaban a veces con un *huaca* y los hombres y mujeres casados se abstendían de relaciones sexuales durante ciertas ceremonias. Según las autoridades católicas, era más probable que las personas casadas tuvieran *huacas* u otros objetos sagrados que las personas no casadas, lo que quizá indicaba que la gente los recibía como parte de las ceremonias matrimoniales andinas.

En la sociedad inca, se esperaba que se casase todo el mundo excepto las *aclla*, y los matrimonios, excepto los del Inca y sus favoritos eran monógamos. La fertilidad y la procreación se consideraban extremadamente importantes, y la primera menstruación de una muchacha estaba marcada por una ceremonia especial en la que se le entregaba su nombre y sus ropas de adulta. La ceremonia de la pubertad de los chicos también incluía el nombre de adulto y un taparrabos y se les agujereaban las orejas para ponerles unos grandes carretes, de modo que también vertían sangre, igual que las chicas en la menstruación. La insistencia en la procreación y en la complementariedad del hombre y la mujer pueden haber sido en parte la razón de que los incas ordenasen que la muerte fuese el castigo para la actividad homosexual, aunque algunos historiadores dicen que éste pudo ser un añadido posterior de autores cristianos. Contrariamente a lo que ocurrió en el centro de México, los misioneros de los Andes no aprendieron el quechua, la lengua nativa, y las obras que describen las prácticas incas, tanto de europeos como de los pueblos indígenas, están en latín o español; los incas guardaban registros en *quipus*, grupos de cuerdas con nudos, pero descifrarlos era obra de funcionarios entrenados y se ha perdido el modo de hacerlo.

Hay mucha menos información acerca de grupos indios más pequeños y menos centralizados, de modo que lo que sabemos procede de informes españoles generalmente hostiles, o de registros muy posteriores. Estos indican una gran variedad en normas de conducta sexuales y religiosas. Los caribes del Caribe y del norte de Sudamérica, por ejemplo, parecen haber adquirido la mayoría de sus parejas matrimoniales haciendo incursiones en otras tribus, una práctica que también se encuentra en otros lugares. Contrariamente a las religiones estatales de incas y aztecas, grupos indígenas de otras partes, que incluían Florida y lo que más tarde sería el sudoeste americano, tenían religiones muy animistas en las que los objetos naturales, como animales y plantas, eran considerados como espíritus guardianes, y no había un sacerdocio organizado.

INSTITUCIONES COLONIALES

La llegada de europeos y africanos al Caribe y a América Central Y del Sur trajo consigo cambios dramáticos. El contacto hispano-indio empezó entre 1492 y 1519 en el Caribe; en 1519, Hernán Cortés dirigió una fuerza expedicionaria a México y, dos años más tarde, venció al imperio azteca; en 1532, Francisco Pizarro capitaneó a un ejército que sometió al imperio inca. Desde estas bases, los funcionarios y colonos españoles establecieron varios tipos de unidades económicas y

administrativas que trataban de sacar la riqueza natural y agrícola del Nuevo Mundo y proporcionar recursos al poder español. Trataron, por tanto, de organizar a la población indígena en unidades que pagaban impuestos o en grupos de trabajo, que funcionaron en determinadas zonas, pero que fallaron en otras, debido a la resistencia, unida a una dramática despoblación ocasionada por las enfermedades. Los españoles, y poco después los portugueses en Brasil y otras potencias europeas en el Caribe, empezaron a traer esclavos de África para que trabajasen en las plantaciones y en las minas, de modo que la población de muchas zonas era una mezcla de indios, africanos y europeos.

Estos tres grupos de población no permanecían apartados unos de otros, pues la gran mayoría de europeos y africanos que vinieron a América Central y del Sur y al Caribe eran hombres, que inmediatamente empezaban a tener relaciones sexuales con mujeres indígenas. Para las autoridades españolas —y en menor medida, para las de Portugal— quedó, por tanto, claro desde el principio que la regulación de la sexualidad sería una parte clave de la colonización y, en menos de una década, después del primer viaje de Colón, la Iglesia y el Estado ya estaban estableciendo políticas concernientes a los matrimonios mixtos y a otros aspectos de la vida sexual, y estableciendo instituciones que pudieran poner en práctica dichas políticas. El papado concedió privilegios especiales —el *Patronato*— a las Coronas española y portuguesa para controlar la mayoría de los aspectos de la vida religiosa en las colonias, y sólo estableció un grupo especial para supervisar a los misioneros por todo el mundo —la *Congregatio de Propaganda Fidei*— en 1622. Igual que en Europa, sin embargo, la Iglesia y el Estado generalmente trabajaban juntos para controlar el matrimonio y el sexo; la Corona estableció políticas y designó provisosores de la Iglesia, que a partir de entonces ejercieron el control del matrimonio y de la vida sexual con mucha libertad respecto a interferencias reales. Hasta la década de 1760 o 1770, la Iglesia tuvo un poder legal completo sobre los temas maritales en toda Latinoamérica. Dentro del marco establecido por real decreto, instituciones como las que funcionaban en Europa —tribunales eclesiásticos, la Inquisición, la confesión— modelaron la vida sexual, igual que lo hicieron las nuevas instituciones, como la misión, que fueron creadas específicamente para la situación colonial. Además de poner en práctica las normas sexuales cristianas como lo habían hecho en Europa, muchas de estas instituciones trabajaban también para convertir a los nativos americanos, africanos y a personas de raza mixta (llamados mestizos o castas) al cristianismo. El rechazo de las enseñanzas cristianas (a menudo llamado «idolatría» por parte del clero) estaba estrechamente relacionado con prácticas sexuales desviadas de las normas cristianas, del mismo modo que la herejía y la sexualidad «desviada» habían estado relacionadas en la Europa medieval. En el medio latinoamericano, sin embargo, estos temas también estaban relacionados con la raza y con la culturización de los pueblos indígenas y africanos por parte del cristianismo europeo.

Políticas de la Corona

Las Coronas española y portuguesa querían esencialmente que las familias siguieran un modelo ibérico, pero a medida que cambiaba la situación colonial, los modos en que trataban de conseguirlo también cambiaron. También hubo escuelas contrapuestas de pensamiento en Iberia y desacuerdos entre los funcionarios ibéricos en el Nuevo Mundo acerca del modo de manejar las relaciones, sexuales o no, entre los grupos de población, y la política nunca siguió una línea definida. Debido a

la hostilidad hacia los judíos y musulmanes en España, las relaciones sexuales entre cristianos y no cristianos estaban oficialmente prohibidas, lo que significaba que los primeros conquistadores a menudo decían que habían bautizado a las mujeres indias antes de tener relaciones con ellas. El secretario de la expedición de Fernando de Soto a Florida, por ejemplo, comentó que los soldados que querían mujeres «para hacer uso de ellas y por su lascivia y lujuria... las bautizaban más por su relación carnal que por instruir las en la fe»^[2]. Las primeras instrucciones reales (en 1501, 1503 y 1514) fomentaban el matrimonio entre hombres europeos y mujeres indias en el Caribe, y los registros indican que, en algunas zonas, un número significativo de hombres españoles tenían esposas nativas, aunque lo normal era el concubinato o la relación casual. La Corona española prohibió oficialmente la esclavitud de los indios (a menos que se considerase que eran caníbales), aunque está claro que la esclavitud continuó, a veces específicamente, con fines sexuales.

La política sobre el matrimonio tenía que ocuparse del tema de los africanos, además del de los europeos o del de los indios, pues había africanos en las expediciones tanto de Cortés como de Pizarro y empezaron a importarse esclavos de África en número importante a principios del siglo XVI. Los africanos trabajaban en minas y plantaciones a medida que éstas se iban estableciendo, pero también trabajaban en las ciudades como artesanos o sirvientes, y en algunas ciudades, a finales del siglo XVI, las personas de ascendencia africana superaban en número a cualquier otro grupo racial. La Corona fomentó oficialmente los matrimonios de esclavos con otros esclavos y prohibió a los amos que vendieran a los cónyuges separadamente para que se pudieran mantener las relaciones maritales; a causa de tales restricciones, los propietarios evitaban o no fomentaban el matrimonio de los esclavos.

En México, la Corona española deseó en principio mantener a las poblaciones de indios, europeos y africanos apartadas, pero la falta de mujeres españolas y africanas hizo esto imposible y algunas normas de la Corona fomentaron en realidad el matrimonio mixto; a los hombres a los que se les concedían *encomiendas*, el derecho a recoger tributos y trabajo de los nativos, se les ordenaba casarse o perdían su encomienda, y en las primeras décadas tras la conquista, los orígenes raciales de la esposa no importaban. Hacia mediados del siglo XVI, las cosas habían cambiado. Había más inmigración de mujeres españolas —quizá hasta un 30 por ciento en 1570— y los orígenes raciales se convirtieron en algo importante a tener en cuenta en las herencias y en la posibilidad de ir a la escuela o de entrar en un convento. No había leyes explícitas contra los matrimonios mixtos, pero los prejuicios raciales funcionaban de manera igualmente efectiva, especialmente en las clases más altas de la sociedad. Finalmente, las normativas de la Corona siguieron la opinión de la elite, y mantener las distinciones sociales —incluyendo las de clase además de las de raza— fue declarado más importante que mantener el honor de la mujer en muchos casos de seducción:

Si la doncella seducida bajo promesa de matrimonio es inferior en estado, de modo que causase mayor deshonor a su linaje si él se casase con ella que el que caería sobre ella por haber sido seducida, él no debe casarse con ella... Pues lo último es una ofensa de un individuo y no daña a la República [es decir, a la Nueva España], mientras que lo primero es una ofensa de tal gravedad que denigraría a toda una familia, deshonoraría a una persona prominente, difamaría y mancharía a todo un linaje noble y destruiría una cosa que da

esplendor y honor a la República^[3].

La Corona fomentó activamente la inmigración de las mujeres casadas europeas y ordenó a todos los hombres que estuvieran casados cuando llegaron que mandaran a buscar a sus esposas, o, de lo contrario, deberían regresar a España. En México, el obispo estaba encargado de poner en práctica estas normas y a veces ordenaba registros para buscar hombres solteros, que luego detenía y deportaba; sólo los que eran demasiado viejos o impedidos físicamente (una condición determinada por el obispo) quedaban exentos de la exigencia de casarse. Pero, en general, estas leyes eran muy difíciles de cumplir y la esposa también podía certificar por escrito que la presencia del marido en el Nuevo Mundo era necesaria para mantenerla, así que había formas de eludirlas. Tales leyes condujeron finalmente a una mayor inmigración de mujeres, especialmente porque las mujeres casadas se llevaban con ellas a sus hijas no casadas, sobrinas y sirvientas. La Corona española se oponía oficialmente a que las mujeres solteras fuesen_ solas a las Indias, sin embargo, nunca hubo ningún movimiento organizado de inmigración de mujeres solteras como lo hubo más tarde en Virginia o Quebec.

Aunque la Corona portuguesa limitó a veces las posiciones del gobierno con respecto a que los hombres blancos se casasen con mujeres blancas y favoreció la inmigración de las parejas blancas casadas, nunca decretó leyes que exigiesen a los maridos cohabitar con sus esposas, y parece que hubo una proporción incluso menor de mujeres europeas en Brasil que en el Nuevo Mundo español. La mayoría de las relaciones entre hombres europeos y mujeres indias en Brasil no acabaron en matrimonios formales, aunque tanto la Corona como la Iglesia reconocían a los matrimonios de hecho como legales. En el siglo XIX, la política cambió rápidamente: en 1726, la Corona decretó que sólo las mujeres blancas eran parejas aceptables para casarse con hombres blancos; en 1755, bajo la influencia del primer ministro reformador, el Marqués de Pombal, ordenó que aquellos hombres que se casasen con indias fuesen los preferidos para los oficios y posiciones gubernativas; tras la caída de Pombal del poder en 1777, esta decisión cambió.

Fuesen cuales fuesen las normas de la Corona, en realidad la mayoría de las relaciones sexuales entre razas tenían lugar fuera del matrimonio, y, a finales del siglo XVI, cerca de la mitad de la población mestiza y negra libre de las zonas urbanas de Latinoamérica había nacido fuera del matrimonio; las normas reales respecto a estos niños eran tan variables como las referentes a los matrimonios mixtos. En 1591, por ejemplo, la Corona española autorizó que el Virrey de México legitimara a los niños mestizos nacidos fuera del matrimonio, y luego, en 1625, revocó la decisión y prohibió la legitimación de esos niños. Los niños nacidos de uniones entre hombres esclavos y mujeres indias libres seguían siendo legalmente libres, sin embargo, y ésta es una de las razones por la que tales relaciones resultasen tan atractivas para los esclavos y por la que los amos solían oponerse a ellas.

Tribunales de la Iglesia

La conquista militar española de lo que se convirtió en Latinoamérica fue notablemente rápida y la Iglesia fue casi igual de rápida en establecer estructuras eclesiásticas según el modelo de las de Europa. El primer obispado al oeste del Atlántico se estableció en 1511 (Santo Domingo, en el

Caribe) y, a mediados del siglo XVI, había obispos por todo el Caribe y México, y en Venezuela, Perú, Argentina y Brasil. Además de vigilar el trabajo de los misioneros, establecer parroquias y construir iglesias, a los obispos se les nombraba oficialmente inquisidores; dirigían tribunales eclesiásticos y designaban a diversos funcionarios para que oyesen los casos, incluidos los de conductas sexuales desviadas. Inicialmente esos tribunales tenían jurisdicción sobre los nativos y también sobre europeos y africanos, y el primer caso en que un indio se vio implicado fue en 1522, por concubinato.

El nivel de actividad de los tribunales eclesiásticos variaba según la personalidad del obispo. A mediados del siglo XVI, hubo varias campañas enérgicas para eliminar las creencias nativas, junto con las prácticas sexuales indígenas, como el concubinato y la bigamia, incluyendo una campaña del primer obispo de México, Juan de Zumárraga, que había luchado activamente contra las brujas en el País Vasco antes de irse al Nuevo Mundo. Zumárraga se concentró más en individuos prominentes que se habían convertido, y luego habían recaído, que en la gente corriente, pero la dureza con que juzgaba a aquellas personas hizo que fuera apartado del oficio de inquisidor, aunque siguió siendo obispo. Campañas subsecuentes contra las creencias y prácticas indígenas, como las llevadas a cabo contra los mixtecos (en 1544-1547 por Francisco Tello de Sandoval) y los mayas del Yucatán (en 1559-1562 por fray Diego de Landa) fueron más amplias e incluso más severas. Hubo ataques similares contra la «idolatría» en los Andes en el siglo XVII, de nuevo bajo la dirección de obispos cruzados como Pedro de Villagómez. En todas estas investigaciones y visitas episcopales, se pedía a la gente que confesara sus propias actividades «pecaminosas» o las de otros, y las acusaciones de idolatría e inmoralidad estaban estrechamente relacionadas.

La jurisdicción sobre los asuntos serios de la fe se les retiró a los obispos en 1571, cuando el rey Felipe II estableció ramas independientes de la Inquisición española en la ciudad de México y en Lima; el primer auto de fe de México se celebró en 1574; asistió una gran muchedumbre y se dictaron muchas sentencias. (La Corona portuguesa nunca estableció una Inquisición independiente en Brasil, aunque funcionarios de visita de la Inquisición portuguesa llevaron a cabo investigaciones.) A estas delegaciones se les dieron unos poderes más restringidos sobre asuntos sexuales que los que tenían algunos lugares de España, pues sólo oían casos de bigamia y los relativos al clero; las demás irregularidades sexuales serían juzgadas en tribunales episcopales de la Iglesia, y Roma advirtió a la Inquisición mexicana, en 1580, que no tenía permiso para juzgar casos de incesto ni de sodomía.

Una restricción mayor de poderes tuvo lugar cuando Felipe II apartó a los indios de la autoridad del Santo Oficio en 1571, con la justificación de que su conversión era demasiado reciente y de que no eran «gente de razón», y no se les podía hacer responsables de cualquier desviación de la fe. Sin embargo, otra institución, llamada con diversos nombres —la Inquisición india, el Oficio del Provisor de Nativos, el Tribunal de la Fe de los indios— sí tenía jurisdicción sobre ellos. Duró hasta 1820 y en ella trabajaban jueces eclesiásticos bajo la autoridad de los obispos. Celebró autos de fe por bigamia y concubinato, así como por idolatría, superstición y brujería; sus castigos más habituales eran los azotes y la humillación pública. Aunque en teoría la Inquisición india estaba separada de la otra Inquisición, en la práctica los mismos individuos a menudo actuaban como jueces en ambos, de modo que las diferencias de jurisdicción no estaban claras.

En el siglo XVIII, los tribunales eclesiásticos ya no relacionaban inmoralidad con idolatría, sino con actividades semejantes a las europeas, como bailar, beber y las fiestas. Los sacerdotes mexicanos se parecían mucho a sus colegas calvinistas y advertían acerca de los peligros del baile: «Vosotras, mujeres, bailarinas del diablo, personas escandalosas, sois la condenación de muchas almas. ¡Oh! ¡Qué horror!... Vosotras, mujeres provocativas, bailarinas del diablo, escándalo, redes del diablo, basiliscos de las calles y ventanas, matáis con vuestros meneos...»^[4]. Como en la protestante Neuchatel, los bailes públicos fueron prohibidos en algunas partes de México durante un breve período.

El clero y sus ayudantes

Junto con los tribunales eclesiásticos, tanto el clero regular (los miembros de órdenes religiosas, como los dominicos y los franciscanos) como el clero seglar (los sacerdotes de las parroquias) eran importantes agentes de la Iglesia para controlar la sexualidad. El tipo de centro religioso más característico de Latinoamérica era la misión, en la que miembros de las órdenes religiosas reunían a los indios en aldeas compactas (llamadas *reducciones* o *congregaciones*) para convertirlos, pagar impuestos, asimilarles y, en algunas zonas, protegerlos de los buscadores de esclavos. Los conversos al cristianismo en las misiones eran protegidos de la Corona española, y los misioneros tenían un gran control sobre todos los aspectos de sus vidas, incluyendo la atención de casos civiles y criminales. También actuaban como agentes de castigo, azotando y encarcelando a los residentes de las misiones u obligándoles a ser confinados en cepos. Las primeras misiones españolas se establecieron en el siglo XVI en México y Florida, y en el siglo XVII había misiones, desde lo que es ahora el norte de California hasta Argentina, y en algunas zonas servían como la única prueba real del poder español. En algunos lugares, los sacerdotes de las misiones ponían vigorosamente en práctica los objetivos reales, pero en otros entraban en conflicto con las autoridades políticas seculares, como gobernadores y militares. El ejemplo más famoso de esto fue la misión jesuita de los indios guaraníes en Paraguay, donde los misioneros lucharon contra las exigencias españolas de tributos. Los sacerdotes de las misiones, que eran clero regular, también entraron en conflicto con el clero secular en cuanto al modo de tratar a los indios que estaban bajo su jurisdicción o sobre temas relativos a las relaciones entre indios y blancos.

Tanto el clero regular como el seglar tendían a concentrarse en determinadas zonas; por ejemplo, en 1560, había 800 sacerdotes regulares en México, pero muchos menos en otras partes de Nueva España, como Honduras. La escasez de clero pudo haberse resuelto mediante la ordenación de conversos indios o mestizos, pero los primeros concilios de la Iglesia latinoamericana (en 1555 y 1565) declararon a todos los indios y a los de sangre mestiza como no aptos para el sacerdocio, y en algunas zonas, los sacerdotes de las misiones incluso se negaban a enseñar español a sus conversos. La falta de interés por la virginidad era una de las razones dadas para excluir a los indios del sacerdocio; el obispo Zumárraga, en México, comentó en 1540 que los jóvenes indios de clase alta eran muy hábiles para aprender latín, pero «los mejores estudiantes entre los indios se sienten más inclinados al matrimonio que a la continencia»^[5]. Estas prohibiciones absolutas se relajaron algo para los mestizos avanzado el siglo, y a un mestizo se le podía conceder una dispensa para entrar en el sacerdocio o en una orden religiosa si su padre era lo bastante importante, pero en realidad hubo

muy pocos sacerdotes indios o mestizos hasta finales del siglo XVIII. El primer convento para monjas indias, Corpus Christi, en la ciudad de México, no abrió hasta 1728, superando las objeciones de los jesuitas de que las mujeres indias nunca serían capaces de cumplir el voto de castidad; las mujeres admitidas tenían que ser de sangre pura, y su virtud asegurada por las monjas o capellanes de los conventos en los que habían trabajado anteriormente como hermanas o sirvientas.

Los prejuicios contra el clero mestizo o indio no se extendían a los ayudantes, sin embargo, y desde las primeras décadas tras la conquista, el clero europeo fue asistido por *fiscales* indios o mestizos laicos que hacían gran parte del trabajo de la parroquia. Los *fiscales* (que a veces se llamaban de otra manera) llevaban los registros de la iglesia, supervisaban los proyectos de edificios y los servicios dominicales, castigaban a los culpables de fallos morales, daban clases de catecismo, examinaban a los candidatos al matrimonio y a la comunión, enterraban y bautizaban; aunque la mayoría de estas personas eran hombres, en algunos lugares las mujeres ayudantes se aseguraban de que las mujeres fueran a la Iglesia y administraban azotes disciplinarios a mujeres casadas cuyo honor hubiera sido violado si las azotaba un sacerdote. (Los sacerdotes administraban azotes a las mujeres de vez en cuando, lo que ocasionaba quejas a sus superiores por parte de los resientes de la misión.) En lugares en los que el número de clérigos europeos era especialmente pequeño o donde no estaban relacionados con sus fieles indios, los ayudantes indios incluso celebraban sus propias misas y confesiones, introduciendo elementos de culto tradicional. Los *fiscales* eran fundamentales para el control de la sexualidad por parte de la Iglesia, ya que a menudo presentaban casos de supuesto adulterio, consanguinidad y bigamia ante el sacerdote del lugar, que rara vez ponía en marcha una investigación por su cuenta, y llevaban a cabo los interrogatorios a los que querían casarse. Además, los «gobernadores» indios de pueblos y aldeas a menudo actuaban junto con las autoridades de la Iglesia, de modo que los tribunales de las ciudades retornaban a los indios culpables de crímenes sexuales a sus aldeas de origen para que fuesen castigados, especialmente si el crimen era adulterio, que también se consideraba ilícito en la sociedad indígena.

Los funcionarios de la Iglesia y demás clero solían prestar más atención, en general, al pueblo indígena que se convertía que a los africanos. Aunque los decretos reales ordenaban a los dueños de esclavos que les dejasen oír misa y organizaran servicios religiosos para ellos, esto se llevaba a cabo esporádicamente. Los párrocos hacían pocos esfuerzos sistemáticos por convertir a los esclavos, y los amos solían pensar que la cristianización disminuía el valor de los esclavos, porque les volvía más rebeldes. En algunas partes de Latinoamérica, los miembros de las órdenes religiosas trabajaban para convertir a los africanos, fomentando la confesión en la «lengua de Angola» y utilizando música e incienso para atraer a los conversos.

Los cristianos europeos, indios y africanos también formaban (casi siempre separados racialmente) confraternidades para hombres y mujeres que tenían diferentes propósitos. Algunas patrocinaban festividades religiosas, otras proporcionaban caridad para los pobres, y otras organizaban funerales para sus miembros. Los miembros de estas confraternidades eran expulsados por conducta inmoral o «escandalosa», así que también servían como agentes de control. Las confraternidades organizaban los acuerdos matrimoniales, ya que a menudo daban dotes a las chicas y mujeres pobres que deseaban casarse, si las juzgaban «honorables» y aceptable al marido en

potencia. Los valores culturales de los miembros, junto con las enseñanzas cristianas, daban forma a las actividades y objetivos de las confraternidades, de modo que las confraternidades europeas, africanas e indias tenían papeles algo diferentes, sociales y religiosos.

Métodos de adoctrinamiento

Los agentes externos, como los tribunales, sólo podían llegar a mantener la conducta de la gente en línea con las enseñanzas cristianas; la mayoría de los misioneros y autoridades de la Iglesia consideraban que la instauración de agentes internos, como las nociones de culpa y pecado, iban a ser mucho más efectivas a largo plazo. Por tanto, igual que en Europa, utilizaron gran diversidad de medios para comunicar las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la moralidad. En el centro de México, los misioneros predicaban en náhuatl y patrocinaban obras de teatro con canciones y bailes traducidos libremente de obras españolas por estudiosos náhua. En Florida, los catecismos Y manuales de confesión se tradujeron a los idiomas indios. Los cultos, tanto a la Virgen María como a san José, se fomentaron por toda Latinoamérica mediante sermones, celebraciones de días de fiesta y trabajos de artesanía; en el caso de María, para difundir ideas de virginidad y humildad, y en el de José, para comunicar nociones cristianas de matrimonio y vida familiar. José se convirtió en el santo patrón del Virreinato de Perú, y el culto a María creció tanto que grupos como estudiantes universitarios, confraternidades e incluso gremios de artesanos a menudo hacían votos especiales para defender la doctrina de la Inmaculada Concepción. (La doctrina dice que María fue concebida y nacida sin pecado original, es decir, que el acto sexual que la originó fue el único, desde Adán y Eva, que no transmitió su pecado; esto se convirtió en dogma de la Iglesia en 1854, aunque era ampliamente aceptado mucho antes.) Las enseñanzas informales, sobre todo acerca de las normas cristianas del matrimonio, tenían lugar en el proceso de elección antes del matrimonio (*diligencia matrimonial*), cuando cada pareja tenía que presentarse ante un sacerdote y decir que eran libres para casarse Y que consentían el matrimonio; a menudo esto sucedía ante testigos que verificaban lo que decía la pareja que oía el mensaje del sacerdote. Se instruía a las parejas acerca de la jerarquía debida en el matrimonio; la palabra que definía la sumisión esperada de la mujer, *seducción*, era la misma que describía la subordinación nativa en las misiones.

Las enseñanzas formales eran más limitadas de lo que las primeras autoridades coloniales de la Iglesia hubieran deseado; aunque el obispo Zumárraga insistía en que se debía enseñar a las niñas indias las virtudes del matrimonio monógamo además de las del cuidado del hogar, se establecieron muy pocas escuelas para los indios, y las pocas que había eran casi todas para los muchachos de la elite. Los sacerdotes de las misiones a menudo apartaban a un grupo de chicos para enseñarles más a fondo, los sacaban de su grupo familiar y les daban un nuevo nombre. Estos muchachos se convirtieron más tarde en ayudantes clericales y eran más severos que los monjes europeos en su condena de las prácticas indígenas religiosas y culturales. La mayoría de los niños indios o mestizos no recibía este tipo de adoctrinamiento, sin embargo, Y su aprendizaje de la doctrina de la Iglesia se limitaba a clases ocasionales de catecismo.

El sacramento de la confesión y la penitencia eran mejor ocasión para enseñar las ideas cristianas que las escuelas. Las guías de penitencia para sacerdotes, preparadas por misioneros, se interesaban especialmente por el sexo, con cuestiones específicas en latín, en español y en las

lenguas indias acerca de la sodomía, las relaciones anales, el bestialismo, el aborto, la contracepción, el adulterio, la fornicación y el incesto. La guía de penitencia de Juan de Pérez Bocanegra de 1631 un sacerdote bilingüe que trabajaba en los Andes, por ejemplo enumeraba 236 preguntas con respecto al sexo, muchas de las cuales estaban destinadas a enseñar a los conversos que las prácticas tradicionales, como el matrimonio entre parientes o el matrimonio a prueba, tenían que considerarse pecaminosas desde ese momento. Los confesores también preguntaban por los pensamientos, «el sucio placer dentro de tu corazón», un concepto nuevo para muchos grupos de indios, para los cuales la falta sólo podía surgir de algo que uno hubiera hecho realmente y no del mero fantasear o imaginar^[6]. Este interés por las prácticas y deseos sexuales continuó durante todo el período colonial, pues una guía confesional del siglo XVIII, de Chumash, para los indios de la zona de Santa Bárbara, de fray Juan Cortés, indica a los sacerdotes que pregunten a los fieles si han deseado hacer o han hecho «cosas malas para el placer con una mujer, con mujeres, con un hombre, con hombres»^[7]. Muchos historiadores consideran la confesión y la penitencia como más efectivas, al final, que la Inquisición india a la hora de dar forma a la conducta de los conversos cristianos, pues la Inquisición se concentraba sólo en casos espectaculares, mientras que las confesiones eran para todos los conversos. Después del Concilio de Trento, europeos, africanos y mestizos cristianos tenían que confesarse anualmente y, aunque rara vez se llegaba a esta frecuencia, la confesión era a veces lo bastante poderosa como para convencer a adúlteros o bigamos de que se autodenunciasen.

EFFECTOS

Si es difícil hacer una generalización para el catolicismo en Europa, lo es aún más para Latinoamérica. Las autoridades de la Iglesia no tocaron en absoluto algunas zonas durante toda la Edad Moderna Y los grupos indígenas siguieron con sus prácticas habituales. En otras zonas había algunas pocas misiones aisladas, donde se enseñaba a los conversos nociones de cristianismo, rodeadas de vastos territorios cuyos habitantes eran hostiles al cristianismo y al poder político colonial, a los que consideraban, acertadamente, relacionados. En esas misiones y entre la población india y mestiza de todas partes, la idea del cristianismo que llegó a desarrollarse mezclaba las ideas indígenas y las enseñanzas cristianas, un proceso de negociación cultural que está siendo examinado actualmente por una serie de historiadores. Del mismo modo en que las parroquias cristianas y otras unidades eclesiásticas (llamadas *doctrinas*) se basaban en las unidades gubernamentales indígenas existentes y las prácticas de devoción cristiana, como el Día de los Muertos, iban adquiriendo más importancia si eran semejantes a ceremonias ya existentes, las costumbres sexuales cristianas se aceptaban mejor si encajaban con las nociones indígenas. Esta mezcla, y el propio entorno colonial, también afectaron al enfoque de los temas sexuales entre los no indios; aunque las autoridades trataron de recrear la sociedad ibérica, muchas normas eran propias de Latinoamérica.

Relaciones heterosexuales entre laicos

Las autoridades ibéricas, tanto clericales como seculares, afirmaban estar imponiendo en sus posesiones coloniales un modelo cristiano de matrimonio y nociones ibéricas de honor sexual. En realidad, no sólo las relaciones sexuales que surgieron nunca llegaron a alcanzar la altura del ideal, sino que las propias autoridades colaboraron para hacer que las distinciones —como las que había

entre casados y no casados, legítimos e ilegítimos, honorables y poco honorables— fuesen mucho menos claras de lo que lo eran en sentido abstracto. Por tanto, no es tan fácil como lo es en Europa dividir las relaciones heterosexuales entre las personas laicas en lícitas e ilícitas; el matrimonio, el concubinato, la fornicación e incluso la prostitución tienen que ser consideradas, todas juntas, como un espectro de posibilidades, no como categorías que se excluyen mutuamente.

Las primeras conquistas españolas tuvieron lugar décadas antes de que el Concilio de Trento definiera la doctrina del matrimonio explícitamente, pero durante las primeras décadas el clero trató de introducir los aspectos fundamentales de las costumbres cristianas del matrimonio, considerándolas como una parte clave de la cristianización de los pueblos indígenas. Como ya hemos visto, muchas de ellas no eran diferentes de las costumbres ya existentes y los rituales matrimoniales católicos sencillamente solían añadirse a los que ya había. En ciertos temas había más divergencias y, por tanto, más resistencia y renuencia. Los nobles indios no querían abandonar el privilegio de la poligamia y, o bien se negaban a cambiar su hogar, o escogían a su favorita como esposa y conservaban a las esposas adicionales como sirvientas. Debido a la prohibición católica del divorcio, la gente a menudo celebraba una ceremonia católica en su primer matrimonio y luego ceremonias tradicionales para los siguientes. Por tanto, la monogamia siguió siendo un ideal, pero la poligamia, en serie y a veces simultánea, siguió practicándose. Las reglas católicas acerca de la consanguinidad de los cónyuges se evitaban o soslayaban no revelando las relaciones familiares, o bien se conseguía una dispensa sacerdotal. Las reglas acerca del consentimiento también se soslayaban porque las familias y los clanes seguían influyendo en la elección de cónyuge. Como la procreación se consideraba vital en el matrimonio, los «matrimonios de prueba» siguieron teniendo lugar durante siglos, tras la conquista, en algunas zonas, y el matrimonio auténtico se retrasaba hasta que la mujer quedaba embarazada. Esto molestaba a parte del clero, como al jesuita José de Acosta, que malinterpretó la práctica y la usó para menospreciar la moral de los indios en general: «Por muy grande y casi divino que sea el honor que otros pueblos conceden a la virginidad, estas bestias consideran que es lo más despreciable e ignominioso»^[8].

Había una resistencia abierta, ocasional, a la doctrina del matrimonio católico; los residentes de las misiones abandonaban las misiones cuando los sacerdotes trataban de poner en práctica las normas sobre el matrimonio entre primos, y algunos sacerdotes nativos y curanderos apoyaban una continuación del concubinato y la bigamia como símbolos de resistencia. De 1529 en adelante, algunos jefes náhua argumentaron que la religión de los frailes se oponía a toda felicidad terrenal y las normas de matrimonio y moral que predicaban se aplicaban sólo a los indios, porque los españoles no practicaban los ideales que predicaban. En 1680, los indios pueblo se rebelaron contra los misioneros franciscanos españoles y uno de los motivos de la revuelta fueron los intentos de los misioneros de poner en práctica el matrimonio monógamo.

No todo rechazo del matrimonio cristiano debe verse como una señal de resistencia, sin embargo, ya que esto a menudo pudo deberse más al deseo de evitar las tasas matrimoniales eclesiásticas o a la simple negligencia; en comunidades muy dispersas, el clero era sencillamente incapaz de poner en práctica las costumbres matrimoniales cristianas, y las prácticas tradicionales, incluyendo la poligamia, siguieron existiendo durante décadas, pero muchos misioneros consideraban claramente el

éxito en este tema como algo sumamente importante, y a veces informaban de milagros que contribuían a sus esfuerzos, como el que aparece en el memorial de fray Alonso de Benavides, un misionero franciscano de Nuevo México:

Aquellos indios estaban muy bien enseñados en doctrina católica. Y en el año pasado de 1627, Nuestro Señor confirmó Su Santa Palabra con un milagro entre ellos. Por el momento les resultaba difícil dejar de tener tantas mujeres, ya que ésa era su costumbre antes de que fueran bautizados. Cada día, el sacerdote les predicaba el santo sacramento del matrimonio y la persona que le contradecía con más fuerza era una vieja hechicera india. Bajo el pretexto de ir al campo a buscar leña, se llevó a cuatro buenas mujeres cristianas y casadas, conformes al buen orden de Nuestra Santa Madre Iglesia. Y mientras iban y venían de recoger la leña, las trataba de convencer de que no siguieran con el tipo de matrimonio que nuestro padre estaba enseñando, diciendo cuánto mejor era para una persona practicar su viejo paganismo.

Estas buenas cristianas se resistieron a su charla. Estaban acercándose de nuevo al pueblo y la hechicera continuaba con su sermón. El cielo estaba claro y sereno, pero un rayo del cielo cayó sobre aquel instrumento infernal del diablo en medio de aquellas buenas mujeres cristianas que se habían estado resistiendo a su malvado credo. El rayo las respetó y confirmó la verdad del santo sacramento del matrimonio. Al ver el resultado del rayo del cielo, todos los que habían estado secretamente viviendo en pecado se casaron y empezaron a creer fuertemente en todo lo que el padre les había enseñado. Él, por supuesto, hizo de este episodio el tema de un sermón.^[9]

En las misiones, el empeño en que se respetase el matrimonio monógamo iba acompañado de un patrón de familia nuclear, que alteraba los patrones existentes de parentesco y las jerarquías de género y edad, sin que los sacerdotes advirtieran que, en ciertas ocasiones, estaban sustituyendo a una familia conyugal por una colectiva y consanguínea. La doctrina cristiana de la importancia de una relación conyugal jerárquica como núcleo de la familia estaba reforzada por las prácticas legales coloniales que afirmaban la autoridad de los maridos sobre las esposas y la de los padres sobre los hijos, y todos los registros se hacían de acuerdo a un patrón de familia nuclear y no según las estructuras familiares de los indígenas. La autoridad paterna indígena tenía un límite en las misiones, sin embargo, pues todo el mundo —incluidos los hombres adultos— estaba bajo la autoridad de los frailes, que a menudo llevaban a cabo ceremonias con el fin de humillar a los hombres adultos, al tiempo que les quitaban sus poderes tradicionales para cazar y escoger las parejas maritales del clan.

El control clerical nunca sería tan fuerte fuera de las misiones como lo era dentro de ellas, y los jefes náhua tenían razón al señalar que los españoles no vivían según los ideales predicados por el clero católico. Las prácticas matrimoniales reales variaban mucho y cambiaron durante toda la Edad Moderna. Al principio, los españoles trataron de trabajar por intermedio de personas nativas importantes (llamados *caciques*); los matrimonios mixtos entre españoles y las hijas de los *caciques* se fomentaban y practicaban. La aceptación de los matrimonios mixtos cambió durante las décadas centrales del siglo XVI cuando los orígenes raciales se convirtieron en una consideración a tener en cuenta en las herencias, en la posibilidad de entrar en una escuela o convento y cuando ya habían

inmigrado más mujeres españolas. Las relaciones sexuales entre los hombres europeos y las mujeres nativas o mestizas continuaron, pero eran normalmente concubinato o prostitución, ya fuese en lugar del matrimonio con una esposa europea o se simultanease con éste. Igual que en los hogares de los indios más ricos, en los de los españoles más ricos y hombres de origen español nacidos en Latinoamérica (llamados «criollos») solía haber una jerarquía de mujeres y niños; una mujer oficial y sus hijos, que se consideraban legítimos, y varias mujeres más, esclavas y libres, cuyos hijos no estaban considerados como legítimos y por tanto estaban en desventaja legal. En algunas zonas fronterizas donde el número de españolas era muy pequeño, los hombres españoles tenían hogares esencialmente polígamos, con cinco o seis concubinas indias; escogían después a los hijos varones más inteligentes para hacerlos legítimos y convertían a su madre en la esposa oficial. En ciudades más grandes de Nueva España, las mujeres a menudo eran mucho más numerosas que los hombres, lo que contribuía aún más al desarrollo de uniones irregulares de todo tipo.

Los esclavos africanos y los negros libres se añadieron a esta mezcla casi desde el principio del período colonial. (Hubo también algunas licencias para «esclavos blancos» concedidas a residentes mexicanos en las décadas de 1530 y 1540; eran probablemente moros, bereberes o judíos procedentes de Marruecos, y seguramente serían mujeres importadas para el servicio en las casas o para la prostitución. Al menos una mujer morisca acompañó al ejército de Pizarro en su conquista inicial de los incas, y en el siglo XVII habían unas pocas mujeres asiáticas en Latinoamérica, también sirvientas o prostitutas.) Tanto la Corona española como la portuguesa querían que los esclavos se casasen, esperando que así tuviesen menos deseos de escapar y les empujaban a casarse con otros negros. En Brasil y en el Caribe los esclavos se casaban con otros esclavos en ceremonias católicas, pero la proporción de sexos entre los esclavos (tres hombres por cada mujer) significó que esto no fuera una opción posible para la mayoría y requería el permiso del amo en cualquier caso. Por tanto los arreglos más normales, tanto en el caso de los hombres esclavos como de las mujeres, eran las uniones informales, bien con otros esclavos o con otras categorías raciales, los hombres con mujeres indias y las mujeres con blancos o mestizos. Las normativas de la Corona no fomentaban los matrimonios entre blancos y africanos, aunque no se daban por enterados de las uniones no maritales con mujeres que no fuesen blancas. Casi todos los hombres europeos del Caribe tenían relaciones sexuales con esclavas o mujeres de raza mezclada, y la mitad de todos los niños esclavos de Brasil fueron bautizados con padre desconocido, a menudo un hombre blanco o mestizo. Los niños nacidos de madre esclava también eran esclavos, aunque podían ser más tarde liberados por sus padres; los que tenían padres esclavos y nacían de mujeres indias eran generalmente libres. Algunas veces, clérigos aislados ponían objeciones a las actividades sexuales de los hombres blancos, pero estas protestas no afectaban a la política de la Iglesia. A veces los esclavos conseguían anulaciones de matrimonios obligados en tribunales eclesiásticos, pero normalmente sólo si estos eran especialmente escandalosos.

Fueran cuales fuesen las normativas de la Corona o de la Iglesia, las realidades de la vida colonial incluían, pues, relaciones sexuales de todo tipo. Los niños que nacían de tales relaciones desafiaban a las categorías existentes, pero la respuesta de la sociedad colonial era simplemente inventar más categorías y tratar de establecer fronteras entre ellas. El estatus legal y el rango social

de cada uno acabó basándose en un sistema complejo de categorías socio-raciales llamadas *castas*, que estaba en teoría basado en el lugar de nacimiento, la supuesta raza y el estatus de la madre, pero esto era muy difícil de poner en práctica. En la realidad, excepto en el caso de individuos que tenían conexiones claras con España o con Portugal o que vivían en aldeas nativas aisladas, la casta estaba determinada en gran parte por la apariencia; los mestizos de piel clara tenían un rango superior a los de piel oscura aunque fueran hermanos. Por tanto, muchos historiadores han definido la estructura social que se desarrolló en la Latinoamérica colonial como una «pigmentocracia», un sistema basado en el color de la piel, aunque los contemporáneos siempre decían que el color estaba relacionado con el honor y la virtud, de modo que el estatus social de uno —llamado *calidad*— suponía un juicio moral además de físico. Al prohibir a los hombres indios, africanos y mestizos convertirse en sacerdotes, la Iglesia reforzaba el sistema; al conceder ocasionalmente licencias que convertían a los mestizos en «blancos» y permitiéndoles ingresar en seminarios, también afirmaba lo subjetivo del sistema.

Esta preocupación por la *casta*, el color y la sangre se sumó a dotes cada vez mayores y a los deseos de las familias de aferrarse a la propiedad y a los privilegios para crear un patrón de matrimonio mixto dentro de la familia entre las elites blancas. Debido a las prohibiciones de la Iglesia en cuanto a la consanguinidad, los primos lejanos eran los cónyuges preferidos y las mujeres mayores de las familias eran las que seguían la pista de los posibles candidatos a casarse. Para las mujeres blancas de clase alta, los candidatos a maridos adecuados eran generalmente escasos y a muchas las enviaban a conventos en lugar de hacer lo que la familia consideraba un matrimonio poco ventajoso. Esta tendencia estaba más marcada en las colonias portuguesas, como Bahía, donde en el siglo XVII sólo se casaron el 14 por ciento de las hijas de familias importantes, mientras que el 77 por ciento fueron a conventos. En el siglo XVIII, la costumbre de la boda entre primos se extendió a las elites mestizas también, igual que había ocurrido con la costumbre de dar una significativa dote en el matrimonio.

Así pues, para los indios y las familias blancas el matrimonio seguía siendo un asunto de familia, que a veces entraba en conflicto con la doctrina católica sobre la importancia del consentimiento del cónyuge. A veces la Iglesia ponía en práctica su exigencia de consentimiento prohibiendo, por ejemplo, la costumbre según la cual los indios se casaban sólo con el permiso de sus jefes locales y a veces anulando un matrimonio si uno de los cónyuges podía demostrar que habían engañado u obligado. Otras veces miraba hacia otro lado en el caso de matrimonios forzados, especialmente los referidos a sirvientes esclavos y a veces hijas de hombres importantes. Tanto las familias indias como las blancas solían usar otras tácticas que no eran la fuerza para convencer a sus hijos de que se casaran por el interés de la familia, usando la persuasión y la coerción (que estaba permitida por la iglesia), organizando arreglos matrimoniales cuando los hijos eran pequeños o (en el caso de los blancos) encerrando a las hijas para que no conociesen a otros hombres. Se suponía que las muchachas cuyos padres habían muerto corrían más riesgos de ser seducidas o de hacer una elección equivocada y a menudo las encerraban en conventos u otras casas de acogida.

Algunas personas usaban a veces los tribunales de la Iglesia para tratar de realizar matrimonios además de romperlos. Igual que en Europa, era habitual el caso de la mujer (normalmente

embarazada) que decía que un hombre le había hecho promesa de matrimonio (*palabra de casamiento*) antes de tener relaciones sexuales, pero que después se negaba a casarse con ella. Al menos en México, hacia 1690, las autoridades de la Iglesia y del Estado generalmente cooperaban para que el matrimonio se celebrase, dando al hombre la opción de casarse o de ser deportado a Filipinas a trabajar allí en la construcción de fortalezas reales. A partir de entonces, el castigo por seducción disminuyó a una sentencia de tres años de cárcel o a una compensación financiera para la mujer, y en el siglo XVIII la Iglesia decidió que tales pleitos ya no eran asunto suyo, sino un asunto legal privado entre la mujer y su seductor. Los pleitos en los que las parejas decían que sus familias trataban de impedir el matrimonio también se oían menos en el siglo XVIII; en siglos anteriores, los tribunales eclesiásticos habían roto incluso sus propias reglas con respecto al matrimonio y llevaron a cabo matrimonios secretos para librarse de la presión de la familia, justificándose al decir que éste era el mejor modo de preservar el honor de la mujer y evitar los pecados de fornicación o concubinato.

Para los esclavos, muchas personas mestizas y gente pobre de todo tipo, las consideraciones sobre familia y propiedades no entraban en los asuntos del matrimonio y, en la mayor parte de los casos, la gente simplemente no se casaba. El número de nacimientos fuera del matrimonio en Latinoamérica siguió siendo asombrosamente alto en comparación con el resto de Europa (aunque España tenía la tasa más alta de nacimientos fuera del matrimonio de toda Europa). Durante el Período 1640-1700, en el centro de México, el 33 por ciento de los nacimientos de mujeres españolas o criollas eran fuera del matrimonio junto con el 66 por ciento de los de individuos de raza mixta. Estas relaciones no eran siempre a corto plazo, sin embargo, pues un gran número de lo que la Iglesia llamaba «uniones irregulares» o «concubinato» implicaban planes y compromisos y duraban años; estas uniones eran reconocidas y aprobadas por la comunidad y se esperaba que los implicados fuesen fieles. Aunque la Iglesia denunció la sexualidad extramarital, sólo muy de vez en cuando patrocinaba bodas en grupo para regularizar varias uniones informales a la vez, junto con la legitimación de los hijos ya existentes.

Las leyes española y portuguesa también hacían distinciones entre varios tipos de ilegitimidad. En la América española, el grado de ilegitimidad dependía de la relación entre los padres: los hijos nacidos de uniones irregulares largas (hijos «naturales») eran los de más categoría, los de las prostitutas estaban en el medio, y los de uniones adúlteras o con el clero (hijos «ilegítimos» o «sacrílegos») en lo más bajo. La ley portuguesa en Brasil también distinguía entre hijos naturales (aquellos nacidos de personas que podían haberse casado pero no lo habían hecho) y los hijos espurios (los nacidos de personas que no podían casarse) como los hijos de sacerdotes o los nacidos de relaciones adúlteras. Los hijos naturales eran iguales a los hijos legítimos en asuntos de herencias, excepto entre la nobleza, mientras que los hijos espurios no podían heredar. Las mujeres embarazadas de clase alta también podían dar a luz en privado y sus familias adoptaban después al niño como «huérfano»; la Iglesia colaboraba con esto y no ponía el nombre de la madre en el certificado de nacimiento, del mismo modo que aceptaba tomar a un mestizo por blanco para que pudiera ser sacerdote. Un matrimonio posterior —incluso en el lecho de muerte legitimaba a los hijos, de modo que las fronteras del honor sexual no eran tan claras como lo eran en teoría.

La gente favorecía las uniones irregulares por un gran número de razones. En una sociedad sumamente preocupada con el estatus social y racial, permitían las relaciones entre gente cuyo matrimonio era socialmente inaceptable. (Aunque a mediados del siglo XVIII el Marqués de Pombal había intentado fomentar los matrimonios mixtos, al menos en Brasil, esta reforma fue de corta duración. A finales del siglo XVIII, los matrimonios entre «personas de diferente calidad» fueron legalmente prohibidos por la ley secular así como por la costumbre social, aunque la Iglesia seguía favoreciendo oficialmente el matrimonio entre no iguales por encima del concubinato.) Las mujeres de *castas* inferiores, incluyendo a las esclavas, se dieron cuenta de que podían encontrar beneficios para ellas y para sus familias por medio de las relaciones sexuales con blancos o mestizos y a veces las buscaban, situación que horrorizaba al clero. Los obispos reunidos en el Segundo Concilio de Lima en 1567 comentaron: «Muchas mujeres han abandonado a sus propios maridos y se han unido a otros. A fin de vivir licenciosamente y sin vergüenza se han buscado un hombre, al que llaman esposo, o hermano, o pariente de sangre, pero nunca amante o concubino»^[10]. Juzgando la frecuencia con la que se repetían los ataques a las malas conductas sexuales, las críticas de los obispos tuvieron poco efecto; dos siglos más tarde, el obispo de Perú, Mariano Martí, siguió culpando a las mujeres, acusándolas de que con sus bailes, su embriaguez, el cabalgar caballos con hombres y llevar capas de un modo provocativo seducían a los hombres y los inducían a cometer pecado.

Además de permitir las relaciones entre las *castas*, el concubinato era útil socialmente por diversas razones más. Los cónyuges estaban a menudo separados durante largos períodos de tiempo y las mujeres en particular podían pasar años sin saber si su marido estaba vivo o muerto. Para evitar acusaciones de bigamia, escogían, pues, una unión irregular.

Para algunas personas, la posibilidad o realidad de la bigamia era preferible al concubinato. Como en España, la Inquisición tenía jurisdicción sobre la bigamia en Latinoamérica porque violaba la santidad de un sacramento; los registros de los tribunales episcopales y de la Inquisición revelan mucho acerca de las uniones bígamas referentes a individuos blancos, negros o mestizos. Los bígamos habían internalizado claramente la importancia del matrimonio, declarándolo a veces así explícitamente; una mujer española llamada Inés Hernández declaró a los inquisidores mexicanos en 1525 (tras haberse vuelto a casar sin saber si su primer marido había muerto), que era «mejor vivir [como bígama] con un pecado que como mujer sola con muchos»^[11]. Aunque los hombres a veces hacían matrimonios bígamos para conseguir más de una dote, en la mayoría de los casos la bigamia era consecuencia de que la gente aceptaba el ideal de la vida matrimonial que les enseñaban los sacerdotes. Abandonaban, pues, los matrimonios que no alcanzaban ese ideal, que eran en su lugar *mala vida*, lo que en el caso de las mujeres solía suponer malos tratos, exceso de trabajo y falta de apoyo financiero, y para los hombres insubordinación de la esposa y peleas.

Igual que en España, los castigos por bigamia podían ser duros: para las mujeres, azotes, abjuración pública y de tres a cinco años de confinamiento, y para los hombres, 100-200 latigazos, ser paseados por las calles con un voceador que gritaba su crimen y de cinco a siete años en galeras. Tanto mujeres como hombres permanecían en celdas hasta que acababa la investigación, que podía llevar meses. Aunque no se ejecutó a ningún bígamo, muchos murieron durante el período de castigo y, si volvían, lo hacían con su primer cónyuge. Contrariamente a los caciques indios, ningún bígamo

español defendió la bigamia en teoría, aunque trataban de justificar sus acciones señalando los males de su primer matrimonio. Como en el caso del concubinato, está claro que, a pesar de las doctrinas de la Iglesia, la bigamia solía ser aceptada socialmente como un modo de soslayar las dificultades matrimoniales; muchos bígamos conocidos vivieron pacíficamente durante años y fueron investigados sólo cuando una disputa local llevó a sus vecinos a denunciarles.

Si el abandono (y a veces la bigamia posterior) no era una opción posible, había otros medios de acabar con un matrimonio inaceptable. Aunque la doctrina oficial de la Iglesia no permitía el divorcio, los funcionarios coloniales de la Iglesia en muchas zonas estaban dispuestos a conceder anulaciones (que solían llamarse divorcios) hasta un punto que preocupaba a parte del clero. El Segundo Concilio de Lima echó la culpa al mismo grupo que había culpado por el concubinato, a las mujeres:

Muchas personas, especialmente mujeres, por razones extremadamente superficiales y con la intención de recuperar su libertad, saciar su lujuria y evitar las cargas del matrimonio, inician rápidamente el proceso de divorcio... Ordenamos que a partir de ahora nadie sino el propio obispo pueda oír casos de divorcio. El obispo puede hacerlo sólo por causas absolutamente seguras, racionales y manifiestas^[12].

Informes posteriores indican que reglas como ésta fueron inútiles para limitar el número de anulaciones, sobre todo para los ricos, a los que se concedía por falta de consentimiento, consanguinidad, acuerdos previos para casarse con otro, impotencia total o «parcial» (definida como la incapacidad de tener relaciones sexuales con el cónyuge aunque pudiera hacerlo con otras personas) o la falta de procedimientos adecuados durante la boda. Las anulaciones también se concedían si uno podía demostrar que el cónyuge había engañado o estaba en un error respecto a su estatus social o racial.

Si no se podía conseguir la anulación por uno de esos motivos los tribunales eclesiásticos estaban dispuestos a veces a conceder una separación de cama y mesa (también llamada a menudo divorcio) aunque, ésta no permitía volverse a casar. Las peticiones de separación las hacían casi siempre las mujeres y, generalmente, eran debidas a malos tratos o abandono. Mientras se investigaba el caso —lo que podía llevar meses— la mujer era encerrada en el hogar de un hombre respetable o un convento en un proceso llamado *depositio*, ser depositada. El daño al honor resultante de estos tratamientos sin duda hizo que las mujeres se lo pensasen antes de presentar demandas de separación y la dificultad de salir de un matrimonio desgraciado puede haber convertido al concubinato en una opción más atractiva.

Las autoridades, tanto de la Iglesia como del Estado, se desesperaban porque las líneas que separaban la conducta sexual honorable de la poco honorable, sobre todo entre las mujeres, no eran tan claras como deberían serlo y trataron de hacerlas más rígidas. Un modo de hacerlo era separar claramente a las prostitutas de las demás mujeres, del mismo modo que se había hecho en las ciudades europeas. Esto empezó a hacerse muy pronto en las colonias españolas; en 1527, por ejemplo, la Corona concedió licencias a un hombre en Puerto Rico y a otro en Santo Domingo para que abriesen «una casa para mujeres públicas... en un lugar adecuado, porque hay necesidad de ello

a fin de evitar males (mayores)»^[13]. Muchas de las residentes en esas casas eran mujeres de raza mixta, como las que se traían para servicios sexuales en las expediciones de conquista, llamadas eufemísticamente «señoras de juegos» o «mujeres de amor» en los registros. Algunas de esas mujeres fueron por voluntad propia y, al menos al principio, antes de que las categorías sociales se endurecieran, se casaron más tarde con hombres del ejército español. La Corona se preocupaba a veces por la clase de mujeres españolas que estaban inmigrando cuando recibían informes de que dirigían burdeles además de trabajar en ellos y trataron —con poco éxito— de examinar sus pasados. En la década de 1530 debido a estas preocupaciones, la Corona desautorizó la inmigración de mujeres solteras solas, pero la inmigración ilegal continuó.

Las autoridades de la Iglesia seguían las pautas de la Corona (y las de san Agustín) y aceptaban la prostitución como un mal necesario; generalmente no fue delito en Latinoamérica hasta el siglo XIX. Sin embargo, igual que en la Europa católica, las autoridades también trataron de fomentar que las mujeres cambiaran su modo de hacer abriendo asilos para prostitutas arrepentidas y otras —en palabras del conde de Lemos, el Virrey de Perú que estableció una casa así— «mujeres acostumbradas a vivir licenciosamente [que] han decidido reformarse y actuar de manera modesta y penitente»^[14]. Estas casas —llamadas *recogimientos*— fueron usadas posteriormente como lugares a los que los hombres mandaban a sus esposas cuando viajaban, o si sospechaban de adulterio, prefiriendo el encierro informal al escándalo de una acusación pública. En ciudades más grandes, como Lima o México, también acogían a huérfanas, mujeres que querían separarse de sus maridos o mujeres que sencillamente querían llevar una vida apartada sin los votos de un convento. El número de penitentes voluntarias y otras internas no era a veces igual a la capacidad de dichas casas, de modo que a finales del siglo XVII se usaban a menudo también como prisiones, donde las mujeres acusadas de conducta escandalosa eran encerradas en contra de su voluntad, o como lugares en los que estaban las mujeres que esperaban las decisiones de los tribunales de la Iglesia sobre sus peticiones de separación. Los diversos tipos de internas debían albergarse por separado, pero ser enviada a semejante lugar marcaba a la mujer y la definía como alguien cuyo honor estaba en duda, fuera cual fuese la razón de su entrada allí, y servía, pues, para difuminar la frontera entre el honor y el deshonor, lo contrario de aquello para lo que habían sido fundadas.

En la mayor parte de Latinoamérica, tales asilos no existían y las · declaradas culpables de ofensas morales graves eran depositadas en los hogares de hombres blancos importantes o de sacerdotes y se les ordenaba que les obedeciesen y que trabajasen como sus sirvientas. (Los hombres culpables de ofensas morales podían ser desterrados, pero generalmente sólo se les pedía que confesasen y prometieran cambiar; nunca les colocaron como sirvientes.) Aunque en teoría ser colocada en *depositio* era una salvaguarda y un correctivo, dando a la mujer una «educación cristiana» de modo que «sus ojos pudieran abrirse a su pasión ciega», esto podía en realidad poner a la mujer en un peligro mucho mayor; en varios casos, en México, sacerdotes que albergaban a mujeres fueron acusados de violación^[15].

La sexualidad clerical

Violar a mujeres a las que se suponía que había que dar lecciones morales era una conducta

sexual claramente inaceptable por parte del clero, pero en muchos casos la tolerancia de la conducta sexual teóricamente inaceptable que se observaba con las personas laicas se extendía también a ellos y a veces vivían tranquilamente con mujeres durante años, provocando pocos comentarios. Las quejas surgían sólo si la conducta del clérigo era públicamente escandalosa, o si se le hacían también otras objeciones. A menudo éstas surgían, como la gota que colmaba el vaso, en una larga lista de quejas y podían usarse por parte de comunidades que querían deshacerse de un clérigo, ya que se sabía que esas quejas serían efectivas ante el Santo Oficio. Por ejemplo, en 1631, once mujeres mayas se quejaron de que su fraile era violento y las obligaba a hilar para su provecho; dijeron a las autoridades: «No dejen que las doncellas sigan siendo instruidas por la iglesia, pues no sale nada bueno, de ello, pues él [el fraile] fornicación con ellas»^[16]. Las quejas sexuales más corrientes contra los clérigos eran las solicitudes en el confesionario, tener hijos con sus amas de llaves y la lascivia pública, aunque ninguna de estas cosas era especialmente frecuente. De los 1.474 casos registrados por la Inquisición de Lima durante el período 1569-1820, por ejemplo, sólo 109 fueron por requerimientos clericales. Los castigos por esta ofensa iban hasta los diez años de exilio y pérdida de la licencia para confesar, pero las sentencias se aplicaban sólo a los ofensores que reincidían notoriamente, a pesar del hecho de que el Consejo Supremo de la Inquisición en Madrid había dado instrucciones específicas a la Inquisición en México de que castigara más severamente a los sacerdotes declarados culpables de delitos sexuales. Las mujeres a menudo dudaban en hacer tales acusaciones, conociendo la renuencia de la Iglesia a castigar a los sacerdotes y el escepticismo general hacia el testimonio de las mujeres y, como en Europa, iban a los tribunales de la Iglesia sólo cuando un confesor les ordenaba hacerlo.

Junto con los juicios por conductas sexuales, a los clérigos a veces se les juzgaba por ideas sexuales no ortodoxas, sobre todo por decir que el concubinato era aceptable o que la fornicación no era pecado. El más espectacular de esos casos fue el del dominico Francisco de la Cruz, que fue quemado por la Inquisición en Lima en 1578. De la Cruz había adoptado ideas que encontró en los pueblos andinos, combinándolas con visiones que predecían el establecimiento de un reino milenarista en algún lugar de América en el que el clero se casaría y los laicos vivirían en poligamia.

Las acusaciones de conducta sexual desviada referentes a monjas u otras religiosas eran raras, a pesar del hecho de que en algunas zonas un gran número de mujeres vivía en conventos; una de cada cinco mujeres de Lima en el siglo XVII, por ejemplo, vivía en conventos, aunque la mayoría eran sirvientas, esclavas y hermanas laicas, no monjas profesas. Las reglas tridentinas respecto a la clausura no tuvieron mucho efecto en Perú y los obispos se quejaban constantemente del número de sirvientes empleados por las monjas y el número de visitantes que había en los conventos a todas horas. Estas quejas se expresaban a menudo en un lenguaje que hablaba de la impropiedad de la vida conventual, pero el principal problema parecía ser el lujo, más que la lujuria. Esta falta —sorprendente a los ojos de los hombres— de mal comportamiento sexual también incluía a las mujeres indias que vivían en conventos o en situaciones parecidas. Antonio Pérez, un sacerdote que habló de la fundación del convento Corpus Christi para mujeres indias en la Ciudad de México, señaló que las mujeres indias ya vivían como monjas sin haber hecho votos y que esto «aumenta mi confusión... ver jóvenes que no tienen obligación de cumplir la mayor perfección, viviendo con

semejante perfección total»^[17].

Al igual que en Europa, hubo unas cuantas beatas en Latinoamérica, mujeres místicas que vivían fuera de los conventos. La más famosa de ellas fue Rosa de Lima, que reunió a su alrededor un grupo de mujeres espiritualmente devotas, algunas solteras, y otras casadas que abandonaron las relaciones sexuales con sus maridos. A su muerte prematura, en 1617, Rosa era considerada por muchos como una santa viviente, pero ocho años más tarde las autoridades religiosas tomaron enérgicas medidas contra sus seguidores, llamándoles ilusos y demoníacos. En casos similares, en Europa, semejantes acusaciones incluían imputaciones de conducta sexual aberrante, pero éstas no aparecieron en el ataque contra los seguidores de Rosa. Las críticas a sus seguidores no menoscabaron el gran seguimiento público de Rosa, sin embargo, y en 1671 fue hecha santa.

Sodomía

El tema de la sodomía, sobre todo la sodomía masculina homosexual en la Latinoamérica colonial es complicado y bastante controvertido. Muchos viajeros europeos, clérigos y oficiales acusaron a algunos grupos de indios de sodomía, pero estas acusaciones eran a menudo parte de una lista estándar de prácticas que también incluían el canibalismo, el incesto, el coito anal y la poligamia, establecidas para demostrar la inferioridad o barbarie de ese grupo. (El canibalismo era una parte esencial de ese estereotipo, ya que la Corona española había prohibido la esclavización de los indios excepto de aquellos que fuesen caníbales.) Este complejo de acusaciones era a menudo usado para separar los indios «buenos» —aquellos que eran menos resistentes a la dominación española— de los «malos» —aquellos que se resistían a los movimientos coloniales— y también para separar a los indios «avanzados», como los aztecas e incas, de los «atrasados»; los indios malos y atrasados siempre practicaban el canibalismo y la sodomía. Estas acusaciones también las usaban los mismos indios contra otras tribus enemigas, ya porque sabían que serían efectivas ante los españoles, o porque también consideraban la sodomía y el canibalismo como signos de inferioridad. Al menos entre grupos como los aztecas y los incas, los enemigos vencidos se consideraban feminizados y eran obligados a llevar ropa de mujer, con ceremonias de derrota que podían incluir ser penetrados por sus conquistadores. Esta relación entre la dominación sexual y las proezas militares o liderazgo político también proporcionaron un contexto en el que las relaciones homosexuales entre hombres eran aceptables, siempre que uno de ellos tomase el papel «masculino» activo y no el «femenino» pasivo. También conducía a que la conquista se entendiera en términos sexualizados, pues los incas concebían las espadas españolas como penes y se veían a sí mismos como si hubieran sufrido una violación sexual simbólica.

Hasta qué punto llegó esta violación sexual simbólica —o si realmente se produjo— a la práctica real, o si los indios practicaban relaciones sexuales en otros contextos ha sido motivo de acalorados debates desde el siglo XVI. En su obra de varios tomos, *Historia general de las Indias*, el historiador español Gonzalo Fernández de Oviedo acusó a los nativos de una serie de prácticas sexuales aberrantes, incluyendo la sodomía homosexual masculina y el travestismo; su obra se leyó mucho y (cosa nada sorprendente) surgieron acusaciones similares de muchos otros autores. Sus acusaciones fueron enérgicamente negadas por el obispo dominico Bartolomé de las Casas, que negó que ningún indio practicase la homosexualidad y se dedicó a escribir defensas muy extensas —y también muy

influyentes— de la cultura india y ataques a las acciones españolas. Señaló que los aztecas y los incas castigaban la sodomía masculina severamente y consideraban esto como una de las muchas muestras de su elevado nivel de cultura.

Como con la mayoría de los temas referentes a la sexualidad, todas las fuentes que mencionan la sodomía son obra de autores europeos o indígenas que estaban al menos en parte culturizados y cristianizados, de modo que es imposible escapar a las actitudes cristianas. Esto ha conducido a muchos historiadores a sostener que todos los informes de leyes contra la sodomía entre los incas y aztecas eran invenciones posteriores a la conquista de escritores europeos o indios, destinadas a hacer que estos imperios más avanzados pareciesen más cristianos y que las relaciones sodomitas eran aceptables en ciertos contextos. Señalan que entre muchos grupos indios había —y hay— individuos que combinan las tareas, comportamientos y vestimenta de hombres y mujeres. La mayoría de esos individuos son morfológicamente hombre y los europeos que se encontraron con ellos por primera vez los consideraron homosexuales y los llamaron «berdaches», según una palabra árabe que significa prostituto. Ahora la mayoría de los estudiosos prefieren usar el término de «persona de dos espíritus» y señalan que se encontraban entre los aztecas e incas en el momento de la conquista. Estas personas de dos espíritus pueden haber adoptado el papel femenino (es decir, pasivo y penetrado) en las relaciones sexuales al menos en contextos ceremoniales y quizá en la vida diaria. Otros historiadores discuten esta interpretación, señalando que las personas de dos espíritus se distinguían de otros hombres más por su trabajo y sus papeles religiosos que por sus actividades sexuales y que las relaciones sexuales entre una persona de dos espíritus y un hombre pueden no entenderse como relaciones entre el mismo sexo en cualquier caso, porque las personas de dos espíritus se consideraban en realidad como un tercer género y no como hombres afeminados. Señalan que tales individuos no se encuentran en todas las culturas indias y son siempre raros, y descartan los informes de sodomía extendida como invenciones coloniales.

Fuera cual fuese el predominio o aceptación de las relaciones homosexuales antes de la conquista europea, no hay desacuerdo acerca de las opiniones de las autoridades de la Iglesia y del Estado durante y después de la conquista. Durante su marcha a través de Panamá en 1513, se informó de que el conquistador Vasco de Balboa había masacrado al hermano y a cuarenta seguidores del cacique Quarega que iban vestidos de mujeres. Misioneros de toda Latinoamérica predicaron que Dios había mandado a los españoles a conquistar a los indios Porque estos se habían abandonado a las prácticas sodomitas y, como se ha dicho más arriba, los confesores aconsejaban a los sacerdotes que preguntasen a sus fieles sobre las conductas sodomitas, tanto homosexuales como heterosexuales. El extenso penitencial de Pérez Bocanegra incluye preguntas a hombres que indagan si han tocado o han sido tocados por amigos masculinos, y a mujeres si han «pecado con otras mujeres como tú misma». Aparentemente Bocanegra no puede imaginar que tal comportamiento en las mujeres pueda provocarlo el deseo homosexual, porque luego aconseja a los sacerdotes que pregunten a las mujeres en quién estaban pensando: «Cuando se encontraban inmersas en este a abominable pecado, ¿estaban pensando en hombres casados? ¿En hombres solteros? ¿El sacerdote? ¿Los frailes? ¿Sus parientes? ¿Los parientes de su marido?»^[18]. Oraciones especiales para deshacerse de la sodomía se imprimieron en Ciudad de México a principios del siglo XVIII.

Los efectos de la prohibición y la confesión de la práctica real de la sodomía son mucho más difíciles de localizar en Latinoamérica que en Iberia, porque la Inquisición no tenía jurisdicción sobre ello y los informes están repartidos por diferentes tribunales eclesiásticos; ninguno de ellos mantenía registros como los de la Inquisición aragonesa y ninguno conservaba una lista de acusaciones de sodomía como la de la Inquisición portuguesa. Había juicios ocasionales en masa, como uno de 1658 en el que fueron acusados 123 hombres, incluyendo al parecer algunos miembros del clero. La sodomía podía ser castigada con la muerte hasta mediados del siglo XVIII aunque, como en el caso de España, las ejecuciones reales acabaron durante el siglo XVII. Está claro, a partir de informes diseminados, que los procesos eran mucho más escasos que la práctica; por ejemplo, el coito anal, tanto heterosexual como homosexual, era el pecado más confesado a los inquisidores portugueses de visita en Pernambuco, en Brasil, durante su visita de 1594-1595, pero esto no condujo a un aumento de procesos. Estas confesiones pueden usarse como pruebas en ambos puntos de vista del debate sobre la homosexualidad antes de la conquista: los que argumentan que estaba extendida señalan la frecuencia continuada, Y los que argumentan que era inaceptable antes de la cristianización señalan que era fácil hacer que la gente lo considerase como un pecado. Lo que está claro según estos informes —y a veces declarado explícitamente por los confesos— es que incluso en casos de sodomía la gente distinguía entre una «vida práctica» que la gente vivía en realidad, Y las normas religiosas y legales que establecían ideales tan altos que la gente no podía ceñirse a ellos.

Magia y brujería

La distinción entre normas teóricas y prácticas reales era también clara en asuntos referentes a la magia y la brujería. Los demonólogos europeos como Pierre de Lancre vinculaban la brujería del Viejo y del Nuevo Mundo afirmando que la razón del auge de la brujería en Europa era la llegada de los misioneros cristianos al Nuevo Mundo, lo que había obligado a Satán y a sus demonios a volver a Europa. Consideraban a las brujas del Nuevo y del Viejo Mundo como guiadas del mismo modo por Satán, una idea que poco a poco se fue extendiendo a los misioneros activos en el Nuevo Mundo, que empezaron a definir las prácticas religiosas anteriores a la conquista como demoníacas. Por ello era importante destruir todos los objetos religiosos o cualquier cosa que pudiera tener relación con la idolatría, como textos en lenguajes nativos. La campaña de fray Diego de Landa contra la idolatría entre los mayas se considera generalmente como la causante de la destrucción del 90 por ciento de los textos mayas existentes; la destrucción, intencionada o no, dejó intactos sólo tres textos mayas anteriores a la conquista. Las campañas contra la brujería y la idolatría continuaron sobre todo en Perú, que era más resistente a la cristianización que México; los practicantes de las religiones indígenas, hombres y mujeres, eran acusados de *hechicería*, y la más seria y demoníaca, *brujería*. Estas campañas se retomaron en el siglo XVII cuando algunos residentes andinos combatieron las normas españolas y volvieron a las creencias y prácticas nativas.

Como en Europa, las acusaciones de brujería a menudo tenían connotaciones sexuales por toda Latinoamérica, como el informe jesuita de que las danzas rituales de las mujeres eran «espectáculos inspirados por el demonio, lascivos y de borrachos» pensados para fomentar «la indolencia, el incesto y la idolatría»^[19]. En otro caso, un grupo de indios de México fue acusado de adorar al diablo como Dios y de ser «llevados por el aire por un diablo mientras copulaban carnalmente»; su

jefa fue acusada de tener un cuadro que la mostraba a ella y a otros indios «acoplados los unos con los otros»^[20]. En los Andes, las acusaciones de brujería podían ser el resultado de practicar demasiado poco sexo o mucho; las mujeres que decidían abstenerse de relaciones sexuales a fin de servir como dirigentes de los renacientes sistemas de creencias nativos eran a menudo acusadas de brujería además de paganismo e idolatría.

A pesar de las campañas contra la idolatría, sin embargo, los españoles a menudo se dirigían a los indios en busca de los poderes mágicos (y quizá demoníacos) que la Iglesia consideraba tan peligrosos. A los indios, africanos y personas de raza mixta, sobre todo las mujeres, se les consideraba poseedores de habilidades especiales para buscar objetos perdidos, curar enfermedades y llevar a cabo rituales de magia amorosa destinada a atraer, repeler o retener a un amante o pareja. La magia amorosa era utilizada por clientes —generalmente mujeres— de todas las clases sociales. Por ejemplo, de cinco mujeres africanas juzgadas por magia durante la campaña de Zumárraga, dos eran esclavas, acusadas de comprar afrodisíacos para complacer más a sus amos sexualmente para que las trataran mejor. En el otro extremo de la escala social estaba una mujer española de clase alta en Colombia, acusada en 1551 de pagar a una mujer mestiza llamada Juana García para que la asistiese mágicamente a fin de abortar un niño concebido fuera del matrimonio. El obispo y el gobernador decidieron acallar el caso exiliando a García en lugar de abrir una investigación eclesiástica oficial, probablemente para esconder la identidad de su cliente, cuyo nombre no se menciona en los informes. Como en este caso, la magia amorosa a menudo reunía a mujeres de diferentes grupos sociales y etnias, ya que compartían remedios. Muchos conjuros y curas mezclaban elementos de muchas culturas; a una mujer que deseaba que su esposo le fuera fiel le daban un atado de amor hecho con un colibrí para que lo cosiera entre sus ropas (un remedio indio) y también se le aconsejaba que le diese de comer sopa hecha con agua en la que hubiese lavado su cuerpo mezclada con el polvo de un altar (un remedio europeo) o que buscara un espíritu médium (un remedio africano). El ejemplo más llamativo de magia sincrética en el Nuevo Mundo era el *vodú* (o vudú) haitiano, que mezclaba prácticas religiosas de Dahomey y Togo, en África occidental, con rituales cristianos; aunque el *vodú* se usaba con fines de magia amorosa, era (y es) un completo sistema religioso, aunque en el período colonial sus seguidores —la mayoría esclavos— fueron bautizados y enterrados en ceremonias católicas.

La mayoría de las implicadas en casos de magia amorosa que aparecen en informes cuentan historias desesperadas, de maridos que las pegaban o abandonaban, de pobreza, para la que el matrimonio era la única salida, de violaciones o seducciones que las dejaban embarazadas. Como la mayoría de las implicadas eran mujeres, y muchas socialmente marginadas, los tribunales eclesiásticos y la Inquisición generalmente no tomaban estas acciones demasiado en serio, sino que las trivializaban y negaban que las mujeres acusadas de practicar magia tuvieran poder alguno. Si hacer un pacto con el demonio era parte de su magia amorosa, se las tomaba más en serio durante los siglos XVI y XVII, pero en el XVIII, incluso los párrocos le quitaban importancia y ya no mandaban tales casos a la Inquisición, sino que amonestaban a las mujeres por engañarse a sí mismas. A veces surgían casos cuando los hombres llegaban ante las autoridades de la Iglesia acusando a mujeres de practicar magia amorosa con ellos, pero más a menudo cuando las mujeres confesaban ellas mismas

o acudían voluntariamente a la Inquisición, volviéndose, pues, hacia la Iglesia para que les resolviera sus ambivalentes sentimientos acerca de la magia amorosa. Aparecen también, en informes de la Iglesia, unos cuantos hombres que confiesan voluntariamente su uso de la magia amorosa, aunque sus sentimientos de culpa al hacerlo pudieron haberse visto condicionados por el hecho de que sus esfuerzos no tenían éxito; ofrecer su alma mi entras estaban «inflamados de deseo por una mujer» no les había permitido «atraer mujeres a [sus] deseos carnales»^[21].

El proceso de cristianización en Latinoamérica solía ser descrito como una «conquista espiritual» en la que las creencias y prácticas indígenas fueron borradas gracias a una combinación de fuerza y persuasión, transformando la mayor parte de los países de América Latina en países católicos según el modelo europeo. La difusión del cristianismo católico se ve ahora de un modo muy diferente, no sólo como conquista y resistencia, sino como un proceso de negociación cultural, durante el cual las ideas y prácticas cristianas fueron aceptadas pero también transformadas. Esta transformación no sólo incluyó a los pueblos indígenas, sino también a los europeos, africanos y gentes de razas mixtas; el cristianismo latinoamericano se convirtió en parte de una nueva cultura compartida, aunque una cultura con muchas diferencias locales. La regulación de la Iglesia de las prácticas sexuales era parte tanto de esa cultura compartida como de las distinciones locales, ya que las teorías acerca de unas relaciones maritales inadecuadas y comportamiento sexual se representaban en diferentes contextos coloniales. Entrelazada con esto —de nuevo parte de la cultura compartida pero con diferencias locales— estaba la naturaleza multirracial de las sociedades coloniales, pues sólo por medio del control de las actividades sexuales se podían mantener y definir las distinciones raciales. La Iglesia católica en Latinoamérica tuvo un papel importante en esta relación entre sexualidad y raza, como lo tuvo en otras partes del mundo a donde viajaron comerciantes y colonos europeos. Allí se unieron también las iglesias protestantes, y es en África y Asia donde podemos encontrar el desarrollo de una situación aún más compleja.

5. ÁFRICA Y ASIA

El desarrollo y funcionamiento de las instituciones cristianas para la regulación de la sexualidad en África fue paralelo al de Latinoamérica e muchos sentidos. En todas esas zonas, los miembros de las órdenes religiosas católicas eran el personal religioso más numeroso, casi todos procedentes de Europa. Estas órdenes religiosas a menudo establecían misiones o bien trataban de centralizar comunidades de conversos, comunidades en las que había autoridades religiosas y seculares. Personal religioso de todo tipo exigió el establecimiento de escuelas, aunque el número real de escuelas era mucho más pequeño de lo que hubieran deseado y casi toda la enseñanza religiosa era oral e informal. Se establecieron tribunales eclesiásticos a fin de vigilar la conformidad doctrinal y la moral sexual, pero su nivel de actividad y capacidad de imposición era sumamente errático.

Sin embargo, hay contrastes significativos entre Latinoamérica, por una parte, y África y Asia, por otra. En Latinoamérica, la mayoría de las tradiciones religiosas precoloniales eran localizadas y se basaban principalmente en la transmisión oral: en Asia y África, los cristianos se enfrentaban tanto a las religiones locales como a otras religiones basadas en textos y muy difundidas, como el hinduismo, el budismo y el islam, con estructuras complejas y muy desarrolladas que regulaban la sexualidad. Particularmente el islam estaba consiguiendo conversos al mismo tiempo que el cristianismo y la gente a menudo tenía que emplearse a fondo para mediar en las hostilidades entre estas dos creencias. Estas hostilidades podían dividir a familias ya que algunos miembros adoptaban una fe y otros otra, u obligaban a familias y a aldeas a cambiar de religión rápidamente cuando la fe de los líderes gubernamentales o la autoridad al mando cambiaban.

Además de otras religiones basadas en textos, en unos pocos lugares hubo también variantes indígenas del cristianismo que precedieron de largo a los viajes europeos. Cuando los portugueses alcanzaron la costa sudoeste de la India, por ejemplo, se encontraron con una Iglesia cristiana bien organizada que databa al menos del siglo v y se consideraba a sí misma aún más antigua y fundada por el apóstol To. más. (A este grupo se le suele llamar «los cristianos de santo Tornás», «cristianos malabares» o «cristianos sirios».) Cuando los misioneros europeos llegaron a Etiopía, descubrieron también una comunidad cristiana con antiguas raíces y una larga historia de gobierno independiente, aunque vivía en realidad dentro de un estado musulmán.

En Latinoamérica, el establecimiento y funcionamiento de las instituciones para la regulación de la sexualidad antes de 1750 fue —con unas pocas excepciones, como el breve período de gobierno holandés en Brasil o las colonias británicas, holandesas y danesas en el Caribe, en la costa norte de Sudamérica— totalmente católico, mientras que en Asia y África también había protestantes e indígenas cristianos. En algunas de esas zonas los protestantes habían llegado después de que los católicos hubieran empezado las conversiones y a establecer instituciones, de modo que los protestantes se enfrentaron a las ideas y a las prácticas católicas, a las tradiciones indígenas no cristianas, a las tradiciones indígenas cristianas y a combinaciones de todo ello. Por tanto, los patrones de regulación sexual que se desarrollaron fueron sumamente variados.

En Latinoamérica, los españoles y portugueses fueron muy constantes en establecer colonias

basadas en industrias agrícolas o de extracción con una significativa población europea, al menos en zonas urbanas: En muchas partes de África y de Asia, los poderes coloniales anteriores a 1750 estaban muy interesados por los beneficios del comercio marítimo y no tenían intenciones de establecer grandes colonias en tierra o en trasplantar a un gran número de europeos. Estaban, por tanto, mucho menos interesados en la conversión de los indígenas que la Corona española en Latinoamérica, pues la conversión no hacía nada por mejorar sus objetivos nacionales. (Como veremos, la colonia española en Filipinas fue una excepción a esto, e intencionalmente siguió el modelo latinoamericano.)

En Latinoamérica, el establecimiento de las instituciones cristianas e instituciones políticas con base en Europa tuvieron lugar más o menos al mismo tiempo. Esto ocurría también así en algunas partes de África y Asia, pero en muchas zonas, como en China y Japón, las misiones cristianas funcionaban dentro de estructuras políticas que estaban sólo ligeramente modificadas por la influencia europea. En otras zonas, como las colonias holandesas de Sudáfrica y Batavia, el gobierno lo ejercía una compañía privada —la United East India Company o Verenigde Oost-Indische Compagnie (generalmente abreviada VOC)— y no el Estado holandés.

Como sugieren esas diferencias, la influencia de las ideas e instituciones cristianas estaba mucho más limitada geográficamente en África y en Asia antes de 1750 que en Latinoamérica. Excepto en lugares con iglesias cristianas indígenas, como en el sudoeste de la India o en Etiopía, los cristianos se encontraban generalmente en unas cuantas bolsas de población que rodeaban a los centros comerciales europeos, con misioneros aislados que trabajaban entre ellos. Para la gran mayoría de poblaciones de África y de Asia, el cristianismo, —además de otros aspectos de la cultura europea— no suponía diferencia alguna. Hasta la segunda oleada de colonialismo europeo que empezó en el siglo XVIII, la mayoría de la gente no había oído hablar del cristianismo, y en grandes zonas —lejos de las costas en África y en Asia, la mayor parte de Australia y las islas del Pacífico— nadie había visto a un europeo nunca. De todos modos, igual que en el caso de los contactos españoles con los aztecas y los incas, que dieron forma a encuentros posteriores con otros grupos latinoamericanos, en África y en Asia los primeros encuentros fueron muy influyentes. Los informes de los primeros misioneros, mercaderes y exploradores europeos fueron leídos ávidamente por misioneros y funcionarios coloniales del siglo XIX, influyendo así, más tarde, en los acontecimientos religiosos, políticos y sociales. Muchos historiadores están evaluando actualmente las complejas relaciones entre raza, género, sexualidad e imperio en el siglo XIX, pero las raíces de estas relaciones aparecen en los primeros viajes europeos de exploración.

IDEAS Y PAUTAS DE CONDUCTA PREVIAS A LA IMPLANTACIÓN DEL CRISTIANISMO EUROPEO

Es muy difícil resumir las ideas y prácticas sexuales a lo ancho de una Zona geográfica tan grande; durante el último siglo antropólogos, historiadores y estudiosos de la religión se han esforzado mucho por señalar cómo asuntos tales como las normas matrimoniales, las estructuras de parentesco, las creencias y prácticas religiosas Y las pautas sexuales difieren entre grupos que a menudo están muy cercanos unos de otros geográficamente y son similares en términos de desarrollo político o tecnológico, por no hablar de poblaciones de regiones tan dispares como las de África o

Asia antes de 1450. Por tanto, lo siguiente será una necesaria visión generalizada.

La mayoría de las culturas de África al sur del Sáhara aceptaban la poliginia; las familias vivían en conjuntos de viviendas en las que cada esposa tenía su propia casa, ganado, campos y propiedades. El matrimonio era un acuerdo entre familias, y en zonas en las que había estados mayores, los gobernantes solían usar el matrimonio para cimentar alianzas políticas y militares; como resultado podía haber una gran número de esposas y concubinas. Incluso en zonas sin estado, los hombres demostraban su riqueza y poder por el tamaño de sus hogares. La mayoría de las mujeres se casaban jóvenes y vivían en hogares poligínicos, mientras que los hombres se casaban más tarde y algunos no tenían oportunidad de casarse nunca. Algunos estudiosos han considerado esta competición por las mujeres como una de las razones de la intensa tensión generacional y los duros rituales masculinos de iniciación en muchas culturas africanas, pues los jóvenes competían con sus padres y entre sí por el derecho de llegar a casarse. Como gran parte de África tenía muy poca población con relación a la tierra que había disponible, la fertilidad era una preocupación constante en los rituales mágicos y religiosos, y la esterilidad o la impotencia se achacaban, como en Europa, a la brujería, siendo las mujeres estériles especialmente sospechosas. Tanto los hombres como las mujeres actuaban como líderes y sacerdotes en las religiones indígenas, que generalmente honraban a dioses y espíritus masculinos y femeninos con complicados rituales diseñados para asegurar la riqueza y prosperidad de la familia y la comunidad. El mundo de los espíritus solía incluir a los antepasados, que se representaban con máscaras y estatuas y a los que se honraba con rituales y sacrificios. En el cristianismo etíope, solo los hombres eran sacerdotes, aunque, como en la religión ortodoxa, los hombres casados podían ser sacerdotes. Los sacerdotes no podían casarse después de la ordenación, sin embargo, y se esperaba que los monjes se mantuvieran célibes y ascéticos; fueron esos monjes, más que los sacerdotes, los que proporcionaron liderazgo intelectual y político a la Iglesia etíope.

En el norte de África, el Oriente Próximo y partes de Asia, el islam es el que dio forma principalmente a las normas y conductas sexuales, aunque con algunas adaptaciones a las prácticas locales. Los matrimonios mixtos jugaron un importante papel en el crecimiento del islam; los comerciantes árabes a menudo se casaban con las mujeres del lugar para conseguir el acceso al poder económico y político por medio de conexiones familiares; en estos hogares se mezclaban luego prácticas maritales, rituales religiosos y normas de conducta islámicas e indígenas para hombres y mujeres. Estas mezclas también iban tomando forma según la clase social; los hogares de clase más alta solían seguir las normas islámicas más estrictamente que los de las personas más corrientes.

Parece ser que las mujeres tuvieron un importante papel en la difusión del islam durante la vida de Mahoma (570-632), pero poco después la reclusión y el velo para las mujeres se convirtieron en parte de la ley oficial musulmana —la shari'a— que se considera que tiene autoridad divina. El matrimonio en la shari'a se consideraba como una relación recíproca en la que el marido proporciona apoyo a cambio de la obediencia de la esposa. El encierro y el velo eran símbolos de clase además de normas religiosas o culturales, y parecen haberse iniciado entre las clases más altas, aunque gradualmente incluso las familias muy pobres los fueron adoptando siempre que era posible. La reclusión de las mujeres se daba en gran parte debido a la expansión de la esclavitud, pues las

mujeres esclavas —que venían de fuera del islam y no llevaban velo— podían realizar muchas tareas básicas femeninas, Como comprar o ir a por agua. Las mujeres esclavas también servían como concubinas —la limitación coránica de cuatro esposas de cada vez no se aplicaba a las concubinas— y a sus hijos se les consideraba totalmente legítimos y libres. Los matrimonios a menudo los organizaban las familias o casamenteros, y en algunas partes del mundo islámico se favorecían los matrimonios dentro de la extensa familia a fin de fomentar la consolidación de las propiedades familiares.

El Corán recomienda el matrimonio para todos y las mujeres generalmente se casaban bastante jóvenes; los hombres solían casarse más tarde, cuando ya se habían establecido. Como el islam consideraba la sexualidad dentro del matrimonio u otras relaciones aprobadas como un bien positivo, la contracepción se aceptaba y, a juzgar por comentarios en textos médicos y legales, era práctica bastante común. Contrariamente al cristianismo, las relaciones sexuales en el islam no tenían que justificarse por la reproducción, aunque tener niños y sobre todo varones, se consideraba esencial para una buena vida. Este énfasis menor en la procreación puede haber tenido un papel en la tolerancia islámica hacia la homosexualidad entre hombres; aunque estaba oficialmente prohibida por la ley musulmana, no se castigaba con gran severidad y, en el período del califato abasí (750-1258), la literatura homoerótica que alababa la belleza de los jóvenes fue un género muy popular entre determinados círculos urbanos. Las relaciones heterosexuales fuera del matrimonio, especialmente el adulterio con una mujer casada, o el concubinato, se castigaban mucho más severamente en los hombres que las relaciones homosexuales. Las relaciones homosexuales entre mujeres en el mundo musulmán han dejado muy poca información literaria o legal y son, por tanto, muy difíciles de estudiar.

En la India, el hinduismo trataba la vida familiar y la procreación como deberes religiosos y, por tanto, se esperaba que hombres y mujeres se casasen; cualquier cosa que interfiriera con la procreación, incluidas las relaciones exclusivamente homosexuales, estaba mal considerada. Las familias hindúes solían tratar de casar a sus hijas a una edad muy temprana —la edad recomendada en el año 1000 era entre ocho y diez años— para asegurarse de que ya estuvieran casadas antes de empezar a menstruar. Durante el siglo x, empezó a extenderse el islam por partes de la India y las ideas islámicas se mezclaron con las del hinduismo para fomentar el velo y la reclusión de las mujeres —llamada *purdah*— aunque la rigidez y reglas exactas de esta práctica vanahan según la categoría social y la región. En el sudoeste de la India, los cristianos de santo Tomás combinaban las prácticas cristianas con las hindúes y seguían muchos de los mismos rituales de nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte que sus vecinos hindúes. Aunque tenían una ligera subordinación a patriarcas de Irak o de Turquía, cada Iglesia era independiente y la dirigían archidiáconos de cargo hereditario casados y no sacerdotes célibes.

El hinduismo alababa la sexualidad masculina; uno de los dioses varones más importantes, Siva, solía ser adorado en forma de falo simbólico, el *lingam*. La sexualidad femenina se veía de una forma más ambigua, tanto creativa como destructiva; esta dualidad puede verse en la naturaleza de las diosas hindúes, que van desde las benefactoras diosas suministradoras de vida, como Devi o Ganga, las esposas fieles, como Parvati o Radha, hasta las feroces destructoras, como Kali y Durga.

El hinduismo también tiene muchas variantes, algunas de las cuales, como el hinduismo tántrico, subrayan la androginia sexual del Ser Supremo e incorpora actividades sexuales como parte de sus ritos. En el norte de la India, esta androginia divina tenía su réplica en el mundo humano en los ascetas religiosos llamados *hijra*, hombres castrados o impotentes que, sin embargo, se creía que tenía el poder de conceder la fertilidad.

Aunque el budismo apareció en la India, en 1500 ya no era allí una de las principales religiones, pero era la religión predominante en Sri Lanka y en partes del este y sudeste de Asia. En el budismo, la vida espiritual superior requería la renuncia a todos los deseos terrenales incluidos los sexuales, y a las monjas y monjes se les advertía en contra de las relaciones homosexuales. Pero el budismo nunca se sintió del todo cómodo con las mujeres y la mujer ideal para el budismo —tanto históricamente como en los textos sagrados— era generalmente una mujer casada con hijos que apoyaba a una comunidad de monjes o que ayudaba a hombres en su progreso espiritual, más que una monja. En teoría, el sendero budista hacia la iluminación (*nirvana* o *nibbana*) está abierto a todos, sea cual sea su sexo o casta, aunque algunos textos budistas también dicen que las mujeres no pueden llegar a la iluminación a menos que se conviertan primero en hombres.

En el siglo XIII, el islam empezó a extenderse por algunas partes del sudeste de Asia, lo que conllevaba unas mayores expectativas de reclusión femenina. Otras partes del sudeste de Asia, Australia y las islas del Pacífico no experimentaron la introducción de ninguna religión basada en textos, sino que siguieron siendo animistas, con cultos locales a diversos espíritus y deidades. Las mujeres a menudo servían como personal religioso o médiums espirituales en esas religiones locales. Tanto hombres como mujeres participaban también en rituales de culto a los ancestros, generalmente en altares erigidos en las casas, y no en templos; los ancestros muertos ayudaban y vigilaban a todos, fundamentalmente con advertencias sobre posibles peligros. Estos rituales reunían a todos los miembros de la extensa familia y eran formas de demostrar la lealtad de cada uno a la familia y un sentimiento de deuda y agradecimiento por haber recibido la vida. Este sentido de deber moral hacia los padres y la familia, llamado *òn* en vietnamita e *hiya* en tagalo, la lengua de una zona de Filipinas, era tan poderoso como la noción de pecado original en el cristianismo, pero no estaba relacionado con la sexualidad más que oblicuamente, por el hecho de haber nacido.

Los conceptos de deber y obligación eran importantes no sólo en la vida familiar del sudeste de Asia, sino también en un entorno político y económico más amplio. La gente se veía a menudo envuelta en un complicado sistema de dependencia, colocándose a veces a sí mismos o a miembros de su familia como esclavos para otro como agradecimiento por su apoyo —lo que suele llamarse «esclavitud de deuda» o, si no, prometiendo lealtad o servicios. También se daban regalos para conseguir que otros estuvieran en deuda con uno; los regalos eran un importante modo de crear alianzas, pacificar a posibles enemigos y crear vínculos y sistemas de obligaciones entre extraños. A menudo estos regalos incluían mujeres, pues intercambiar mujeres se consideraba el mejor modo de transformar a los extraños en parientes. Estas uniones se acompañaban a menudo de una ceremonia de matrimonio y se suponía que habría fidelidad conyugal, aunque también se entendía que eran temporales. Si los cónyuges no se ponían de acuerdo o el hombre volvía a su país de origen, el matrimonio se daba por terminado, como acababan los matrimonios entre cónyuges locales si había

conflicto o si uno de los cónyuges desaparecía durante un año o más. Ambas partes ganaban con tales matrimonios temporales; la mujer Y su familia actuaban como lazos locales de unión con el forastero y, por tanto, adquirirían prestigio gracias a su contacto con uno de fuera. El concepto de deuda también estructuraba las normas matrimoniales de otros modos, como en algunas culturas del sudeste de Asia, en las que un futuro novio trabajaba con su suegro durante un tiempo para pagar su deuda por la novia. Los viajeros y funcionarios europeos, acostumbrados a un sistema en el que eran las mujeres las que aportaban la dote, se asombraban a menudo ante este sistema. Les admiraban aún más los hombres que insertaban alfileres o bolitas en sus penes, lo que se suponía que aumentaba el placer sexual de las mujeres, cosa que importaba muy poco a los hombres europeos.

Como en la India, algunas culturas del sudeste de Asia tenían papeles religiosos rituales que eran permanente o temporalmente andróginos. En Filipinas, las autoridades religiosas llamadas *baylans* o *catalonans* solían ser mujeres mayores casadas, consideradas hasta cierto punto andróginas porque ya no podían tener hijos. Se pensaba que podían comunicarse con espíritus masculinos y femeninos, y esto, además de su falta de fertilidad, les daba mayor libertad de movimientos que la que tenían las jóvenes. Cuando los hombres llevaban a cabo rituales como *baylans* o *catalonans*, llevaban ropa de mujer o una mezcla de ropa de hombre y de mujer. En el sur de Sulawesi (zona de Indonesia), individuos llamados *bissu* llevaban a cabo rituales especiales que supuestamente mejoraban y conservaban el poder y la fertilidad de los gobernantes, representado como «sangre blanca», un fluido sobrenatural que fluía por los cuerpos de la realeza. Los *bissu* estaban relacionados con la deidad creadora andrógina; podían ser mujeres, pero más a menudo eran hombres vestidos de mujer y que llevaban a cabo tareas femeninas, como las personas de dos espíritus de América.

En China, el sistema filosófico-religioso dominante, conocido como confucianismo, enseñaba que el orden y la armonía del universo empezaban con el orden y la armonía en la más pequeña unidad humana; si los asuntos humanos estaban alterados en las familias, estarían necesariamente alterados en las esferas políticas más amplias. El universo estaba estructurado en una relación equilibrada pero jerárquica entre el Cielo —el elemento superior y creativo— y la tierra —el inferior y receptivo—. Las relaciones humanas adecuadas, sobre todo las familiares, eran las que estaban basadas en el modelo del Cielo y la tierra, jerárquico y ordenado. La lealtad y el honor tenían que extenderse no sólo a la familia viva de uno, sino también a los antepasados, Y los hijos tenían que llevar a cabo rituales que honrasen adecuadamente a los ancestros familiares. Como resultado, se imaginaban diversos modos de proporcionar hijos a un hombre cuya mujer no los tuviera: tomar segunda o tercera esposa o concubinas, legitimar a un hijo nacido de una mujer que no fuera esposa o concubina, o adoptar a un sobrino, o a un niño o joven que no fuera de la familia. Una mujer cuyo marido hubiera muerto antes de que ella diera a luz a un hijo debía casarse con el hermano del marido, para tener un hijo que se considerase legalmente como el hijo del marido muerto. (Esta práctica se llama matrimonio levirato.) Incluso aunque sus esposas tuvieran hijos, la mayor parte de los hombres de clase alta tenían una o más concubinas, a menudo chicas pobres cuyos padres las habían vendido a casamenteras. (Para ser esposa en lugar de concubina, una mujer tenía que aportar una dote, algo que no estaba al alcance de las familias pobres.) Hasta el principio de la dinastía Qing en 1644, la cultura china parece haber sido tolerante con la homosexualidad masculina, pues se

desarrollaron subculturas homosexuales masculinas entre funcionarios imperiales, intelectuales y actores.

Aunque en el confucianismo los papeles tanto de hombres como de mujeres eran esenciales para el orden cósmico, los hombres se consideraban superiores y se esperaba que las mujeres fueran subordinadas y respetuosas. Este énfasis en la jerarquía iba acompañado de un énfasis aún mayor en el poder alterador de la sexualidad durante el movimiento neoconfuciano de la dinastía Sung (960-1279). La atracción sexual se consideraba tan poderosa que los individuos no podían controlarla por sí solos; muros, leyes y fuertes sanciones sociales eran necesarios para mantener apartados a hombres y mujeres. En muchas partes de China, a las mujeres de las clases medias y altas se las recluía cada vez con más frecuencia e incluso las casas de los campesinos se vallaban; se podía contratar por poco dinero a niños y niñas como sirvientes para tareas que hubiera que hacer fuera de los muros. La reclusión femenina se llevó también a cabo por medio del vendaje de los pies, una práctica que empezó durante el período Sung entre las mujeres de clase alta y fue siendo adoptado poco a poco por la gran mayoría de la población femenina en el centro y norte de China. Los orígenes del vendaje de los pies son oscuros y muy discutidos, pues los documentos oficiales de la época rara vez hablan de ello. Aparece frecuentemente en la pornografía, sin embargo, donde la forma puntiaguda de los pies vendados era comparada con el capullo de loto —una imagen muy cargada de erotismo— y en la que se describía el caminar cojeante de la mujer con los pies vendados como algo que aumentaba su capacidad sexual al lubricar sus genitales.

Aunque las ideas de Confucio sobre la jerarquía y el orden encontraron gran eco en Japón, la cultura japonesa nunca adoptó el vendaje de pies y muchas ideas sobre la sexualidad que se encontraban en otras culturas asiáticas estuvieron ausentes de Japón: la virginidad de las novias no era imprescindible y el matrimonio no estaba regulado por la Iglesia ni por el Estado. François Caron, que trabajó durante veinte años para la Dutch East-India Company en Japón y tuvo cinco hijos con una mujer japonesa, señaló lo que les parecía más característico a los europeos de las costumbres japonesas sobre el matrimonio:

Esta gente no hace el amor ni corteja, ya que todos sus matrimonios son organizados por los Padres, o a falta de parientes tan cercanos, por los parientes más próximos. Un Hombre tiene una sola Esposa, pero tantas Concubinas como pueda mantener; y si la Esposa no le complace, puede echarla, con tal de que lo haga de una manera civilizada y honorable. Cualquier hombre puede yacer con una Puta, o Mujer común, aunque esté casado, con impunidad, pero su Mujer no puede hablar en privado con otro Hombre, como ya se ha dicho, sin arriesgar su vida. Lo que se ha dicho del divorcio se refiere sólo al ciudadano, Mercader y Soldado común; un Caballero o Señor no puede echar a su Esposa, aunque ella no le guste, y eso por respeto a su calidad y a su propia Persona; debe mantenerla según su condición y necesidades; pero en entretenerse libremente con sus Concubinas y Mujeres^[1].

Japón era pluralista en lo que se refiere a la religión, y la religión tradicional de Japón (llamada sintoísmo) se mezclaba con el budismo y otras creencias religiosas importadas. Muchos de estos sistemas de creencias tenían ideas ambivalentes con respecto a la sexualidad: las mujeres llevaban a cabo importantes rituales religiosos, aunque también se consideraban como fuente de polución

debido a la menstruación y a los partos; a los monjes budistas se les aconsejaba abstenerse del sexo, pero las relaciones homosexuales entre los monjes y acólitos eran corrientes y a veces celebradas en los monasterios budistas. Al igual que en China, la homosexualidad masculina, tanto en Japón como en Corea, se toleraba ampliamente entre ciertos grupos, como funcionarios e intelectuales.

Tras este breve repaso resulta evidente que las normas y patrones de la sexualidad en África y en Asia encajaban con los del cristianismo europeo en algunos aspectos, pero diferían marcadamente en otros.

El énfasis en la procreación, y sobre todo en el nacimiento de hijos varones, era ampliamente compartido, igual que la noción de que el matrimonio era un asunto importante y fundamental para el orden social. La enorme importancia del matrimonio también generaba diferencias, sin embargo, pues en la mayoría de las culturas del mundo, los matrimonios eran organizados por las familias y podían ser disueltos o se podían aportar segundas esposas si el primer matrimonio no tenía descendencia. El consentimiento de los cónyuges —especialmente el de la esposa o esposas— no era importante. Muchas culturas también permitían una serie de relaciones sexuales en lugar de una estricta dicotomía entre casados y solteros, y los hijos de esas uniones a menudo podían heredar, pero generalmente estaban en desventaja comparados con los hijos de la esposa o esposas principales. En culturas con religiones basadas en textos, el deseo sexual solía considerarse como potente y peligroso si era socialmente alterador, pero no porque fuera malo en sí mismo. Por tanto, no había censura para ningún tipo de actividad sexual entre cónyuges y muy poca para las relaciones de los hombres, ya fueran heterosexuales u homosexuales, a menos que interfiriesen con el matrimonio. La sexualidad de las mujeres solía ser temida o contemplada ambiguamente; se acusaba a las mujeres de seducir a hombres y apartarlos de sus verdaderos deberes religiosos o políticos —un punto de acuerdo con el cristianismo— pero el tratamiento real de las mujeres solteras sexualmente activas variaba muchísimo según la clase, lugar y situación específicas. El modo de tratar a las mujeres casadas que tenían relaciones sexuales con hombres que no fueran sus maridos era siempre duro, sin embargo; excepto en zonas musulmanas, de esos casos se ocupaban siempre las familias o las autoridades políticas, no los tribunales religiosos.

INSTITUCIONES CRISTIANAS

Como se dijo en el capítulo anterior, las exploraciones europeas y el establecimiento de puestos comerciales en África y en Asia dio comienzo a mediados del siglo xv, con las expediciones portuguesas a las islas atlánticas, como Cabo Verde y Santo Tomé, y en la costa occidental de África. En 1505 los portugueses establecieron una colonia en Sri Lanka, y en 1510, otra en Goa, en la costa occidental de la India. Durante las décadas siguientes, fundaron otras colonias en Melaka (Malaca), Cochin, Macao y diversos puertos más. En 1565, de vuelta de México, los españoles establecieron una colonia permanente en la isla de Cebú, en Filipinas, y en 1571, en la isla de Luzón. Durante el siglo xvii, la Dutch East India Company (VOC) empezó a ocupar centros portugueses y a establecer los suyos propios, fundando una colonia en Sri Lanka y en Batavia, en la isla de Java, a principios del siglo xvii, y en muchas otras partes de Asia y de Sudáfrica a mediados del siglo xvii. En todas esas colonias y centros de comercio, el personal religioso formaba parte de la presencia europea. Además, los primeros misioneros católicos, y luego los protestantes (unos pocos) viajaron a países

que no estaban bajo control europeo, como China, Japón y Vietnam, a fin de hacer conversos. Además de este complejo panorama hay que añadir grupos cristianos indígenas en el sudoeste de la India y Etiopía. En cada uno de esos lugares las instituciones establecidas y regidas por autoridades religiosas para el control de la sexualidad eran bastante diferentes.

Las colonias portuguesas

Las islas de Cabo Verde y Santo Tomé no estaban habitadas antes de la colonización portuguesa, de modo que el catolicismo era la única religión oficial, con la Iglesia bajo el control de la Corona portuguesa. Todas estas zonas se hicieron diócesis independientes en la década de 1530 y la Corona esperaba utilizarlas como plataforma de lanzamiento para posteriores trabajos misioneros en el continente africano. Sus poblaciones se convirtieron rápidamente en una mezcla de portugueses y africanos, y algunos africanos u hombres de raza mestiza viajaron a Portugal para recibir enseñanzas religiosas. Se abrió un seminario en Santo Tomé en 1571, pero funcionó intermitentemente y el número total de africanos o euroafricanos que se ordenaron sacerdotes allí fue pequeño. Algunos de estos hombres fueron muy activos trabajando como misioneros en el continente africano. Las islas atlánticas fueron uno de los pocos lugares en los que instituciones como los tribunales episcopales y la Inquisición no tenían personal enteramente europeo. Tanto el clero como los laicos hablaban *crioulo*, una mezcla de Portugués y Je lenguas africanas, y las ceremonias y creencias también mezclaban elementos europeos y africanos.

Los portugueses llegaron al reino del Kongo, en el oeste de África, en 1485, aunque consiguieron hacer pocos conversos hasta que los jesuitas, y más tarde los capuchinos, iniciaron un intenso trabajo misionero. Muy pocos misioneros hablaban kikongo, de modo que tenían que oír las confesiones por medio de un intérprete. (Unos pocos aprendieron lenguas locales, sin embargo; el primer libro impreso en una lengua bantú fue un catecismo bilingüe en kikongo Y portugués, escrito en 1556 e impreso en 1624.) Como los misioneros a menudo se concentraban en convertir a los gobernantes, la conversión se vio influenciada por factores políticos; las familias dirigentes veían el cristianismo como otro medio más de aumentar su poder. Por tanto, ellos y sus seguidores dieron la bienvenida al bautismo, y a veces se casaban en ceremonias cristianas, que se consideraban favorables para la procreación. Pero la mayoría de los conversos no celebraban boda cristiana, pues para esto hubiera sido necesario identificar a una sola mujer como «esposa» y, por tanto, alteraría las alianzas políticas establecidas por los matrimonios polígamos. En otras colonias portuguesas de África, los rituales cristianos solían añadirse a los ya existentes por sus poderes mágicos sin alterar los patrones de conducta maritales o sexuales ya existentes. Los modelos locales también siguieron usándose en Etiopía donde, excepto durante un breve período, los misioneros europeos casi no habían tenido ningún éxito en convertir a los etíopes cristianos o musulmanes al catolicismo; de hecho, los jesuitas fueron expulsados del reino en 1634.

En la India, la conversión fue un proceso lento durante las primeras décadas; el clero portugués era a menudo bastante laxo Y vivía con mujeres del lugar igual que hacían los soldados y los comerciantes. Con la llegada del clero inspirado por la Reforma católica, a partir de 1540, se exigió al clero unas normas más rigurosas y se empezó a luchar con más fuerza contra las prácticas religiosas existentes. Se destruyeron templos hindúes y se prohibieron las ceremonias hindúes,

incluido el matrimonio. Un sacerdote bendijo los matrimonios ya existentes entre conversos, si resultaban ser aceptables según las reglas cristianas sobre la consanguinidad y otros asuntos. En muchos casos eran necesarias dispensas y hubo discusiones acerca de si las autoridades en la India tenían autoridad suficiente para concederlas o si tales casos debían enviarse a Portugal, un proceso arduo y lento.

Dadas las dificultades para depender de la Iglesia de Portugal para la toma de decisiones, se establecieron localmente instituciones más importantes. Goa se convirtió en obispado en 1534; hubo obispados adicionales en Cochin y Melaka. El primer concilio de la Iglesia celebrado en Asia fue en Goa, en 1567; entre sus muchos decretos prohibieron la poligamia y se ordenó a los hombres que vivieran sólo con su primera mujer o que tomaran a una de sus concubinas como esposa. Naturalmente, estas instituciones estaban bajo la autoridad del papa y los funcionarios religiosos portugueses cada vez se sentían más incómodos por el hecho de que los cristianos de santo Tomás no lo estuvieran. En 1599 Aleixo da Menezes, el arzobispo de Goa, organizó una reunión con los representantes de la Iglesia de santo Tomás y consiguió que aceptaran unirse a la Iglesia católica, que jurasen lealtad a Roma y que acatasen los decretos del Concilio de Trento. Se les permitió celebrar sus servicios en sirio en lugar de latín, pero aparte de eso, tenían que seguir las prácticas romanas; los archidiaconos tenían que ser célibes, aunque algunos siguieron dejando en herencia sus títulos, pero a sobrinos en lugar de a hijos. (En 1652 algunos cristianos sirios renunciaron a sus lazos con Roma, creando dos comunidades cristianas distintas.)

Una vez que se establecieron los obispados, la Inquisición empezó a funcionar en las colonias portuguesas; se estableció en Goa en 1560 y celebró allí su primer *auto da fe* en 1563. Cualquiera que se hubiera convertido y hubiera sido bautizado estaba bajo la jurisdicción de la Inquisición, que frecuentemente investigaba y juzgaba a aquellos que caían en falta. En este grupo solían estar los llamados «Nuevos cristianos» —portugueses cuyas familias habían sido judías o musulmanas pero se habían convertido— así como antiguos hindúes y animistas. En algunas zonas, como en las islas Canarias, hombres indígenas se convirtieron en funcionarios de la Inquisición además de los portugueses, Pero tenían un estatus menor porque se les impedía tomar parte en casos que tuvieran que ver con judíos, moros o miembros del clero.

En las primeras décadas de colonialismo portugués se esperaba que el clero indígena se desarrollase y hubo intentos ocasionales de educarles para que fueran sacerdotes locales. Se abrió un seminario en la portuguesa Goa en 1541; pronto se hicieron con él los jesuitas, que también llevaron allí la primera imprenta en 1556. Aunque la mayoría de seminaristas eran miembros de las castas más altas —brahmines o kshatrigas— o tenían padres europeos, las autoridades portuguesas querían que se mantuviesen en posiciones subordinadas, e incluso se negaron a reconocer el nombramiento papal de Matthaeus de Castro, un brahmín de Goa, como obispo y vicario apostólico. A pesar de esta hostilidad, el número de clérigos nativos en la India siguió creciendo, aunque nunca fue suficiente para satisfacer las necesidades de los conversos, que estaban muy apartados unos de otros, y los no europeos nunca fueron aceptados como miembros de pleno derecho de las órdenes religiosas en ninguna colonia portuguesa.

Como en Latinoamérica, se formaron diversos grupos en Asia para suplir la falta de clero. En

Vietnam, en el siglo XVII, el misionero jesuita Alexandre de Rhodes (1591-1660) estableció comunidades de hombres y mujeres célibes como catequistas (se les llamaba «Amantes de la Croix»), que tomaban votos de pobreza, castidad y obediencia. No eran técnicamente miembros de una orden religiosa ni a los hombres se les ordenaba sacerdotes, pero recibían enseñanzas médicas además de religiosas, por lo que su presencia fue ampliamente tolerada. En otras zonas se establecieron confraternidades laicas religiosas de hombres y mujeres, como la del Rosario en Melaka, y en la costa sudeste de la India. Estos grupos contribuyeron a conservar el catolicismo cuando los holandeses se hicieron con las colonias portuguesas; los holandeses destruyeron inicialmente las Iglesias católicas y prohibieron el clero católico. Estos grupos también hacían obras de caridad entre los pobres y enfermos, cuidaban de sus propios miembros y les animaban a abandonar las religiones y prácticas culturales no cristianas. Cuando los holandeses se convirtieron en aliados militares de los portugueses en el siglo XVIII, se hicieron más tolerantes en materia de religión, se reconstruyeron las Iglesias católicas y se permitió la vuelta del clero católico.

Filipinas

El programa español en Filipinas se vio influido directamente por la experiencia española en México, y miembros de las órdenes religiosas se volvieron a encontrar en primera línea, tanto en el trabajo misionero como en el control político. Como había un gran número de idiomas nativos en las islas, a cada orden se le asignó una zona específica para que los miembros sólo tuvieran que aprender algunas de las lenguas nativas. El tagalo, la lengua hablada en la zona de alrededor del asentamiento español en Manila, era la lengua que más solían aprender los europeos y la más usada en materiales religiosos impresos. El primer libro impreso en Filipinas era una declaración de fe de 1593, impreso en tagalo con los alfabetos latino y filipino tradicional. (Ese alfabeto no sobrevivió mucho tiempo a la conquista española; el tagalo se escribe ahora con letras latinas.) A fin de mantener reunidos a los pequeños grupos de conversos, los misioneros trataron de establecer asentamientos compactos, dándoles intencionadamente la forma de las *reducciones* de Latinoamérica, pero encontraron gran resistencia; la mayoría de los conversos permanecían junto a los misioneros y a la iglesia sólo en las vacaciones; en otros momentos se iban a sus poblados diseminados.

Aunque el rey Felipe II deseaba una conquista de Filipinas sin sangre, no habría tolerancia hacia la religión nativa y los misioneros cortaron bosquecillos sagrados de árboles, destruyeron objetos religiosos y cristianizaron los rituales de nacimiento y funerales, ofreciendo imágenes de santos para ayudar a la gente a pasar los momentos difíciles. También decidieron, cuando preparaban catecismos y declaraciones de fe, dejar ciertos conceptos religiosos claves en latín o español para subrayar la ruptura con el pasado pagano. El problema de esta estrategia, naturalmente, era que tales conceptos eran a menudo interpretados y entendidos de maneras muy diferentes a las pretendidas por los misioneros. El bautizo, por ejemplo, era ampliamente considerado como algo que procuraba bienes materiales, y la confesión, un don a Dios y a las autoridades que establecía una relación de agradecimiento, pero no suponía una internalización de la culpa o vergüenza por las acciones de uno. Interpretaciones tan distintas probablemente hubieran podido suavizarse con la ordenación de más clero filipino, y de hecho la Corona, ya en 1677, dijo que se hiciera. Los miembros de las órdenes religiosas en Filipinas, la mayoría de los cuales eran españoles, se negaron a hacerlo, y en 1750

seguía habiendo muy poco clero filipino, la mayoría en puestos subordinados. Como en Latinoamérica, los argumentos en contra de la enseñanza de clérigos indígenas en las Filipinas destacaban la supuesta incapacidad de los filipinos para mantener una vida célibe o, como dijo el arzobispo Filipe Pardo en 1680, debido a «sus malas costumbres, sus vicios y sus ideas preconcebidas... la pereza producida por el clima, el afeminamiento y la ligereza de disposición. Incluso los hijos de españoles nacidos en las islas [son] poco adecuados para el sacerdocio, ya que fueron criados por mujeres indias o esclavas»^[2]. Hubo muchas confraternidades laicas activas con propósitos caritativos o piadosos, algunos establecidos intencionadamente para contraatacar los poderes que supuestamente tenían los *baylans* sobre los enfermos y moribundos, pero a estos grupos se les dio mejor mezclar rituales cristianos y costumbres populares que transmitir ideas cristianas tal como las entendían los misioneros. De todos modos, en 1750 una gran proporción de la población filipina se identificaba como cristiana, se casaban en ceremonias cristianas y, al menos ocasionalmente, acudían a un sacerdote para pedir consejo sobre asuntos morales o sexuales. Había varios conventos para mujeres, incluyendo uno fundado especialmente en 1721 para mujeres indígenas, aunque la mayoría de las mujeres filipinas que vivían en conventos eran sirvientas o hermanas laicas Y no monjas profesas.

Los manuales confesionales en tagalo indican que los pecados sexuales eran una importante preocupación para el clero; había que describir y confesar los deseos además de las acciones. Un manual sugiere que el sacerdote haga las siguientes preguntas: «También sospecho que cada vez que la vio o pensó en ella, tuvo lujuria hacia ella. ¿No es así? Y debido a su lujuria, ¿le hizo algo a su propio cuerpo, algo lascivo? ¿Y emitió su cuerpo algo sucio?»^[3]. Un comentario de los Diez Mandamientos escrito en tagalo por un clérigo español arremete igualmente contra actos y deseos: «Todos arden de pasión sexual y hay maldad en su corazón hacia Dios Nuestro Señor. La impureza se ha convertido en la actividad favorita del hombre y se practica sin vergüenza ni miedo... Seréis realmente castigados por Dios Nuestro Señor si miráis a una mujer con deseo, o lo mismo ocurrirá si una mujer hiciera lo mismo con un hombre, pues quieren cometer adulterio en sus corazones»^[4]. Los misioneros a menudo consideraban el control sexual como un signo casi milagroso de conversión tanto en hombres como en mujeres y contaban muchas historias como la que sigue:

Cierta mujer, a la que Dios nuestro Señor había comunicado un elevado propósito y sentimientos de castidad y pureza, estuvo durante largo tiempo asediada con regalos e impertinencias de hombres malvados. Su refugio era la confesión y recibir devotamente la comunión, armándose con esos santos sacramentos. Un día, después de haber recibido la comunión en su casa, uno de aquellos hombres la esperó para sorprenderla cuando estuviera sola; y con un puñal desnudo en su pecho, iba a apuñalarla si no consentía a su malvado propósito. Pero ella, fortalecida con el pan de la fuerza y con el vino del que brotaban vírgenes, le dijo que estaba dispuesta a morir allí mismo antes que defender a Dios. Él la maltrató de palabra e incluso la zarandeó, pero la dejó atónito y abrumado por su castidad^[5].

Otro [hombre], abandonando toda idea de Dios y de su propia salvación, había pasado muchos años en horrible pecado y especialmente en una terrible lujuria, que estaba tan profundamente enraizada y fija en lo más profundo de sí que contemplaba a nuestro sacerdote, que luchaba para

apartarle de este vil modo de vivir, como poco menos que un loco. Tan completamente se había hundido en la inmundicia de tales poluciones de su alma que, como un cerdo en una pocilga, no parecía encontrar placer en ninguna otra cosa. Pero al fin este hombre obstinado cedió a los argumentos y a la persuasión y no sólo dejó de visitar a su ramera, sino que arrancó toda lujuria de su corazón de raíz, tan completamente como si nunca la hubiera conocido; pues en confesión general de todos los errores de su vida pasada corrigió hasta tal punto su moral que todos los que le conocían se quedaron asombrados del repentino cambio de su vida^[6].

Las colonias holandesas de la VOC

Como vimos en el Capítulo 2, la Iglesia reformada de Holanda era calvinista en su teología y presbiteriana en su organización; la disciplina social se ponía en práctica mediante consistorios y no mediante tribunales episcopales o la Inquisición, y era hasta cierto punto independiente de las interferencias del Estado. Esta situación cambió hasta cierto punto en las colonias holandesas, donde el «Estado» era una empresa privada, la VOC. Los directores de la VOC creían importante proporcionar personal religioso a sus propios empleados y combatir el catolicismo en las zonas anteriormente portuguesas, pero mantenían a ese clero estrictamente bajo su control. En las colonias holandesas, el clero de la Iglesia holandesa reformada estaba bajo la autoridad de los funcionarios de la VOC y les pagaba la VOC directamente, igual que los maestros de escuela. Los pocos que no estaban de acuerdo con las normas de la VOC lo sufrieron; George Candidius por ejemplo, se destacó demasiado en su oposición a la tolerancia de la VOC a los matrimonios informales y perdió su puesto en las Malucas en 1627.

Cosa nada sorprendente, la VOC tuvo dificultades para encontrar y conservar hombres adecuados y, en algunos lugares, aumentó estas posiciones con «Confortadores de los enfermos» —hombres de clase baja procedentes de Holanda encargados de visitar a los enfermos y hacer reuniones de oración— y «Proponentes» —laicos mestizos o nativos a los que se daba un pequeño entrenamiento teológico y se esperaba que dieran instrucción religiosa en las lenguas locales, incluyendo el portugués criollo—. También se establecieron en diversos momentos en Sri Lanka, pero no tuvieron mucho éxito y se ordenó muy poco clero nativo de cualquier parte de Asia. Los consistorios modelados según los de Holanda trataban de regular la conducta sexual y moral imponiendo sanciones religiosas como la excomunión Y podían ser muy activos. En Batavia, por ejemplo, durante el período 1677-1693, más de 800 personas fueron censuradas por el consistorio, cerca de la mitad por asuntos sexuales o maritales^[7]. Como es de suponer, predominaban las mujeres entre los acusados de delitos sexuales, mientras que los hombres eran acusados generalmente de embriaguez, peleas o de no ir a la Iglesia.

Los patrones de conversión variaban ampliamente en las colonias de la VOC. En la Colonia de El Cabo, en Sudáfrica, la VOC no tenían ningún interés en convertir ni al pueblo indígena ni a los esclavos que importaba y muy pocos no europeos se convirtieron en cristianos. En muchos centros de comercio asiáticos de la VOC, la conversión al cristianismo reformado era casi enteramente producto de los matrimonios mixtos, aunque en unos cuantos lugares, como en Sri Lanka, Amboina y Taiwan, las conversiones fueron más numerosas, generalmente entre los que ganaban financiera o políticamente con la conversión. En esos casos aldeas enteras se convertían a veces en masa después

de que un Proponente u otro cristiano nativo les convenciera de los beneficios espirituales y prácticos del cristianismo; el bautizo y los servicios de la Iglesia se celebraban en las lenguas nativas siempre que era posible, y era el sermón, más que la confesión, el principal método por el cual se comunicaba la doctrina cristiana a los adultos. La primera traducción del Nuevo Testamento a una lengua asiática del sudeste la hizo un misionero holandés al malayo en 1688, pero como los niveles de alfabetización eran bajos, la conversión siguió siendo en gran parte un proceso oral. En algunas zonas como en Sri Lanka, la VOC apoyó la apertura de escuelas primarias para niños del lugar así como las de padres holandeses, porque consideraba a los niños como mejores candidatos a la conversión que los adultos; el establecimiento real de tales escuelas fue más esporádico de lo que los funcionarios de la compañía hubieran esperado, sin embargo. Las oportunidades de aprender doctrina cristiana eran tan escasas que los funcionarios de la Iglesia discutían si el bautismo debía separarse de la participación en la comunión, pues la Iglesia reformada mantenía que sólo los que tenían algún conocimiento básico de las enseñanzas cristianas y cuyas vidas seguían al menos algo las normas cristianas podían recibir la comunión. (A las mujeres que tenían hijos fuera del matrimonio, por ejemplo, se les negaba la comunión.) En algunas colonias, como en Amboina, la separación de los sacramentos se convirtió en norma y facilitó las conversiones a mayor escala. En otras, como en Batavia, esta política fue rechazada por motivos morales además de teológicos; los oponentes argumentaban que eso disuadiría de la celebración de matrimonios o, como dijo uno: «Los alcahuetes ya se regocijan abiertamente de la separación de los sacramentos, Ya que pueden hacer fácilmente que sus concubinas se bauticen»^[8]. Las mujeres indígenas de Batavia que se casaban con hombres holandeses tenían que ir a clases de confirmación y ser examinadas; aunque es imposible decir hasta qué punto entendían la doctrina cristiana, se les comunicaba cómo se esperaba que se comportasen, ya que el porcentaje de mujeres entre los individuos a los que se les negaba la comunión por motivos morales disminuyó constantemente durante todo el siglo XVII.

Japón y China

En las situaciones descritas hasta ahora en este capítulo, el desarrollo de las instituciones cristianas tuvo lugar dentro del contexto del colonialismo europeo; en Japón y en China, los jesuitas y otros misioneros también acompañaron a los comerciantes europeos, pero trabajaban dentro de las esferas que les permitía el gobierno existente. En Japón, la desunión política a mediados del siglo XVI, además del deseo por parte de algunos nobles japoneses de conseguir tecnología militar europea, dio a los jesuitas europeos, empezando con Francisco Javier (1506-1552) la oportunidad de conversiones a gran escala, incluyendo a algunos miembros de las clases dirigentes. Particularmente bajo el mandato de Alessandro Valignano (1539-1606), los jesuitas se acomodaron a las costumbres japonesas, aprendieron la lengua, editaron varios catecismos y devocionarios en varios tipos de escritura japonesa, establecieron confraternidades, enseñaron a ayudantes indígenas (llamados *dōjuku* y *kambō*) y empezaron a educar a un clero indígena. Valignano reconoció que la oposición cristiana al divorcio impedía a muchos japoneses convertirse (sobre todo a los hombres prominentes, cuyas conversiones hubieran supuesto beneficios políticos) y trataron, sin éxito, de obtener al menos una relajación temporal de la legislación tridentina sobre el matrimonio.

Más tarde, en el siglo XVI, la situación política cambió y los mandatarios que trataban de unificar

Japón se convencieron —en parte por medio de los argumentos de los europeos opuestos a los portugueses o a la influencia jesuita— de que los cristianos estaban decididos a la conquista militar y a derrocar al gobierno. La moral sexual cristiana proporcionó motivos adicionales de sospecha; Fabián Fucan, un converso japonés que renunció después al cristianismo, comentó: «Jesús nació de una pareja que había jurado castidad. ¿Qué clase de ideal virtuoso es ése?... La norma universal es que cada hombre y cada mujer deben casarse. Ir contra esa ley natural es malo»^[9]. Se dictaron edictos en 1587 y 1614 para expulsar a todos los misioneros y restringir primero y prohibir después el cristianismo; el edicto de 1614 fue impuesto con ejecuciones y horribles torturas destinadas a obligar a los cristianos a retractarse. A pesar de un amplio sistema de vigilancia con recompensas monetarias ofrecidas por denunciar a cristianos, el cristianismo sobrevivió como una religión subterránea en remotas aldeas de campesinos y pescadores de Kyushu, en el norte y en otras islas más pequeñas. Estos «cristianos escondidos» no tenía clero, pero dirigentes laicos clandestinos enseñaban, llevaban registros y bautizaban; mantenían su comunidad casándose dentro del grupo.

La conversión cristiana fue más lenta en China que en Japón, aunque finalmente más duradera. Los barcos portugueses llegaron a la costa china en 1513 y una misión comercial portuguesa llegó a Beijing en 1520, acompañada por misioneros. La mayoría de los chinos consideraban a los primeros misioneros como representantes de una secta del budismo y no de una nueva religión (esto también ocurrió en Japón) y más tarde las actividades literarias y filosóficas del jesuita Matteo Ricci (1552-1610) les condujeron a considerar a los misioneros como eruditos confucianistas del Oeste. Muchas de las enseñanzas éticas del cristianismo encajaban bien con las ideas confucianistas e incluso el celibato clerical podía entenderse como algo que fomentaba una vida más larga, cosa que era un fin en muchos de los sistemas de creencias chinos. Pero las ideas sexuales cristianas referentes a los laicos eran más difíciles de aceptar, y el principal obstáculo para el bautizo entre muchos de los líderes intelectuales y políticos que, por otra parte, se sentían atraídos por el cristianismo consistía en que era necesario que primero abandonaran a sus concubinas y esposas secundarias. La crianza de los niños —sobre todo hijos varones— era primordial para los chinos y se criticaba a los misioneros por animar a «algunas chicas [a] renunciar al matrimonio para siempre»^[10]. Como veremos más adelante con más detalle, algunos conversos chinos pidieron cambios en estos temas, aunque otros colaboraron con los jesuitas europeos para editar folletos morales que criticaban ciertos aspectos de la moralidad sexual tradicional china, incluyendo la aceptación del concubinato y las relaciones homosexuales. A finales del siglo XVII, viajaron misioneros a muchas partes de China además de Beijing, de modo que en muchas ciudades había grandes comunidades cristianas, para las cuales se publicaron cientos de catecismos y devocionarios.

Contrariamente a otras partes de Asia y África, la admisión de hombres chinos como miembros de la orden jesuita, incluso como sacerdotes, fue bastante rápida. A fin de que pudieran ser ordenados, se les consideró (a veces explícitamente) como blancos honorarios; la mayoría (aunque no todos) de los misioneros europeos les consideraban miembros de culturas sumamente desarrolladas y, por tanto, mejor preparados para posiciones de liderazgo que los cristianos de piel oscura que habitaban en cualquier otra parte de Asia y de África. El primer sacerdote chino, Luo Wenzao (bautizado como Gregario López) fue ordenado en 1654 y más tarde fue nombrado obispo,

aunque a este nombramiento se opusieron muchos en la jerarquía de la Iglesia. El número de sacerdotes chinos nunca fue muy grande, sin embargo, y el funcionamiento de la Iglesia católica en China siguió dependiendo del clero europeo que, a menudo, estaba dividido por lealtades a sus diversas órdenes religiosas y países de origen. Esta situación, combinada con los cambios de política en la corte, produjo períodos alternos de aceptación y represión y aunque nunca hubo una campaña de persecución tan grave como en Japón, en 1750 el cristianismo en China tenía mucho menos influencia de la que había tenido cincuenta o cien años antes.

La situación de otras misiones

A principios del siglo XVIII, unos cuantos misioneros protestantes acudieron a otras colonias europeas además de aquellas gobernadas por la VOC. La mayoría eran pietistas, parte de un movimiento incluido en el protestantismo europeo que se centraba en la santidad personal y en el compromiso espiritual. El pastor luterano alemán Bartholomew Ziegenbalg, por ejemplo, fue a la pequeña colonia danesa de Tranquebar en la costa sudeste de la India y tradujo el Nuevo Testamento al tamil en 1714; también aconsejó la preparación de catequistas indígenas y la ordenación de clero indígena, un proceso que avanzaba lentamente. Había otros misioneros alemanes activos en los territorios de la British East India Company en el sur de la India, aunque en general la East India Company era hostil a los misioneros porque pensaba que sus actividades alteraban el comercio. La East India Company proporcionó capellanes a sus propios empleados que estaban, en teoría al menos bajo la jurisdicción de la Iglesia anglicana y sus regulaciones maritales y sexuales. En la práctica, los empleados de la Compañía en el siglo XVII y principios del XVIII rara vez se traían a sus esposas con ellos sino que improvisaron diversas relaciones informales con mujeres del lugar; los capellanes no solían hablar de temas sexuales e incluso más rara vez aún los ponían en conocimiento de la Compañía.

En otras partes de Asia y del Pacífico, hubo poco avance de las instituciones cristianas antes de 1750 y ninguna se ha estudiado con gran detalle. Hubo mujeres en las expediciones españolas a las islas Salomón y Marquesas en la década de 1590. De hecho, la esposa de uno de los jefes de la expedición se declaró a sí misma «reina» del Pacífico Sur cuando murió su marido, una pretensión que la Corona española nunca ratificó. Pero sabemos muy poco de esas mujeres o del desarrollo e impacto de las instituciones cristianas allí. No hubo mujeres en los viajes europeos de exploración y comerciales en la costa de Australia, un hecho que ocasionaba comentarios entre los aborígenes, sobre todo porque aquellos hombres llevaban todo el cuerpo cubierto; a los ojos de los aborígenes, semejante grupo tan tapado y de un solo sexo tenía que ser o bien hostil, o bien sagrado, y hay informes de que se pidió a los europeos que se quitasen la ropa y demostrasen que eran hombres de verdad. Los asentamientos europeos permanentes en Australia no empezaron hasta 1788.

LOS EFECTOS DE LAS REGULACIONES CRISTIANAS

Como se podría esperar, el impacto real de los esfuerzos cristianos por regular la sexualidad variaron mucho y a menudo es muy difícil seguir su pista. Algunos asuntos cruzaron fronteras geográficas y religiosas, sin embargo, pues las autoridades cristianas tenían que enfrentarse a determinados temas en casi todos los contextos coloniales. Los dos temas más importantes eran la

adaptación a las prácticas ya existentes en materia marital y sexual, y el tratamiento de las relaciones sexuales interraciales, incluyendo el matrimonio. Ambos temas estaban relacionados con preocupaciones más amplias compartidas por las autoridades religiosas y seculares y tenían implicaciones en la política social y económica colonial, así como en la doctrina cristiana.

Adaptación a las prácticas existentes

En zonas donde la tradición religiosa era local, oral y animista, la adaptación se consideraba ampliamente un asunto práctico y táctico. Algunos misioneros eran severos respecto a determinadas prácticas sexuales, negándose por ejemplo a bautizar a algunos hombres hasta que estos no abandonaran a todas sus esposas menos a una, o se casaran con una de sus concubinas. La exigencia de la monogamia marital era difícil para hombres que, en otros sentidos, estaban preparados intelectual y espiritualmente para convertirse; el intelectual chino Yang T'ing-yün, por ejemplo, retrasó su propio bautismo durante años, diciendo: «Los padres occidentales son verdaderamente raros... ¿No pueden permitirme tener sólo una concubina?»^[11] Abandonar la poligamia era especialmente difícil para los hombres poderosos cuyos matrimonios cimentaban alianzas políticas; en la India, la familia de una esposa rechazada mató al misionero que había inspirado tal hecho. Algunos misioneros reconocían la función de la poligamia y eran más moderados. Justificaban su indulgencia diciendo que la gente necesitaba ir entendiendo el cristianismo poco a poco y que las prácticas cristianas seguirían finalmente al bautismo y a la educación. Muchos de estos argumentos, sobre todo los que justificaban los bautizos en masa, son racistas y paternalistas, porque asumen que la gente implicada es demasiado simple para entender las complejidades del cristianismo pero deben ser bautizados de todos modos porque han aceptado creer cualquier cosa que los misioneros les digan.

Una situación semejante se encontraron los misioneros en Japón, donde los mercaderes chinos a menudo vivían en matrimonios temporales con mujeres japonesas y luego volvían a China dejando detrás mujeres e hijos. Si la mujer japonesa era cristiana, podía haberse celebrado una boda cristiana, ceremonia que no tenía importancia para el mercader chino, pero mucha a los ojos de la Iglesia. Valignano reconoció este problema y, además de pedir a Roma que relajara las reglas sobre el divorcio en general, trató de conseguir cierta flexibilidad en la zona. Esto no se aceptó y, por tanto, no se permitió a las mujeres abandonadas volverse a casar en una ceremonia cristiana. Las normas maritales tradicionales se asentaron finalmente entre los «cristianos escondidos» de Japón, que se divorciaban y volvían a casar libremente. (Esto, además de los matrimonios mixtos dentro de un pequeño círculo, planteó problemas en el siglo XIX, cuando los misioneros europeos volvieron y trataron de convencerles de que se unieran al catolicismo.)

Los misioneros que trabajaban dentro de culturas con una fuerte tradición textual, como el confucianismo, el budismo o el hinduismo, consideraban la adaptación como un tema intelectual además de práctico y discutieron el grado hasta el cual ciertas prácticas eran no meramente tolerables, sino espiritual y filosóficamente compatibles con el cristianismo. El debate acerca de la adaptación surgió primero en China, donde llegó a conocerse como la «controversia de los ritos chinos». La disputa se centró en el culto a los ancestros, las costumbres funerarias y las palabras usadas para referirse a Dios. Los misioneros que consideraban el culto a los ancestros como

compatible con el cristianismo —generalmente seguidores jesuitas de Matteo Ricci— decían que eran rituales destinados a fomentar la cohesión familiar, esencialmente una veneración y no un culto y, por tanto, semejante a la veneración a los santos. Los que se oponían al culto a los ancestros —generalmente dominicos españoles que habían venido a China procedentes de Filipinas— decían que era paganismo y se oponían a cualquier adaptación de las costumbres chinas. Una disputa similar —a menudo llamada la «controversia de los ritos malabares»— surgió en la India; se centró en la política de adaptación a las costumbres hindúes que inició en el siglo XVII el jesuita italiano Roberto de Nobili. Nobili se vestía y comía como un hombre santo hindú demostrando su pureza al negarse a mirar a una mujer o hablar con un europeo. Decía que aceptar el sistema de castas era el único medio de atraer a los hindúes de castas altas al cristianismo y que muchas prácticas hindúes eran más culturales que religiosas.

Aunque la mayoría de los estudios sobre la controversia de los ritos chinos y debates similares en otras partes de Asia se han centrado en los temas intelectuales tratados en ellos, está claro que las normas sexuales eran también un tema clave de desacuerdo. Por ejemplo, el bautismo católico por entonces requería mucho más que el uso de agua; el sacerdote también tocaba la piel desnuda de los conversos con sal, aceite y la saliva del cura y soplaba en los agujeros de su nariz. Un contacto físico tan cercano entre un hombre que no era de la familia y una mujer era inaceptable en muchas culturas asiáticas, como deja bien claro un libro anticristiano escrito en el siglo XVII por el erudito chino Hsü Ta-shou:

Pero en sus residencias [de los misioneros cristianos] invitan por la noche a mujeres ignorantes a que vengan delante (en lugar de quedar detrás) de las cortinas escarlatas (el asiento del maestro). Cierran la puerta y ungen a las mujeres con óleos sagrados, les dan agua bendita e incluso cometen el crimen de codiciarlas colocándoles las manos en cinco lugares de su cuerpo. ¿Qué más pueden añadir al desorden entre hombres y mujeres?^[12]

Hsü Ta-shou también ponía reparos a que los conversos hombres y mujeres se mezclasen en los servicios religiosos: «Y a las mujeres e hijas de sus seguidores, sin embargo, las dejan mezclarse con la muchedumbre a fin de recibir las enseñanzas secretas de los bárbaros... todo esto en la oscura noche y [hombres y mujeres] entremezclándose»^[13].

Debido a estos sentimientos, los que aconsejaban la adaptación modificaron los rituales de bautismo, así como la confesión y otros servicios y rituales de la Iglesia. La confesión se celebraba en una gran sala, con una estera colgada entre el sacerdote y la mujer que se confesaba; un varón converso de prestigio se quedaba en el otro extremo de la habitación para poder observar pero no oír. (Esto era sin duda tan privado como la mayoría de las confesiones europeas de la época, que a menudo tenían lugar en una iglesia repleta de gente y a la vista de todo el mundo, pues los confesionarios no se empezaron a usar ampliamente hasta el siglo XVIII.) En la India, Nobili permitió a una mujer que se había convertido que llevara el *tali* alrededor del cuello en lugar de un anillo de boda como señal de su estatus marital y que recibiera regalos el día de su primer período menstrual después del matrimonio.

Los protestantes también se adaptaron a las prácticas locales. En la holandesa Amboina, los

hombres y las mujeres no comían juntos, Y las mujeres no deseaban ir a la iglesia si eso significaba que tenían que tomar la comunión con los hombres. En ese caso, la Iglesia reformada les permitía llevar un velo, aunque no permitiría que la comunión se diese separadamente. Consideraciones similares influyeron en las prácticas luteranas de Tranquebar, donde se permitía a hombres y mujeres (además de personas de diferentes castas) que se sentasen separados en la Iglesia.

Pero hubo ciertos aspectos de las prácticas sexuales existentes a las que los misioneros y las autoridades eclesiásticas se negaron a adaptarse. La principal era la homosexualidad masculina. Al ver prostitutas en Beijing, el normalmente tolerante Matteo Ricci se lamentó mucho de cómo «esos hombres miserables se inician en ese terrible vicio»^[14]. Un folleto moralista jesuita publicado en 1604 en China por Diego de Pantoja (con la ayuda de Yang T'ing-yün, el futuro converso que no podía abandonar a su concubina), invoca argumentos cristianos y chinos tradicionales en contra de la homosexualidad.

El pecado de lujuria tiene muchas manifestaciones, pero la homosexualidad masculina es la más grande. En mi país occidental, todos los pecados tienen un nombre. Por este pecado, los que lo cometen manchan sus corazones y los que hablan de él manchan sus bocas... El hombre es *ch'ien* y la mujer es *k'un*. Este es el principio de generación. [Y por tanto relacionado con la generación cósmica, que se consideraba binaria]. Un hombre y una mujer, ése es el camino de la humanidad^[15].

Como en Europa, algunos grupos de Asia y de África se consideraban especialmente proclives a la sodomía —los moros en el norte de África, los turcos en el Próximo Oriente, los chinos en Filipinas— ya que la homosexualidad masculina se relacionaba con nociones en desarrollo de diferencias étnicas y raciales.

La oposición a la homosexualidad se tradujo en represión. En la portuguesa Goa, la Inquisición investigó varios casos de sodomía y las autoridades seculares quemaron públicamente a hombres declarados culpables de sodomía, incluyendo tanto a conversos nativos como a europeos. En 1599, las autoridades reales en Filipinas ordenaron que todo el que «cometa o practique la dicha abominación contra natura, o trate de cometerla... incurrirá en la pena de ser quemado vivo con fuego, además de que todos sus bienes sean confiscados por el tesoro de su Majestad»^[16]. Distinguieron especialmente a los mercaderes chinos y colocaron anuncios en lugares chinos de Manila advirtiéndoles de las consecuencias de los actos homosexuales. Los mercaderes dijeron que no eran conversos y que tales actividades eran aceptadas en su propio país, pero las autoridades españolas les acusaron de extender el «abominable pecado contra natura» entre los nativos «muchachos moros e indios de estas islas, por lo que Dios, nuestro Señor, es gravemente ofendido», y castigaron a los culpables con flagelaciones, galeras e incluso ejecución^[17]. (La flagelación también era el castigo habitual para cualquier hombre en Filipinas que llevara un alfiler en el pene, ya que las autoridades españolas trataban de erradicar esta práctica.) En Japón, los jesuitas se referían a las prácticas homosexuales en los monasterios budistas en discusiones contra el budismo y el catecismo de Valignano para conversos japoneses advierte específicamente en contra del comportamiento homosexual.

Durante el siglo XVII, en temas que no fueran la homosexualidad, la adaptación se aceptó muy bien tanto entre católicos como entre protestantes, pero en la primera mitad del siglo XVIII esta política cambió, sobre todo entre los católicos. Ya en el siglo XVII, los dominicos se habían quejado al papa y habían acusado a los jesuitas de prácticas ilícitas. El legado papal, Charles Maillard de Tournon, condenó los ritos claramente malabares o chinos en 1704 y 1707 y ordenó a los misioneros que siguieran las directivas romanas; esta decisión se vio reforzada por una bula papal en 1744. Como era de esperar, el ritmo de las conversiones disminuyó y algunos conversos abandonaron el cristianismo.

A pesar de todos los intentos de imponer la uniformidad y la condena oficial del «adaptacionismo», sin embargo, en la práctica real los cristianos africanos y asiáticos conservaron muchas costumbres maritales Y sexuales propias. Las muchachas cristianas de la India seguían casándose muy jóvenes (aunque en un famoso caso esto condujo a que una chica muy joven fuese apartada a la fuerza de su marido, que era mayor) Y las viudas cristianas en la India, incluso las muy jóvenes, no se volvían a casar. La casta seguía determinando la elección de cónyuge, así como la confraternidad a la que se unía uno. Los conversos en la holandesa Amboina seguían llevando a cabo rituales que celebraban la madurez sexual, como la circuncisión o la incisión del prepucio a los chicos, y la limpieza ritual tras la primera menstruación a las chicas. Los cristianos de Mozambique celebraban la primera menstruación de las chicas invocando al «Santísimo Nombre de Jesús», a pesar de la denuncia de la Inquisición de tales «ritos, ceremonias y abusos supersticiosos»^[18]. Los católicos filipinos siguieron iniciando las relaciones sexuales una vez que hubieran concluido los primeros pasos de los acuerdos matrimoniales y pidiendo anulaciones con gran frecuencia; el clero europeo que trabajaba con ellos consideraba estas prácticas como una demostración de que el deseo sexual seguía siendo su «vicio amo y señor» y «tan general que... mantenía a esas regiones inflamadas con un vicio infernal e inextinguible»^[19]. Esta afirmación del poder del deseo sexual entre los pueblos «tropicales» se comunicó a los misioneros que empezaban a llegar a África y a Asia en mucho mayor número después de 1800, y eso les condujo a clasificar las prácticas sexuales y maritales indígenas como «vicios» en lugar de tradiciones sociales y culturales.

Las relaciones sexuales interraciales

Las autoridades europeas, tanto seculares como clericales, trajeron consigo una clasificación de las relaciones heterosexuales en la que había una gran dicotomía: por un lado, estaba el matrimonio monógamo y, por otro, todo lo demás. Como ya hemos visto, se encontraron con sociedades con categorías más complicadas y también con complejidades adicionales debido a la situación colonial. Habida cuenta de la mayoría de los europeos eran hombres, las relaciones sexuales interraciales aparecieron inmediatamente y las autoridades coloniales tenían que solucionar gran variedad de problemas y normas, a veces contradictorios. Todos querían colonias pacíficas y estables y se daban cuenta que controlar la sexualidad formaba parte de ello, pero sus ideas diferían mucho en cuanto a la naturaleza de esa regulación. Las normas y su puesta en práctica a menudo estaban determinadas por la opinión personal de los gobernantes, las autoridades de la Iglesia y los funcionarios de compañías y, por tanto, variaban mucho. El apoyo de Iglesia al matrimonio monógamo a menudo chocaba con los fines seculares políticos y económicos y con las jerarquías existentes o recién

surgidas, raciales o étnicas.

Algunas autoridades esperaban evitar los problemas de las relaciones interraciales y favorecían la importación de más mujeres de Europa. A principios del siglo XVI, la Corona portuguesa mandó chicas blancas huérfanas a Goa y al oeste de África, proporcionándoles dotes en forma de oficio o un poco de terreno para sus futuros maridos y ordenándoles que se casaran. En 1586, los residentes españoles de Filipinas pidieron al consejo real fondos para transporte y dotes, de manera que «diez, quince o veinte mujeres [fuesen] traídas de España, para casarse con la gente común de estas islas, como soldados y otros, para que este país pueda asegurar un aumento de población; cosa que no ocurre en el presente, por falta de mujeres y matrimonios»^[20]. A principios del siglo XVII, los funcionarios de la VOC decidieron traer a chicas huérfanas, a las que llamaban «hijas de la Compañía», de Holanda a las Indias Orientales, dándoles ropas y una dote. El número de esas chicas nunca fue muy grande y, en general, las chicas y mujeres solteras que estaban dispuestas a salir de Europa no eran del tipo que querían las autoridades. Peter Both, el primer gobernador general holandés de las Indias Orientales, sugirió que la VOC prohibiera más inmigración femenina, ya que las mujeres «ligeras» que habían venido eran una «gran vergüenza para nuestra nación», y en 1632 la VOC dejó de fomentar que vinieran mujeres inmigrantes a ningún asentamiento holandés del este de África^[21].

Otras autoridades fueron más realistas acerca del número de mujeres europeas a las que se podía animar a inmigrar y consideraban el matrimonio interracial como el mejor modo de crear colonias estables. El duque de Alburquerque —jefe de las fuerzas portuguesas que conquistaron Goa— deseaba que sus hombres se casaran con las viudas de los musulmanes que defendieron Goa y no volvieran nunca a Portugal. Permitió que los soldados que se casaban se retirasen del ejército y les dio subsidios para establecer un hogar. Los directores de la VOC adoptaron una política similar, dando a los soldados, marinos y funcionarios menores primas si accedían a casarse con mujeres del lugar y se quedaban en las colonias de la VOC como «ciudadanos libres». Algunos misioneros holandeses se opusieron a esta política, pero otros, como George Candidius, que deseaba que el matrimonio con mujeres locales no sólo hiciese ganar conversos sino que diese a los misioneros acceso a los rituales religiosos femeninos, la aceptaron.

La petición de ciudadanos filipinos de que vinieran mujeres a España, a arriba, también solicitaba dotes para mujeres nativas que les permitieran casarse con soldados y marinos de niveles más bajos. Los directores de la compañía British East India dieron un empujón suplementario en 1687, decretando que:

El matrimonio de nuestros soldados con las mujeres nativas de Fort St. George es un asunto de tales consecuencias para la posteridad que debemos alegrarnos de fomentarlo con ciertos gastos y estamos pensando para el futuro fijar que se pague una Pagoda [4 rupias en moneda india] a la madre de cualquier niño que nazca a partir de ahora de estos futuros matrimonios el día que el niño sea bautizado^[22].

Había límites a esta aceptación de los matrimonios mixtos, sin embargo, a menudo por causas explícitamente raciales. Alburquerque animaba a casarse con mujeres indias de castas altas, que eran

«blancas y hermosas», pero desaconsejaba uniones con las «mujeres negras» de piel más oscura de la costa malabar^[23]. Rijkloff von Goens, uno de los gobernadores de la VOC de Sri Lanka, apoyaba los matrimonios mixtos, pero luego quería que las hijas de esas parejas se casasen con holandeses «para que nuestra raza degenera lo menos posible»^[24]. En la colonia holandesa del Cabo de Buena Esperanza (Sudáfrica), aunque las razas no estaban segregadas y había mucho contacto sexual entre hombres europeos y mujeres africanas, esta jerarquía de color era tan fuerte que impedía prácticamente los matrimonios interraciales. Hasta 1823, los esclavos de la Colonia del Cabo no podían casarse en una ceremonia cristiana; un hombre que quisiera casarse con una esclava tenía que bautizarla y liberarla antes. Los esclavos que se casaban entre sí a menudo celebraban sus propias ceremonias, o se casaban mediante ceremonias musulmanas, aunque el islam no fuese una religión reconocida. En las colonias portuguesas de África occidental, los matrimonios entre hombres portugueses y mujeres africanas no se reconocían como tales por la Corona, que ordenaba periódicamente a los hombres que volviesen a Portugal sin sus familias.

Pero las dudas acerca de los matrimonios interraciales no eran cosa de los europeos. Las familias asiáticas de clase social alta no en general muy dispuestas a casar a sus hijas con el tipo de hombre europeo que se solía encontrar en las colonias, especialmente porque las esposas e hijos tenían que adoptar la religión del marido. Esta reticencia la tenían clara los colonizadores europeos. En la década de 1640, por ejemplo, el consejo municipal de Goa escribió al rey, sugiriendo que emitiera un decreto ordenando a todas las familias indias de clase alta que casasen a sus hijas con hombres portugueses nacidos en Portugal y que entregasen todas sus propiedades a esas hijas. Argumentaban que esta norma crearía más cristianos, soldados y riqueza para Portugal, cosa que sin duda habría sido cierta; también habría conducido a una revuelta, un hecho que la Corona portuguesa reconoció, por lo que no prestó atención a la petición. Aquellas mujeres que quisieran casarse con europeos eran o bien de clase baja o ya estaban separadas de sus familias y lugar de origen. Por tanto, en Goa, contrariamente a las esperanzas de Alburquerque, un visitante señaló en 1524 que «todos o la gran mayoría [de hombres portugueses] están casados con negras, que llevan a la iglesia a caballo»^[25]. (Al hablar de «negras», el comentarista quería decir mujeres indias de clase baja con la piel oscura, no mujeres de África.) Algunas de ellas eran esclavas y en la segunda y tercera generación muchas eran mujeres mestizas. En las zonas holandesas e inglesas, algunas de esas mujeres eran católicas, hijas de matrimonios entre hombres portugueses y mujeres locales; las autoridades de la Iglesia protestante se preocupaban porque las mujeres conservasen su lealtad al catolicismo, educando a sus hijos como católicos y quizá, incluso, convirtiendo a sus maridos. Por tanto, aunque a menudo toleraban el catolicismo en general, exigían que los matrimonios entre un protestante y una católica se celebraran en iglesias protestantes, y exigían a los cónyuges la promesa de que los hijos iban a ser educados como protestantes.

El matrimonio mixto se aceptaba como forma de construir colonias estables y se adoptaron diversas normativas para asegurarse de que las familias se quedasen donde estaban. En las colonias de la VOC en Asia, a los hombres no se les permitía llevarse de vuelta a sus mujeres o hijos asiáticos con ellos a Europa, ni volver a Europa sin ellos, una táctica de círculo vicioso a la que se hicieron muy pocas excepciones. A las viudas europeas se les obligaba a quedarse en las colonias Y

a encontrar un nuevo marido allí, y a las hijas de las familias europeas; a quedarse al menos cinco años después de casarse, asegurándose así prácticamente de que se casarían con alguien dispuesto a quedarse en las colonias.

El matrimonio era, naturalmente, sólo un tipo de relación sexual y quizá la menos corriente en la mayoría de las colonias europeas. En ciertos momentos, las normativas del gobierno fomenta explícitamente las relaciones fuera del matrimonio, especialmente en los primeros años de cualquier colonia. En Santo Tomé, la Corona portuguesa proporcionó al parecer a cada hombre europeo una mujer portada de Europa o una esclava africana para aumentar explícitamente la población, y no se exigía una ceremonia matrimonial. Aunque parte del clero, allí y en otros lugares del imperio portugués, pusieron objeciones a semejante tolerancia del sexo extramarital, sus puntos de vista eran moderados si la mujer estaba bautizada y podían al menos suponer que la cosa podía acabar en matrimonio. Carmelitas que visitaron Santo Tomé en 1580 y años posteriores, por ejemplo, comentaron que tanto los europeos como los africanos tenían «una esposa o dos como concubinas» que tenían «un niño al año»; aprobaron la formación de familias, aunque recomendaron débilmente que sería mejor si se pudieran celebrar ceremonias cristianas de matrimonio^[26]. La mayoría de los hombres portugueses prestaban muy poca atención a la opinión clerical en cualquier caso y muchos tenían hogares en los que no había una o dos, sino muchas mujeres. Nicolás Lancilotto, un que escribía a Ignacio de Loyola desde Malaca en 1550, relacionó astutamente esto con la fácil disponibilidad de esclavas, comentando: «Hay innumerables portugueses que compran manadas de chicas y duermen con todas ellas y después las venden. Hay innumerables colonos casados que tienen cuatro, ocho o diez esclavas y duermen con todas ellas y esto se sabe públicamente»^[27]. En las ciudades, tanto los portugueses como los proxenetas indígenas a menudo compraban y vendían muchachas con fines sexuales y el dinero iba a la familia de las chicas o al proxeneta; una pequeña parte podía ir a la propia chica y ella acumulaba una dote por si se casaba.

Hubo intentos esporádicos de controlar el sexo extramarital, sobre todo una vez que se establecía la colonia. En 1559 la Corona portuguesa se declaró impresionada por la situación en Santo Tomé, donde «muchas mujeres se ofrecen públicamente por dinero. Viven irregularmente en la ciudad, además de hombres casados y otra gente que lleva vidas regulares, de lo que surgen muchos escándalos y malos ejemplos y cosas que son una afrenta a Nuestro Señor». A estas mujeres se les ordenaba salir de los pueblos y servir sólo a los clientes locales; a los hombres casados y al clero que mantenían amantes también se les ordenaba que las dejaran o pagaran una multa, con una condena de deportación a la tercera vez que reincidiesen. El obispo local era el que tenía que poner en práctica dichas medidas, pero no era nada entusiasta; informó a la Corona que las condenas eran demasiado severas y que el castigo tenía que tener en cuenta «la calidad de la persona implicada y el escándalo de la ofensa. Soy muy misericordioso con los que confiesan su falta y prometen enmendarse»^[28]. Los gobernadores de la VOC trataban periódicamente de prohibir el mantenimiento de esclavas y concubinas y ordenaban casarse a todos los cristianos que vivieran juntos. Tales prohibiciones solían no ser nada efectivas, pues incluso funcionarios de la VOC de alto rango y maestros de escuela protestantes mantenían concubinas o vivían con mujeres sin haber celebrado una ceremonia oficial en la iglesia.

El destino de los hijos de las uniones interraciales y extramaritales variaba enormemente. Algunos eran legitimados por sus padres mediante la adopción o la compra de certificados de legitimidad y podía adoptar posiciones prominentes en la sociedad colonial. Por ejemplo, dos de los hijos de François Caron, cuyas opiniones sobre la sociedad japonesa hemos visto antes, se convirtieron más tarde en conocidos ministros de la Iglesia holandesa. En las islas atlánticas portuguesas Y en Mozambique, los hijos mestizos de la primera generación llegaron a formar una aristocracia local, dominando tanto la propiedad de las tierras como el comercio de esclavos. Por otra parte, muchos hijos de europeos de clase baja no recibieron mucho apoyo de sus padres y, en algunas colonias, sobrevivieron mendigando y cometiendo pequeños delitos. Esta situación condujo a la apertura de orfanatos en muchas colonias, que en teoría admitirían sólo a hijos legítimos, pero en la práctica no miraban muy de cerca la situación familiar. En Goa, por ejemplo, un orfanato llamado «Nuestra Señora de la Montaña» se abrió ostensiblemente para las hijas legítimas, blancas y de buen aspecto, de los soldados que habían muerto luchando, pero en realidad la mayoría de los residentes eran mestizos y algunos habían nacido fuera del matrimonio. (Los registros no revelan si también se ignoraron las exigencias sobre apariencia.) El Consejo de la VOC en Batavia trató de resolver este tema de los hijos mestizos nacidos fuera del matrimonio prohibiendo a sus padres volver a Europa, una norma que fue contraproducente porque desanimó a los europeos a reconocer o mantener a sus hijos.

Las normativas de la Iglesia, igual que las del Estado y las de las Compañías, referentes al matrimonio eran a menudo contraproducentes. En las colonias de la VOC, por ejemplo, los matrimonios sólo podían formalizarse cuando llegaba un pastor de visita, lo que en zonas remotas podía ocurrir cada varios años. Esto no impedía a la gente casarse, sin embargo, pero les animaba a conservar las pautas tradicionales de matrimonio, en las que la cohabitación y las relaciones sexuales empezaban con el intercambio de regalos y no con una boda en la iglesia. Los misioneros protestantes recomendaban la asistencia frecuente a la iglesia y consideraban los sermones como indispensables para transmitir la doctrina protestante; las esposas asiáticas de los hombres europeos se tomaban esto muy a pecho y asistían a la iglesia con tanta frecuencia y con tanta elegancia que pronto se dictaron leyes suntuarias restringiendo las ropas extravagantes y los gastos para las ceremonias de la iglesia. En Tranquebar, de credo luterano, a los hijos de hombres europeos y mujeres locales nacidos fuera del matrimonio se les negaba el bautismo, pero los llevaban calle abajo y los bautizaban en las iglesias católicas portuguesas, cosa que no era desde luego la intención de las autoridades danesas.

Otros temas

Además de los temas particulares de la situación colonial, como el nivel de alojamiento y la regulación de las relaciones interraciales las iglesias cristianas también se enfrentaban a muchos de los mismos problemas que en Europa y su solución era muy semejante. Al clero se le acusaba de concubinato, de requerimientos sexuales durante la confesión y de no vivir según las normas morales que los mandatarios de la Iglesia esperaban de ellos; las acusaciones más frecuentes contra los sacerdotes hechas por la Inquisición en las Filipinas se debieron a delitos sexuales. Las consecuencias podían ir desde ninguna, a ser retirado de los servicios, o la cárcel; a los miembros de

órdenes religiosas, como los jesuitas, se les apartaba generalmente de sus puestos y a veces de la orden. En algunos de esos casos la Iglesia se escandalizaba más que la población local, para quienes la castidad del clero no era una tradición antigua y que veían ventajas en aliarse con ellos por medio de las relaciones sexuales que implicasen a sus hijas.

Se abrieron asilos para prostitutas arrepentidas y otras mujeres acusadas de delitos sexuales en algunas colonias europeas, incluyendo Goa, Batavia y Manila. Estos albergaban a veces huérfanos o niñas pobres que se consideraban en peligro de convertirse en prostitutas y también mujeres abandonadas o maltratadas por sus maridos. Aunque, según las ordenanzas que establecían esas casas, los diferentes grupos que vivían en ellas debían estar separados, en la práctica, a menudo, las casas eran muy pequeñas y todas las mujeres vivían juntas. Como en Francia, en Italia y en España, la vida en esos asilos era una mezcla de castigo y penitencia, con trabajo y disciplina estricta que pretendían «rescatar... a tales mujeres corruptas... del falso curso de su vida»^[29].

Los ejemplos de magia amorosa semejantes a los de España y América Latina surgían ocasionalmente en los tribunales eclesiásticos y seculares de las colonias. Uno de esos casos en 1639, en Batavia, implicaba a Catrina Casembroot que, «por diversos inadmisibles y repugnantes medios de brujería, hechizos y pociones administradas ha obligado y tratado de forzar a personas a doblegarse a sus deseos groseros». Casembroot compraba sus venenos a mujeres indígenas y todas ellas fueron condenadas a ser ejecutadas «por su conducta impía, fornicación, robo, prácticas demoníacas y envenenamientos»^[30]. Como indica este ejemplo, la magia amorosa a menudo se llamaba «brujería» o «prácticas demoníacas», términos aplicados también a los rituales religiosos de los curanderos indígenas, especialmente si eran mujeres. Esta demonización de los curanderos locales no condujo a cazas de brujas a gran escala, sino a que fueran marginados y trivializados, un proceso que también ocurrió en zonas donde se estaban extendiendo otras religiones basadas en textos, como el budismo o el islam.

El análisis de la historia de cualquier aspecto del cristianismo en Asia y en África antes de 1750 es, en muchos sentidos, el análisis de una prehistoria, pues los principales esfuerzos misioneros en masa no tuvieron lugar hasta después de esa fecha. La mitad del siglo XVIII marcó un punto de inflexión significativo, sin embargo. En 1759, los jesuitas fueron expulsados de Portugal y sus colonias, en 1767, de las zonas españolas, y en 1773, se desintegraron como orden. Las colonias ibéricas perdieron, pues, a sus misioneros más enérgicos y los esfuerzos de conversión y regulación disminuyeron; cuando se restablecieron los jesuitas en 1814, la escena política colonial era muy distinta. Al mismo tiempo, la British East India Company se estaba volviendo más importante que la VOC holandesa en el comercio y colonización de Asia y fuera de las colonias holandesas y alemanas, los esfuerzos misioneros protestantes posteriores fueron británicos. Esos esfuerzos misioneros llegaron a personas de origen europeo de lo que en 1750 eran aún colonias, es decir, desde las primeras colonias británicas y francesas de Norteamérica, que después fueron Estados Unidos y Canadá. Fue Norteamérica, en los siglos anteriores a 1750, la que dio a los cristianos europeos más oportunidades de crear utopías morales y sexuales, tanto entre los nativos conversos como entre los inmigrantes. Fue en Norteamérica donde los diversos experimentos se extremaron más para llevarlos a cabo de la mejor manera.

6. NORTEAMÉRICA

La introducción del cristianismo en Norteamérica se inició en las zonas españolas del sudoeste y de Florida a principios del siglo XVI. Había un comercio regular entre las zonas españolas y el resto de Norteamérica, que llegó a incluir mercancías como rosarios u objetos decorados con símbolos cristianos, pero no ideas o instituciones cristianas. Estas no se establecieron hasta que el siglo XVII trajo consigo colonos permanentes del norte de Europa.

El desarrollo colonial de América, al norte de los territorios españoles y portugueses, se suele clasificar en tres grandes categorías. En el norte, a principios del siglo XVII, exploradores franceses y comerciantes de pieles establecieron pequeñas colonias y comerciaron con la población indígena. La población francesa total fue siempre muy pequeña durante todo el siglo XVII y la gran mayoría de inmigrantes franceses fueron hombres. A principios del siglo XVIII, esto había cambiado hasta cierto punto en las zonas orientales de lo que se convertiría en Canadá; en Acadia (la actual Nueva Escocia, New Brunswick e Isla del Príncipe Eduardo) y Quebec, se establecieron granjeros y pescadores franceses con sus familias. El oeste de Canadá siguió siendo una zona fronteriza en la que la mayoría de los europeos eran varones comerciantes de pieles, pues a las mujeres europeas les estuvieron prohibidas las zonas de comercio de pieles hasta 1820. Las compañías peleteras eran los auténticos gobernantes de muchas zonas de Canadá en los siglos XVII y XVIII, y había misioneros trabajando bajo su sombra en una relación marcada tanto por el conflicto como por la cooperación. El matrimonio mixto entre comerciantes franceses y mujeres indias era mucho más corriente que en las colonias inglesas, y el matrimonio a menudo vinculaba a los comerciantes con las comunidades indias.

Gran Bretaña también reclamó partes de lo que se convertiría en Canadá, y, en el siglo XVII y principios del XVIII, hubo conflictos intermitentes entre franceses y británicos, aliándose cada una de las partes con diferentes grupos de indios y con territorios que cambiaban de manos. Estas guerras formaron parte de los conflictos franco-británicos que tenían lugar en Europa y tuvieron como resultado que parte de Canadá fuera a parar a manos británicas en 1713, y el resto, en 1763, tras lo que los americanos llamaron la guerra francesa e india.

A pesar del dominio británico en Canadá, en términos religiosos el catolicismo francés era mucho más importante que el protestantismo inglés. Los misioneros católicos franceses, sobre todo jesuitas, empezaron a trabajar entre los residentes indígenas del este de Canadá a principios del siglo XVII, y luego acompañaron a los comerciantes de pieles más hacia el Oeste, y hacia el Sur poco después. Muchos misioneros jesuitas fueron asesinados durante períodos de guerras intertribales, proporcionando a la Iglesia canadiense sus primeros mártires y santos. En algunos lugares, los misioneros establecieron comunidades apartadas para conversos indios, levemente basadas en el modelo de misión latinoamericana. La primera de ellas estuvo en Sillery, cerca de Quebec, en 1637, donde a los misioneros varones se unieron varias monjas agustinas enfermeras dos años más tarde. En el mismo año, Marie de l'Incarnation y otras más establecieron una casa de ursulinas en Quebec, que pronto admitió mujeres nativas e inmigrantes europeas. En 1647, un obispo francés, François Xavier de Laval (1623-1708), se instaló en Quebec; fomentó enérgicamente el trabajo misionero,

oponiéndose a veces a los deseos del gobernador real francés.

Por el contrario, los misioneros protestantes ingleses eran muchos menos que los católicos franceses, pues el clero protestante se ocupaba sobre todo de los inmigrantes europeos. No había institución alguna para mujeres en el protestantismo equivalente a los conventos católicos, ni se establecieron obispados anglicanos en ningún lugar de Norteamérica en el período colonial. Por tanto, la influencia cristiana en la sexualidad en Canadá durante el período colonial es sobre todo la historia de los intentos de los misioneros franceses por introducir los patrones de conducta europeos de matrimonio y relaciones sexuales entre los pueblos indígenas y mantener cierta apariencia de «moralidad» sexual entre la población europea, primordialmente masculina, cuya conducta estaba lejos de ser ideal.

Una segunda categoría de inmigración y colonialismo se desarrolló en Nueva Inglaterra. Allí, primero los Peregrinos en Plymouth, en 1620, y luego los puritanos en la zona de Boston, en 1630, hubo grupos de familias de protestantes ingleses muy religiosos que se interesaban más por establecerse permanentemente que por extraer los recursos naturales, como las pieles. La inmigración continuó durante el resto del siglo XVII, y esto, junto con una alta tasa de nacimientos y matrimonios tempranos, significó una rápida expansión de la población europea. Las primeras colonias de Nueva Inglaterra fueron consideradas por sus fundadores como comunidades religiosas unidas a Dios por un contrato especial o «pacto». La participación política se limitaba a los hombres que habían pasado por una experiencia personal de conversión y eran miembros de la Iglesia. Las mujeres se convertían en miembros de la Iglesia independientemente, a través de sus propias experiencias de conversión, y se las consideraba como parte del pacto religioso, aunque esto no les daba derechos políticos. Los puritanos habían salido de Inglaterra en busca de un lugar en el que practicar sin estorbos su fe religiosa, pero esto no facilitó que estuvieran dispuestos a dar a otros la misma libertad. Los disidentes religiosos eran azotados, expulsados y hasta ejecutados; aunque cada Iglesia se fue volviendo poco a poco más independiente —un patrón de organización llamado congregacionalismo—, en los primeros años el clero de las Iglesias importantes podía afirmar su control sobre la doctrina y la disciplina.

En las primeras décadas tras el asentamiento, los adultos tenían que hacer una confesión a toda la congregación describiendo su experiencia de conversión personal para ser enteramente miembros de la Iglesia. Se consideraba que los niños compartían el pacto de sus padres; sin embargo, y hacia 1660, la mayoría de las congregaciones decidió que la gente cuyo pasado familiar estuviera dentro de la Iglesia, pero que no había confesado personalmente, también tenía que ser admitido como miembro de la Iglesia en lo que se llamó el *Half-Way Covenant*. Muchos historiadores consideran esto como una señal de que el vigor espiritual de muchas congregaciones había empezado a desvanecerse, y localizan este hecho a través de cambios en la conducta, así como en las reglas para convertirse en miembro.

Como la población europea de Nueva Inglaterra creció tan deprisa, la principal historia de las relaciones entre nativos e inmigrantes es la de la apropiación europea de tierra india para nuevos asentamientos, que resultó más fácil por la caída en picado de la población india, debida a la introducción de nuevas enfermedades. Esta expansión se acompañó, en el siglo XVII, por varias

guerras con diversas tribus indias; éstas condujeron a la expulsión final de los indios de muchas partes de Nueva Inglaterra. Incluso mientras esto sucedía, hubo cierta actividad misionera entre los indios. Se establecieron asentamientos separados para cristianos indios, «pueblos de oración» en las que se esperaba que los conversos siguieran las prácticas cristianas europeas maritales y sexuales, pero el número de estos pueblos nunca fue muy grande en comparación con los asentamientos blancos. Contrariamente a los misioneros franceses católicos, el principal objetivo de la mayoría del clero puritano eran los inmigrantes europeos y sus descendientes, no los conversos indios. Reconstruir la regulación cristiana de la sexualidad en Nueva Inglaterra supone, pues, centrarse en primer lugar en los intentos puritanos de convertir sus ideales en una realidad entre los inmigrantes blancos, y, en segundo lugar, en los encuentros entre indios y europeos.

Muchos historiadores culturales han considerado fundamental la experiencia de la Nueva Inglaterra puritana en la formación de la cultura americana, sobre todo en términos de actitudes americanas con respecto a la moralidad, el cuerpo y la sexualidad. La suspicacia hacia el placer sexual o los intentos de evitar hablar sobre sexualidad suelen llamarse a menudo «puritanos»; las ideas comunes acerca de los puritanos las resumió el autor y crítico H. L. Mencken, que definió el puritanismo como «el miedo amenazador de que alguien, en alguna parte, pueda ser feliz». Los defensores del puritanismo han argumentado que esto es sólo una parte del panorama, pues pasa por alto los ideales puritanos de compañerismo matrimonial y vida familiar estable, pero el debate continúa.

Nadie afirma que los inmigrantes a la zona de Chesapeake, en Virginia y Maryland, la tercera en la categoría de asentamiento en Norteamérica, fuesen en modo alguno puritanos. Los ingleses empezaron a llegar allí a principios del siglo XVII, aunque, como en Canadá, la mayoría fuesen hombres, y muchos, sirvientes contratados. Los primeros africanos llegaron en 1619 en un barco llamado el *Jesús* y, aunque en las primeras décadas algunos africanos fueron sirvientes contratados, la mayoría de ellos se convirtió en esclavos permanentes. En 1720, el 30 por ciento de la población de Virginia y el 70 por ciento de la de Carolina del Sur eran negros, de los cuales el 96 por ciento eran esclavos. Los nativos americanos también fueron esclavizados en muchas partes del sur, pero su número pronto se vio superado por el de los africanos.

Un año después de que los primeros africanos llegaran a Virginia, la Virginia Company empezó a importar mujeres de Inglaterra como esposas para que los hombres las compraran, esperando contribuir así al crecimiento de las familias y de la población. Este desarrollo llegó muy lentamente, sin embargo, y durante todo el siglo XVII, el equilibrio de los sexos, tanto entre los blancos como entre los negros de Virginia y Maryland, se decantaba mucho a favor de los hombres. Gran parte de las mujeres blancas que llegaron eran sirvientas contratadas en lugar de esposas o hijas y, como a los sirvientes contratados varones, les estaba prohibido casarse durante el tiempo de su servicio. Algunos años también prohibían a sus esclavos casarse, aunque la respuesta habitual era simplemente la negativa del reconocimiento legal de los matrimonios entre esclavos, más que su prohibición explícita.

En teoría, los primeros colonos de Virginia y de las Carolinas formaban parte de la Iglesia anglicana y el clero estaba bajo control de un obispo en Inglaterra. Sin embargo, el clero estaba

apoyado financieramente por los laicos del lugar y, debido a que la población estaba muy repartida por plantaciones en lugar de asentamientos compactos como en Nueva Inglaterra, los pastores solían viajar y no tenían una iglesia parroquial permanente. Había muy poca actividad misionera entre los indios en el sur y muy pocas iglesias para inmigrantes. Como en la Nueva Inglaterra puritana, los hombres que no eran miembros de la Iglesia oficial estaban en desventaja política, pero a pesar de esto, los niveles de pertenencia a la Iglesia eran muy bajos.

A medida que la esclavitud se fue haciendo mucho más normal que la servidumbre contratada entre la gente de ascendencia africana, los propietarios de esclavos a menudo decidían no bautizar a sus esclavos, pues temían que eso pudiera significar tener que liberarlos. Algunos esclavos habían oído hablar del cristianismo en África, por medio de los portugueses, o incluso se habían convertido allí, pero generalmente no se reconocía su pertenencia a un credo religioso. En 1667, la Virginia House of Burgesses dictó una ley declarando que el bautismo no cambiaba la condición de siervo, pero, aún así, muchos amos se negaban a permitir que sus esclavos se bautizaran. Tal fue también el caso en las islas gobernadas por los británicos del Caribe, como Jamaica, Barbados y las islas Leeward, donde fueron importados gran número de esclavos africanos para trabajar en las plantaciones de azúcar. Los católicos dueños de esclavos en las islas francesas y españolas del Caribe bautizaban más a menudo a sus esclavos que los protestantes británicos. El catolicismo parece haber sido más atractivo para los esclavos en el Caribe que el protestantismo, ya que incluía elementos visuales y orales semejantes a los de las religiones tradicionales africanas.

A estas tres categorías de asentamiento y a los tres tipos de estructuras religiosas —católica, puritana y anglicana— se les unió más tarde una cuarta, en el siglo XVII. La intolerancia puritana condujo a Roger Williams, Anne Hutchinson y otros a fundar comunidades en lo que llegaría a convertirse en Rhode Island, que ofrecían libertad religiosa y tolerancia; en 1681, William Penn, un cuáquero, fundó una colonia en lo que llegaría a ser Pensilvania que tampoco tenía una única Iglesia oficial. Los católicos fundaron Maryland en 1643, con la idea de que esta colonia también ofreciera libertad religiosa. La diversidad de colonos en otras colonias, algunas de las cuales fueron dirigidas originalmente por holandeses, suecos o daneses —Nueva York, Nueva Jersey, Delaware y, más tarde, Georgia— significó que esas zonas tampoco establecieron nunca una única Iglesia estatal fuerte, como ocurrió en las colonias del sur o de Nueva Inglaterra, y es difícil generalizar sobre ellas.

A finales del siglo XVII, a la diversidad religiosa se unió el desinterés en muchas partes de Norteamérica. La gente decidía formar parte de una comunidad baptista, cuáquera, presbiteriana, anglicana, católica, congregacionista o cualquier otra, o —más probablemente— escogía no unirse a ninguna denominación. En contraste con la visión popular de los americanos acudiendo a la iglesia, casi todos los historiadores consideran que, en 1700, la mayoría de los residentes coloniales no eran miembros de la Iglesia y rara vez asistían a un servicio. El desinterés por la religión cambió de algún modo a partir de 1730 y 1740, con el resurgir del movimiento religioso conocido como Gran Despertar. Éste era un movimiento de conversión personal religiosa que se extendió por todas las colonias, especialmente en zonas fronterizas lejanas a la costa donde las Iglesias del Estado eran más débiles. Subrayaba la emoción, la palabra hablada, la experiencia personal y el liderazgo basado en un sentimiento de vocación, y atrajo a indios y africanos además de europeos. Se animaba a la gente

a disciplinar su propia conducta, pero se insistía menos en los pecados sexuales que en los del orgullo, la ira y la falta de confianza en Dios.

IDEAS Y PAUTAS DE CONDUCTA PREVIAS A LA LLEGADA DE LOS EUROPEOS

Mis cautelosas palabras al principio del capítulo sobre Latinoamérica acerca de las dificultades para apreciar o entender las pautas de conducta indígenas son aún más aplicables a la situación norteamericana. Contrariamente a los pueblos de América Central, ningún pueblo norteamericano tenía un lenguaje escrito, de modo que las palabras de los indios del período colonial nos han llegado en su mayoría a través de un filtro europeo. Además, la información arqueológica es más escasa que la que existe sobre grupos como los aztecas o los incas, y hay pocas estructuras de piedra o monumentos que puedan revelar información sobre las estructuras religiosas o sociales. A esto hay que añadir el hecho de que la enfermedad y la guerra erradicaron completamente a muchos de los pueblos del este de Norteamérica; enfermedades como la viruela procedían a menudo del contacto con los europeos en el interior del continente, de modo que los primeros comerciantes y exploradores europeos se encontraron con aldeas y asentamientos cuyos niveles de población eran ya mucho más bajos de lo que lo habían sido antes de 1600. Para muchos grupos, la tradición oral, un medio fundamental de transmitir la historia india, se había perdido, interrumpido o disminuido.

Las dificultades para encontrar fuentes han llevado a historiadores y antropólogos a discusiones sobre muchos aspectos de la sociedad norteamericana en el siglo XVII, pero hay algunos puntos en los que la mayoría de los estudiosos están de acuerdo. Los pueblos de las tierras boscosas del Este estaban divididos en varios grupos (lo que los europeos llamarían «tribus»), que podían a su vez estar divididos en grandes grupos lingüísticos, principalmente los algonquinos (que incluía a los delaware, los montagnais-naskapi, los micmac, los ojibwa, los algonquinos y la mayoría de las demás tribus de las tierras boscosas del Este, los iroqueses (que incluían a los hurones, mohawk, seneca e iroquois), los siouan (con los catawba y winnebago) y los muskogean (choctaw, chicasaw, creek y seminolas). Combinaban la agricultura, la recolección de frutos y las actividades de caza en diferentes grados, y desarrollaron varios tipos de sistemas políticos.

A pesar de las diferencias lingüísticas y de las frecuentes guerras, las tribus compartían ciertas características. Solían estar organizadas matriarcalmente en grupos familiares y de clan, y los matrimonios solían darse fuera del clan; lo que consideramos «tribus» eran ligas abiertas de aldeas y clanes vinculados por los matrimonios. El matrimonio era una forma de asimilar a los forasteros e incorporarlos al grupo; esto llegaría a ser muy importante en zonas de habla francesa donde se animaba a los comerciantes a casarse con mujeres del lugar para facilitar las relaciones pacíficas. La adopción era otra forma de asimilar a los forasteros, y las mujeres de una tribu a menudo decidían el destino de los prisioneros, que podían ser ejecutados o adoptados para sustituir a parientes perdidos.

Los matrimonios en algunas tribus eran sugeridos o concertados por mujeres mayores, incluidas las madres de la pareja, aunque en otros grupos los padres tenían poco que decir en el asunto y lo único que importaba era el consentimiento de la pareja. Aparentemente las mujeres tenían más control sobre con quién se casaban de lo que era corriente entre los europeos; un misionero protestante que estaba con los mohawks en 1716 comentó que «las Mujeres cortejan a los hombres

cuando deciden un Matrimonio»^[1]. Las bodas solían incluir un festín y un intercambio de mercancías entre los cónyuges para indicar sus papeles complementarios; ella le daba a él pan de maíz, por ejemplo, y él le daba a ella venado. En algunos grupos, parece que existía una especie de «matrimonio de prueba», que podía romperse fácilmente si no había hijos o los cónyuges resultaban ser incompatibles. La mayoría de las parejas eran monógamas aunque, como en muchas otras partes del mundo, los jefes tribales a veces tenían más de una esposa, casándose en ocasiones con varias hermanas, en lo que se ha llamado «poliginia fraternal». Esta poliginia puede haber sido resultado en parte de la escasez de hombres, pues no había papel institucional para las mujeres (ni para los hombres, en realidad) que no estuvieran casadas. Los individuos no tenían relaciones sexuales en diferentes ocasiones con fines rituales, pero la castidad de por vida se consideraba extraña y la mayoría de la gente se casaba en algún momento de su vida. Los sacerdotes jesuitas en Canadá señalaron que era frecuente que se burlaran de ellos por su carencia de esposas o que no les ofrecieran mujeres para que se casaran con ellas, y una de las primeras hermanas del hospital de Quebec informó de que los hurones y algonquinos que las conocían se quedaban asombrados «cuando se les decía que no teníamos hombres y que éramos vírgenes»^[2]. Las actitudes hacia el sexo premarital variaban; algunos grupos lo consideraban como el preámbulo normal al matrimonio y otros lo aceptaban menos. El castigo por adulterio también variaba; algunos grupos lo castigaban con muerte o mutilación mientras que otros no lo castigaban en absoluto.

Muchos grupos eran matrilocales, lo que quería decir que los maridos iban a vivir con los clanes de sus mujeres y las mujeres emparentadas vivían juntas. Las relaciones con la familia de la madre eran, pues, más importantes que las del padre o incluso que las del cónyuge. Entre muchos grupos el divorcio no se veía bien si ya habían nacido hijos, pero entre otros muchos era bastante fácil para cualquiera de los cónyuges ponerlo en marcha. Un hombre que quisiera divorciarse no tenía más que abandonar la casa de su mujer, mientras que la mujer podía poner las pertenencias de su marido fuera de la casa familiar, indicando que deseaba que se marchase; en ambos casos, los hijos se quedaban con la mujer y su familia. Los primeros misioneros señalaron la facilidad con la que esto ocurría, tal como el superior jesuita padre Barthelemy Vimont comentó en 1639, diciendo que los indios tenían «una libertad total brutal, cambiando de mujer cuando les apetecía —tomando una o varias, según su inclinación»^[3].

Como en Latinoamérica, había gente de dos espíritus entre algunos grupos indios de Norteamérica, que eran normalmente morfológicamente varones pero combinaban lo que se consideraba como ropa, tareas y conducta femeninas y masculinas. La gente de dos espíritus en la mitad oriental de Norteamérica se encontraba sobre todo en Florida y al oeste de los Grandes Lagos, donde los comerciantes y misioneros franceses los encontraron más tarde, en el siglo XVII. La mayoría de las tribus honraban y aceptaban a tales individuos, aunque entre algunas, eran ridiculizados; las razones de esta diversidad de tratamientos aún no están claras. La gente de dos espíritus a menudo tenía papeles religiosos y ceremoniales especiales porque se les consideraba poseedores de un espíritu masculino y uno femenino, en lugar del espíritu único que tenía la mayoría de la gente; podían, por tanto, mediar entre el mundo masculino y el femenino y el mundo divino y el humano.

La mayoría de individuos con autoridad religiosa y ceremonial entre los nativos americanos no

eran gente de dos espíritus, sino hombres y mujeres que conseguían su poder por medio de conexiones bien con el reino espiritual en general, o con un único espíritu especial. Tales individuos, a los que solía llamarse chamanes, tenían poderes personales sobrenaturales conseguidos por medio de sueños y visiones y no un poder que procediera de su posición en una institución, como en el clero cristiano. Las conexiones con el mundo espiritual se reforzaban por medio de ceremonias y rituales en las que participaba toda la tribu. Destacaban tanto el éxito en la caza como la fertilidad de la agricultura, consideradas respectivamente como los reinos masculino y femenino; en muchas de estas ceremonias se llevaban a cabo rituales específicos para fomentar la salud y vitalidad individual y del grupo. Las prácticas religiosas también incluían tabúes sexuales: las mujeres que estaban menstruando o iban a dar a luz solían ser excluidas del resto de la tribu, consideradas a la vez como poderosas y vulnerables; los hombres que se preparaban para la caza o para ir a la guerra permanecían sexualmente inactivos. Algunos aspectos de la vida espiritual nativa, como la oración, las visiones o los espíritus guardianes, parecían familiares a los observadores europeos, mientras que otros les resultaban muy extraños. La falta de entendimiento funcionaba en ambos sentidos, sin embargo, pues igual que los europeos veían a los indios como seres sin religión porque no tenían iglesias ni clero (o Cristo), los indios consideraban a los europeos como seres sin religión porque no tenían rituales ni tabúes referentes a los hechos principales de la vida, como el nacimiento, la caza y la guerra.

Aunque muchos aspectos de las creencias y tradiciones nativas eran compartidas por gentes de extensas zonas y parecen haberse mantenido durante largo tiempo, tuvieron lugar cambios significativos en los siglos XVI y XVII que sólo tangencialmente estaban relacionados con la llegada de los europeos. Durante el siglo XVII, los hurones, los montagnais-naskapi y los algonquinos de la Norteamérica británica fueron atacados repetidamente por los iroqueses que venían del Sur, y que a mediados de siglo disponían de armas de fuego que les habían proporcionado los holandeses. En Virginia, el jefe Powhatan, de habla algonquina, empezó a construir una alianza militar y económica con otros grupos antes de la llegada de los ingleses, alianzas que cimentó recogiendo tributos y casándose con mujeres de aldeas dominadas y luego mandándolas de vuelta una vez que le hubieran dado un hijo. Estas tácticas para establecer una jefatura rompían radicalmente con las tradiciones anteriores, pero influyeron en el modo en que los europeos evaluaron las prácticas indígenas.

LAS INSTITUCIONES CRISTIANAS

El ritmo de cambio en la cultura nativa americana se aceleró muchísimo con la llegada de los europeos. Incluso aquellos grupos que no estuvieron en contacto directo con los europeos se vieron afectados por sus enfermedades, pretensiones comerciales y estructuras políticas y religiosas, aunque las instituciones establecidas para difundir y mantener el cristianismo y regular la sexualidad fueron muy diferentes en cada una de las categorías de colonización señaladas más arriba.

El Canadá francés

El primer trabajo misionero sistemático empezó a llevarse a cabo entre los micmacs, un pueblo de habla algonquina, en Nueva Escocia, en 1610, y durante la década siguiente tanto los recoletos como los jesuitas empezaron a hacer proselitismo entre otras tribus en diversos lugares del este de

Canadá, prefiriendo inicialmente los grupos asentados, como los hurones, a los más nómadas algonquinos e innu (montagnais). Como en las colonias españolas, a muchos de esos misioneros les pagaba la monarquía, porque los reyes franceses consideraban que el trabajo de los misioneros era un ejercicio de su poder real. Las autoridades del gobierno consideraban que el trabajo misionero difundía tanto el cristianismo como la cultura francesa, aunque la relación entre estos dos objetivos era tema de debate entre los propios misioneros. ¿Tenían que convertirse antes, tal como mantenían algunos misioneros, en franceses, viviendo en familias nucleares, en aldeas agrícolas establecidas, en las que los hombres hacían la mayor parte del trabajo agrícola, vestidos al estilo francés y hablando francés? ¿O bien, como decían otros, conservar la mayor parte de su cultura nativa y aceptar sencillamente las creencias esenciales del cristianismo como se les explicaban en su propia lengua y seguir las normas cristianas de conducta más importantes? En el último caso, ¿qué creencias y normas de conducta eran las más importantes?

Como hemos visto, los misioneros de China estaban enzarzados en el mismo tipo de debate exactamente en el mismo tiempo —la controversia de los «ritos chinos»— y en ambos lugares las prácticas de conducta sexual y matrimonio eran partes importantes del debate. Los temas más discutidos en China eran las prácticas de culto a los ancestros y el concubinato, mientras que en Canadá los temas clave parecen haber sido las mercancías y el divorcio. El padre Vimont escribió en 1642: «La estabilidad del matrimonio es una de las cuestiones más asombrosas en la conversión y establecimiento de los salvajes; tenemos muchas dificultades en implantarlo y mantenerlo», y, en 1644: «De todas las leyes que les proponemos, no hay ninguna que les parezca tan dura como la que prohíbe la poligamia y no les permite romper los lazos del matrimonio legal»^[4].

Inicialmente, la mayoría de los misioneros querían que los conversos se asentaran y se hicieran franceses, pero con la experiencia los jesuitas cambiaron de táctica; aprendieron las lenguas locales y vivieron con conversos potenciales, viajando con las tribus más nómadas. Utilizaban todas las ocasiones posibles para rezar y catequizar, incluidos funerales, consejos y visitas a los enfermos, y usaban imaginaria que encajaba con las tradiciones locales, actuando a menudo como chamanes, curando enfermedades e interpretando sueños. El proceso de conversión no fue simplemente oral, pues los misioneros también usaban imágenes, cánticos, obras de teatro, música, campanas y objetos sagrados como amuletos, crucifijos y vasos de altar. Los jesuitas solían tener un punto de vista más positivo de la cultura indígena, o al menos de la capacidad indígena de convertirse realmente, que los miembros de otras órdenes, aunque menos positiva que la de los misioneros jesuitas en China. Aunque los nativos conversos se convirtieron en «capitanes de rezos» (dogiques) y unas cuantas mujeres indias se hicieron monjas, ningún hombre indio se hizo cura, y la mayoría de las mujeres indias que había en los conventos eran hermanas laicas y no monjas profesas.

El número de conversos en Canadá creció lentamente durante el siglo XVII, ya que la conversión generalmente apartaba a uno de su familia y del tejido familiar, esencial para sobrevivir; muchos de los primeros conversos eran cautivos de guerra, ya apartados de sus tribus nativas. Los adultos solían esperar hasta las puertas de la muerte para bautizarse y los misioneros reconocían que sería importante organizar comunidades misioneras para aquellos que se convertían antes. Esas comunidades, la primera de las cuales fue Sillery, cerca de Quebec, estaban vigiladas de cerca por

un sacerdote, y los residentes, sujetos a estricta disciplina, administrada por el propio sacerdote o por los *dogiques* nativos. Esa disciplina incluía castigos por ofensas sexuales y morales y por tener contactos con no cristianos entre los de la propia tribu, o con europeos que no fueran aprobados por el sacerdote. En esas comunidades se construían iglesias muy decoradas, se abrían escuelas y se establecían confraternidades. Los indios a menudo venían a las misiones en busca de protección durante tiempos de guerra o para recuperarse tras una epidemia, pues los sacerdotes ofrecían ayuda material junto con consejo espiritual a aquellos que se convertían. En algunos lugares, como Kahnawake, cerca de Montreal, los indios formaron comunidades cristianas por su cuenta como refugio ante la guerra y la violencia inducida por el alcohol que estaba destruyendo a muchas comunidades nativas.

Junto con las iglesias, escuelas e instituciones para los indios en el Canadá francés, hubo también iglesias e instituciones para residentes europeos y, algo más tarde, para gente de sangre mixta llamados *métis*. (Hubo muy pocos esclavos negros en Canadá, ya que no había cosechas básicas adecuadas al trabajo de los esclavos; la mayoría de los esclavos eran sirvientes en casas urbanas ricas.) Las iglesias se encontraban sobre todo en los pueblos y ciudades del este de Canadá y eran mucho menos numerosas que las de las colonias británicas de Nueva Inglaterra, pues la población europea en el Canadá francés creció muy lentamente en el período colonial. (Los historiadores calculan que cuando Gran Bretaña se hizo con Canadá en 1763, había sólo 75.000 habitantes franceses en toda la zona, comparados con los quizá dos millones de las colonias británicas.) Las primeras confraternidades se fundaron para hombres y mujeres en Nueva Francia en 1652, y las primeras escuelas, dirigidas por miembros de órdenes religiosas, más o menos por la misma época. Las casas originales de las ursulinas y agustinos para mujeres llegaron a ser siete, lo que significaba que había más órdenes religiosas para mujeres, tanto indias como europeas, que para hombres. En 1725, uno de cada cien residentes en Nueva Francia era una monja.

La monarquía francesa se preocupaba por el desequilibrio de género y los bajos niveles de población en sus colonias, y entre 1646 y 1715, envió a unas cuantas mujeres jóvenes, llamadas las *filles du roi* (las hijas del rey) para casarse allí. Fueron emparejadas con futuros maridos por las directoras de una de las comunidades religiosas de Quebec para mujeres, pero su número no fue nunca lo bastante grande como para tener un efecto significativo sobre la población. Las familias de clase alta en el Canadá francés trataban de seguir lo más fielmente posible las normas francesas de matrimonio, requiriendo el consentimiento parental y familiar para el matrimonio y el matrimonio mixto. La mayoría de los hombres en Nueva Francia buscaban esposa donde podían; los matrimonios mixtos con mujeres nativas se aceptaban en muchas zonas —incluso algunos de los primeros líderes de Nueva Francia los fomentaban como un medio de transformar a las nativas en francesas— y la cultura *métis* se desarrolló en cierto modo separadamente de la europea y de la india.

Después de 1700, el número y vigor de las misiones declinó en el este de Canadá, ya que los jesuitas se centraron más en los europeos y en los *métis*. También había cada vez más conflictos entre los protestantes y los católicos, porque los misioneros protestantes de las colonias británicas empezaron a trabajar entre los indios en zonas francesas o disputadas. La religión llegó a considerarse como un modo de mantener a los indios y a los europeos sujetos a la lealtad francesa o

británica, y cada una de las partes valoraba las conversiones, ya fuera convertir a los cristianos «equivocados» o a los nativos.

Nueva Inglaterra

Las normas de conducta en Nueva Inglaterra derivaron originalmente del puritanismo inglés y los clérigos de Nueva Inglaterra las promulgaban continuamente en sermones y folletos impresos. En general sos: tenían que las relaciones sexuales dentro del matrimonio eran un bien positivo, mientras no fueran excesivas. John Robinson, el pastor de los colonos peregrinos en Plymouth, advertía:

El matrimonio es una medicina contra la suciedad... [pero] Como un hombre saciarse en su propia mesa o emborracharse con su propia bebida, igual puede hacer de adúltero con su propia esposa, con afectos y acciones desordenadas. Pues, comoquiera que sea, el lecho matrimonial cubre mucha desmesura de este modo; y sin embargo la modestia debe observarse por parte de los casados, para que la cama, que es honorable e impoluta (Hebreos 13:4) en su justo uso, no se convierta por abuso en odiosa y sucia a los ojos de Dios^[5].

Todas las relaciones sexuales fuera del matrimonio eran inaceptables; el pastor puritano Samuel Danforth sostuvo que: «La falta de limpieza contamina el cuerpo y convierte al templo del Espíritu Santo en una cochiguera y en una perrera»^[6]. Ciertos tipos de actos sexuales eran peores que otros. Los que se hacían entre hombres y mujeres —definidos como «naturales»— se consideraban menos contaminantes que los realizados entre personas del mismo sexo o personas y animales. Estos se describían repetidamente como «antinaturales», o, en palabras del predicador puritano Cotton Mather: «viles... indecibles abominaciones y confusiones»^[7]. Las desviaciones sexuales y la herejía religiosa iban a menudo unidas en las mentes de las autoridades religiosas; en los procesos de Anne Hutchinson y varias mujeres cuáqueras por herejía y sedición, el clero puritano las acusó de adulterio, conducta lasciva y ruptura de familias. Los clérigos se referían a Inglaterra como «Sodoma», una sociedad que merecía el castigo por sus pecados sexuales y se preocupaban porque Nueva Inglaterra pudiera estar volviéndose también laxa. Semejantes opiniones, tan duras, sobre las actividades sexuales no se limitaban al clero; un magistrado de New Haven advirtió a una pareja sospechosa de fornicación que aquello era:

un pecado que [les] aparta del reino del cielo, sin arrepentimiento y un pecado que les deja a merced de la vergüenza y el castigo de este tribunal. Es lo que el Espíritu Santo define con el nombre de desatino, es por lo que los hombres muestran su brutalidad, por tanto como el látigo es para el caballo y el asno, igual el palo es para la espalda de los imprudentes^[8].

Una serie de instituciones se encargaban de imponer las normas de conducta sexual. Los primeros códigos de leyes de Nueva Inglaterra, basados en el Antiguo Testamento y en los estatutos ingleses, propugnaban la pena capital para varios delitos sexuales. Entre ellos estaban el adulterio, definido como la relación sexual con una mujer casada o comprometida, y la violación, definida como las relaciones sexuales obligadas con una mujer casada o comprometida, o con una mujer soltera de menos de diez años. La relación sexual forzada con una mujer soltera de más de diez años e taba excluida de la definición de violación en algunas colonias, como lo era cualquier relación con

resultado de embarazo. Junto con sus contrapartidas europeas, las autoridades coloniales aceptaban la noción de que la concepción requería el orgasmo femenino y no tenía lugar si la mujer se negaba de verdad a la relación; como declaraba un manual de 1655 para jueces de paz, si la mujer estaba embarazada: «debe suponerse el consentimiento»^[9]. El bestialismo también era un delito capital, como la sodomía, aunque la definición de ésta variaba; en la mayoría de las colonias incluía sólo la relación entre varones, aunque en New Haven también se refería a las relaciones entre mujeres, la relación sexual anal (descrita como «conocimiento carnal por otro vaso que el que Dios en la naturaleza ha destinado para convertirse en una carne») y la masturbación masculina «a la vista de otros... por ejemplo, o consejo, o ambos, corrompiendo y tentando a otros a hacer lo mismo»^[10].

Los códigos de leyes establecían castigos menores para otros tipos de ofensas sexuales, incluyendo la fornicación, «el comportamiento lujurioso y lascivo» (comportamiento abiertamente provocativo), «el flirteo juguetón» (fingir que una mujer concede atención a varios pretendientes), vivir separado del cónyuge y cortejar a una mujer sin haber obtenido antes la aprobación de sus padres o del magistrado local. Los castigos incluían multas, azotes, ser marcado al hierro, pérdida del derecho de voto y diversos rituales vergonzosos. Las autoridades de Massachusetts, por ejemplo, ordenaron a finales del siglo XVII que, en lugar de ser ejecutados, algunos adúlteros podían recibir un castigo más suave; tenían que ser azotados, permanecer de pie con una cuerda alrededor del cuello en la picota durante una hora y luego «llevar para siempre desde entonces una A mayúscula de dos pulgadas de largo y ancho proporcional, hecha de tela de color contrastado a sus prendas y cosida en la parte de arriba de la ropa, en la parte de afuera del brazo o en la espalda»^[11]. Las autoridades a veces se ceñían a los deseos o derechos de los cónyuges en los casos de adulterio, pero no siempre, pues el adulterio se consideraba como dañino para la comunidad además de para el matrimonio.

El matrimonio se consideraba un contrato civil y todos los matrimonios tenían que ser sancionados por un magistrado seglar, no por un pastor. Debido a su naturaleza civil y también a que los puritanos consideraban la armonía entre los cónyuges como esencial en un matrimonio, la mayoría de las colonias de Nueva Inglaterra permitía el divorcio por varias razones, incluyendo el abandono, la impotencia, el adulterio, la crueldad y la bigamia. En algunas zonas, la posibilidad de un nuevo matrimonio de los cónyuges divorciados era limitada, pero en otras, sobre todo en New Haven, a los cónyuges inocentes se les daba carta blanca para volver a casarse. Esta relativa facilidad para el divorcio resultaba muy diferente a la práctica habitual en Inglaterra, donde después de 1660 el divorcio sólo era posible por medio de un acta del Parlamento. Al establecer esas leyes, las colonias estaban de hecho desobedeciendo las leyes inglesas y los mandatos coloniales.

Las leyes referentes a actos sexuales las imponían los tribunales seculares, que oían todo tipo de casos de los que se ocupaban en Gran Bretaña los tribunales eclesiásticos. Los tribunales de los condados oían los casos menos graves, como los de fornicación, y los tribunales de distrito los más graves, como los de divorcio, adulterio, violación e infanticidio. Los tribunales ordenaban a las comadronas que examinasen a las mujeres acusadas de fornicación, embarazo fuera del matrimonio o infanticidio, y encargaba a los vecinos que vigilaran a sus vecinos si no querían ser acusados de colaborar en delitos sexuales.

Pero los tribunales no eran el modo preferido de imponer estas leyes, pues las comunidades puritanas preferían los mecanismos informales de control siempre que fuera posible. El clero y los vecinos implicados advertían en privado a las familias que controlasen a sus miembros descarriados, considerando al cabeza de familia varón como la primera línea de defensa. Por esta razón, se pedía oficialmente a los adultos solteros de Nueva Inglaterra que viviesen con un cabeza de familia casado o viudo, preferiblemente varón. Vivir solo le convertía a uno, en palabras de un tribunal de Essex County, Massachusetts, «proclive a muchos pecados e iniquidad, que normalmente eran la consecuencia de una vida solitaria»; al hombre convicto de esta sentencia se le ordenó «establecerse con alguna familia de orden del pueblo y quedar sujeto a las ordenadas costumbres del gobierno familiar»^[12]. Aunque en esta sentencia era un hombre al que se le ordenaba someterse al «gobierno familiar», las receptoras de este tipo de advertencias solían ser mujeres. A las esposas se les ordenaba obedecer a sus maridos, y las autoridades no se daban mucha prisa en intervenir en casos de malos tratos a la esposa, sobre todo si se consideraba que la mujer provocaba a su marido.

Si la presión de la familia y del vecindario no eran suficientes, la disciplina de la Iglesia era el siguiente paso. Se advertía a los miembros que se enfrentasen a los individuos de los que sospechaban infracciones morales y que les pidieran que se arrepintiesen. Si esta petición era infructuosa, tenían que informar de esos actos al pastor, que debía manejar el asunto de manera privada. Si esto seguía sin tener el efecto deseado, los sospechosos eran investigados por un comité de la Iglesia, y si las sospechas parecían ser fundadas, se les decía que se presentasen ante la congregación e hicieran una confesión oral pública. Si lo hacían, y si la congregación juzgaba que estaban debidamente arrepentidos, eran reintegrados a la comunidad, pues la congregación estaba más interesada en recuperar a los pecadores que en castigarlos. Esas confesiones podían ser muy dramáticas, como la de una mujer de Massachusetts acusada de fornicación en 1681 que, «siendo obligada a hablar para reconocer el pecado, no dio respuesta alguna sino que sollozó, si por vergüenza o por el pecado, no se supo»^[13].

Si el pecador no confesaba, sin embargo, había castigos más severos. Los archivos de la Iglesia contienen muchos casos semejantes a éste de la Primera Iglesia de Boston en 1638:

Anne Walker, la esposa de un tal Richard Walker y una vez [es decir, previamente] esposa y viuda de nuestro hermano Robert Houlton, habiendo sido a menudo antes de este día amonestada por numerosos escándalos, como embriaguez, intemperancia y comportamiento sucio y lascivo y propensa a la crueldad con sus hijos y también a la mentira y aún hasta este día persistiendo impenitente en ello, fue por tanto ahora, con el consentimiento unánime de la congregación, expulsada de la Iglesia^[14].

La excomunión tenía que votarse por mayoría de los miembros varones adultos de la Iglesia y era el mayor castigo que la Iglesia pudiera imponer; de todos modos, a los excomulgados se les podían poner castigos seculares por los mismos actos, ya que no existía la noción de que no se pudiera juzgar dos veces a una persona por el mismo delito.

La pronta implicación de la congregación entera en la disciplina cambió algo a principios de la década de 1660, cuando se dio a los ministros una mayor importancia en las deliberaciones de la

Iglesia y hubo más mujeres miembros de la Iglesia que hombres. Primero se permitió a las mujeres y luego a los hombres que escribieran sus confesiones para que las leyera el ministro, reduciendo así su efecto dramático. Poco después el público de tales confesiones se limitó a los miembros plenos de la Iglesia, de modo que la comunidad entera ya no las escuchaba. Con la aceptación del *Half-Way Covenant* en 1662, el número de personas a las que se les exigía una confesión aumentó, sin embargo, pues todo aquel que había sido bautizado tenía que plegarse a la disciplina de la Iglesia.

Las instituciones disciplinarias descritas hasta ahora englobaban a la población europea de Nueva Inglaterra; su población africana era pequeña en el período colonial y sólo fueron aceptados unos pocos negros como miembros plenos de la Iglesia. Aunque los estatutos coloniales originales ingleses nombraban la conversión de los indios como objetivo, el trabajo misionero entre los indios se inició lentamente. En la década de 1640, Thomas Mayhew, Jr. empezó a predicar a los wampanoags en Martha's Vineyard, y John Eliot empezó a trabajar entre los massachusetts cerca de Boston. En 1649 se fundó la New England Company para apoyar el trabajo de Eliot. Él y uno de sus conversos, Job Nesuton, preparó una biblia en Massachusetts, la primera traducción de una biblia a un lenguaje norteamericano; fue impresa en 1661 con sólo el nombre de Eliot en la primera página.

Al igual que algunos de los primeros misioneros franceses en Canadá Eliot consideró esencial que los indios adoptasen las ropas, estilo de casas, organización económica y estructuras sociales de los europeos —lo que denominaba «civilización visible»— junto con el cristianismo. Por tanto estableció «pueblos de oración» para conversos, empezando con Natick, donde los indios tendrían que aprender agricultura europea junto con las Escrituras y formar congregaciones concertadas siguiendo el modelo de las de sus vecinos puritanos. Las escuelas para los niños indios eran parte esencial de esos pueblos de oración y muchos conversos nativos se convirtieron en maestros de escuela. Se establecieron catorce de estos pueblos de oración antes de la guerra del rey Felipe en 1675 —un conflicto entre europeos e indios por la invasión europea de los territorios indios— y Eliot calculó que él y otros tenían 2.300 conversos, 300-400 de ellos bautizados. Murieron muchos conversos de ambos bandos en esta guerra, o fueron apresados por las autoridades europeas, sacados de sus pueblos y obligados a vivir en una isla en Boston Harbar; posteriormente, sólo sobrevivieron cuatro pueblos de oración. La recuperación de esta sangría fue muy lenta, aunque en 1700 había al menos treinta congregaciones indias en Massachusetts, algunas de ellas, pero no todas, pueblos de oración. Los indios de Nauck sirvieron como misioneros en otros grupos, enfrentándose a los chamanes con tratamientos médicos, sermones, oración y cánticos de salmos, y también trabajaron como predicadores y catequistas dentro de sus propias congregaciones.

Hubo menos conversos fuera de Massachusetts en el siglo XVII, pues los pocos misioneros ingleses en zonas fronterizas, como Maine o Nueva York, tuvieron menos éxito que los jesuitas franceses que estaban trabajando también en esta zona. Esta situación cambió algo a principios del siglo XVIII, cuando la Iglesia anglicana se esforzó más con sus intentos misioneros; fundó la Sociedad Anglicana para la Propagación del Evangelio en 1701 y patrocinó traducciones de las Escrituras y del Libro de los Rezos Comunes al mohawk. Estos conversos fronterizos, sin embargo, no estaban organizados en misiones o en pueblos de oración. La conversión entre los indios en el sur de Nueva Inglaterra también aumentó durante el Gran Despertar cuando, como en el caso de los blancos que les

rodeaban, muchos individuos tuvieron visiones o sintieron una «llamada».

Las colonias del Sur

La colonización en el Sur (al Norte de las colonias españolas de Florida) empezó en Virginia y Chesapeake, donde las autoridades de origen, aunque anglicanas institucionalmente, se limitaban a interesarse establecer el orden, igual que las autoridades puritanas en Massachussets. En 1691 la Asamblea de Virginia ordenó que los ministros y otros funcionarios religiosos informaran de todos los «desórdenes impíos», incluyendo «sospechas de prostitución, compañía deshonesta con mujeres y cosas semejantes», a los tribunales de los condados, de manera que tales acciones pudieran ser castigadas^[15]. Al igual que en Nueva Inglaterra, las autoridades religiosas y seculares interactuaban. Se ordenó a los ministros que leyeran todas las nuevas leyes y ordenanzas desde el púlpito, y funcionarios laicos de la Iglesia, llamados «vestrymen» [miembros de la junta parroquial] o «vigilantes de la Iglesia» a menudo hacían de *sheriffs* o jueces de paz. A su vez, los castigos establecidos por los tribunales seculares por delitos sexuales y morales incluían rituales de penitencia, como llevar puesta una sábana blanca a la iglesia parroquial del lugar.

Pero había algunas diferencias institucionales significativas entre las dos zonas. La Iglesia de Inglaterra (anglicanismo) era la religión oficial del Estado en el Sur durante todo el período colonial, y las Iglesias anglicanas no tenían un sistema semejante al de la confesión pública ante la congregación puritana. Por tanto, los asuntos de conducta sexual y moral se solucionaban o bien informalmente por medio de la familia, o formalmente por medio de los tribunales seculares, que explícitamente imponían las leyes de la Iglesia de Inglaterra. En 1690, James Blair, el comisario del obispo de Londres y uno de los hombres más poderosos de Virginia, trató de introducir tribunales eclesiásticos en esa colonia, pero su plan falló. El clero anglicano era en general menos poderoso y menos franco que sus colegas puritanos de Nueva Inglaterra, y los hombres laicos eran los que llevaban las riendas en los asuntos disciplinarios. Como el matrimonio no tenía un peso ideológico tan grande en el anglicanismo como en el puritanismo, el adulterio no se tomaba tan en serio; no era un delito capital en el Sur. Por otra parte, el divorcio estaba prohibido pues los matrimonios fallidos se toleraban, no se disolvían.

El modelo de establecimiento de la zona de Chesapeake tuvo como resultado un intenso trabajo de los tribunales seculares. Como se ha dicho más arriba, la balanza de los géneros se inclinaba claramente a favor de los hombres y tres cuartas partes de la mujeres que inmigraron a la zona de Chesapeake en las primeras décadas eran sirvientas contratadas, que viajaban generalmente sin sus familias y tenían prohibido casarse durante el tiempo de su servidumbre. Estos factores condujeron a una incidencia de embarazos fuera del matrimonio que era mucho mayor que la de cualquier zona del mundo de habla inglesa; una de cada cinco sirvientas tenía un hijo fuera del matrimonio. El castigo estaba establecido en principio como una multa Y un año o dos extras de servicio, hasta que las autoridades descubrieron que los amos embarazaban intencionadamente a sus sirvientas para conseguir este tiempo extra, del mismo modo en que los cristianos españoles obligaban a practicar el sexo a las mujeres musulmanas bajo su jurisdicción para conseguir las como esclavas. La ley fue revisada y una sirvienta que quedara embarazada de su amo «debería, cuando el tiempo de contrato expire, ser vendida por dos años por los guardianes de la Iglesia de la parroquia donde vivía cuando

fue llevada a la cama por semejante bastardo, y el tabaco [que servía como moneda en Virginia], ser empleado por el miembro del consejo parroquial para el uso de la parroquia»^[16]. Sólo había que castigar a la sirvienta, y no al amo, pues el período original de servicio con él no se acortaba. También se prohibía a las sirvientas casarse en secreto o prometerse con otros sirvientes, aunque esto era imposible de impedir.

Los matrimonios clandestinos o fuera de la legalidad no se limitaban a los sirvientes en el Sur colonial; debido a que la gente a menudo vivía a gran distancia de una iglesia, las visitas de los pastores eran infrecuentes y las licencias de matrimonio costaban dinero (o tabaco). Por tanto, aunque se suponía que se seguían las costumbres inglesas de matrimonio, en realidad la gente a menudo celebraba ceremonias informales y empezaban a vivir juntos en lo que llegó a ser conocido como matrimonios de «ley común», aceptando, en palabras de un hombre de Maryland en 1665, que «su matrimonio era tan bueno como era posible que pudiera serlo el celebrado por los protestantes cosa que él era, ya que antes de entonces, y desde entonces, no había habido un ministro protestante en la provincia, y que para el matrimonio sólo es necesario que las partes consientan»^[17].

Las primeras leyes americanas sobre el matrimonio en el Sur no establecían diferencias raciales; las leyes para regular las uniones interraciales empezaron en la década de 1660. En 1662, la Asamblea de Virginia declaró que:

Mientras que han surgido algunas dudas acerca de si los niños que haya tenido un inglés con una mujer negra deben ser esclavos o libres, *Sea pues promulgado Y declarado por esta presente gran asamblea* que todos los niños nacidos en el país deben ser sujetos o libres según sólo la condición de su madre y que si algún cristiano comete fornicación con hombre o mujer negros, él o ella deberán pagar por esta ofensa el doble de las multas impuestas por el acta anterior^[18].

En su primera cláusula, la ley hace que la paternidad sea irrelevante en el caso de los hijos de las mujeres esclavas, revirtiendo la práctica inglesa habitual. En la segunda, distingue entre «cristianos» y «negros», equiparando así a los cristianos con los «ingleses» de la primera cláusula e ignorando el hecho de que algunos africanos fueran cristianos. Estas líneas de distinción se trazaban de manera ligeramente diferente en la ley de 1667 referente al bautismo, que declaraba explícitamente que el bautismo no liberaba a los «esclavos de nacimiento». Por medio de esta ley, la conversión, igual que la paternidad, se volvían irrelevantes para los hijos de las mujeres esclavas y los africanos se convertían en un tipo distinto de cristianos.

Varias décadas más tarde, la palabra «cristiano» desapareció totalmente como modo de clasificar a individuos en las relaciones maritales Y sexuales, y las distinciones raciales se extendieron a otros grupos. Una ley de 1691 marcaba el primer uso de la palabra «blanco» en los estatutos de Virginia y sostenía que: «Cualquier inglés u otro hombre o mujer blancos que sean libres que se casen con un negro, mulato o indio esclavo o libre deben, dentro de los tres meses de plazo tras ese matrimonio, ser desterrados y apartados de este dominio para siempre»^[19]. Aunque la ley básica es neutra respecto al género, el preámbulo es específico, advirtiendo de la «abominable mezcla y falsa cuestión que a partir de ahora pueda aumentar en este dominio, así como negros, mulatos e indios

casándose con inglesas u otras mujeres blancas»^[20]. Cláusulas posteriores de la ley establecen severos castigos, que incluían cárcel, multas y destierro para las mujeres blancas que dieran a luz a hijos de raza mixta, incluso aunque no se casasen con el padre, reforzando así el mensaje del preámbulo. Entre 1700 y 1750, todos los Estados del Sur y también Pensilvania y Massachusetts, promulgaron leyes que prohibían toda relación sexual interracial, con fuertes multas establecidas para cualquier ministro que llevase a cabo un matrimonio interracial. Lo más aberrante a los ojos de las autoridades era la violación de una mujer blanca por un hombre no blanco; el castigo por intento de violación era la castración en Virginia, Pensilvania y Nueva Jersey, y el castigo por una violación consumada, la muerte.

Como deja claro la ley de Virginia de 1691, en contraste con la compleja jerarquía racial que se desarrolló en Latinoamérica, todas las personas de raza mixta en las colonias del Sur se consideraban negras, incluyendo aquellas cuya proporción de «sangre blanca» fuese mucho mayor que la de «sangre negra». A medida que fue desarrollándose este sistema birracial, a los indios se les solía considerar como negros, una designación justificada, en parte, a ojos de los blancos por los matrimonios entre los dos grupos. Esta polarización se acompañó de un flujo constante de retórica que describía a los no blancos como sexualmente disipados, tan semejantes a animales como bárbaros en sus prácticas sexuales.

Una vez que se estipuló que los hijos de las mujeres esclavas podían ser esclavos, las relaciones sexuales entre esclavos eran rara vez tema de preocupación de las autoridades. Como dijo un juez de Maryland: «No los consideramos tanto como objetos de tales leyes como relacionados con el comercio entre los sexos. Una esclava nunca ha establecido una acción en contra del violador de su cama. A una esclava no se la amonesta por incontinencia, ni se la castiga por fornicación o adulterio»^[21]. Sólo en Nueva Inglaterra los matrimonios entre esclavos estaban reconocidos legalmente y las Iglesias de las colonias del Sur hacían pocos esfuerzos por obtener el derecho al matrimonio de los esclavos. Hubo algunos matrimonios en las plantaciones más grandes del Sur, pero porque el equilibrio de géneros entre esclavos se inclinaba muy a favor de los hombres antes de 1750 y había muy pocas posibilidades de que hubiera matrimonios o relaciones duraderas para muchos esclavos, lo que proporcionaba más pruebas, a ojos de los blancos, de su falta de control sexual.

No había en el Sur equivalentes de los pueblos de oración de Nueva Inglaterra para conversos indios, y las pocas escuelas para indios que se establecieron fueron de corta duración y tuvieron poco impacto. Los niños, que iban pocas veces, actuaban como misioneros cuando volvían a sus tribus y los misioneros blancos eran raros en las colonias del Sur. Después de 1701 hubo unos cuantos misioneros patrocinados por la Sociedad para la Propagación del Evangelio y más tarde, sobre todo en Georgia, por los moravos y los metodistas, pero la mayoría se ocupaban principalmente de los indios que vivían cerca de asentamientos blancos o que iban a ellos. La práctica de los jesuitas franceses de vivir en aldeas indias o con grupos nómadas no fue imitada en las colonias del Sur, cuyos gobernantes y líderes políticos consideraban que la tarea fundamental del limitado número de clérigos era ocuparse de los residentes blancos.

EFFECTOS

Dados los niveles ampliamente variables de desarrollo institucional entre los diversos credos cristianos en Norteamérica, no es de extrañar que hubiera también amplias variaciones en los efectos reales de las regulaciones.

El Canadá francés

No hay discusión sobre los efectos devastadores de las enfermedades europeas sobre la población indígena de Canadá, pero los historiadores no se ponen de acuerdo en cuanto a los efectos de las enseñanzas cristianas sobre patrones de conducta maritales, normas sexuales y otros aspectos de estructuras de género. Algunos historiadores ven las enseñanzas católicas como impuestas por la fuerza en gran medida, sobre todo a las mujeres indias, y como algo que trastornó en grado sumo las tradiciones nativas. Opinan que las mujeres eran, a menudo, las oponentes más fervientes de los jesuitas, comentando casos en los que las mujeres, reconociendo que la conversión les supondría una disminución del estatus, se negaban a convertirse, o urgían a los varones conversos a renunciar a su fe. Según los informes de los jesuitas, los conversos varones colocados en situaciones de autoridad como *dogiques* intentaban obligar a las mujeres a plegarse a las normas cristianas, comentando: «Sois vosotras, las mujeres... las que sois la causa de todas vuestras desgracias; sois vosotras las que mantenéis los demonios entre nosotros... Sois perezosas para ir a rezar; cuando pasáis ante la cruz, nunca la saludáis; deseáis ser independientes. Ahora, sabed que obedeceréis a vuestros maridos; y vosotros, jóvenes, obedeceréis a vuestros padres y a vuestros Capitanes; y si alguno no lo hace, hemos decidido no darle nada de comer»^[22]. Los *dogiques* imponían las reglas católicas sobre la permanencia del matrimonio, ordenando a las mujeres que habían abandonado a sus maridos que volvieran o tendrían que enfrentarse a la cárcel, y castigaban a las que desobedecían de otras formas. Tuvieron éxito hasta cierto punto, pues el divorcio era raro en las misiones, la poligamia se fue haciendo cada vez menos corriente y muchos residentes de las misiones decidieron casarse (o volver a casarse, si se habían casado antes en ceremonias indias) mediante ceremonias cristianas.

Otros historiadores señalan que algunas mujeres aceptaban las ideas católicas de buena gana, sobre todo las referentes al valor de la virginidad; algunas conversas (y unos pocos conversos) hicieron voto de virginidad perpetua o accedieron a vivir en matrimonios espirituales y unos pocos hasta se desfiguraron cortándose el pelo o llevando a cabo brutales mortificaciones contra sí mismos. La primera y más famosa de ellas fue Kateri Tekakwitha, de madre algonquina y de padre mohawk. En 1679 se convirtió en la primera india que hizo voto cristiano perpetuo de virginidad y espiritualidad. Como los biógrafos de las primeras vírgenes cristianas heroicas, el biógrafo jesuita de Tekakwitha señala con aprobación:

Las mujeres no iban por detrás de sus maridos en el ardor que mostraban por una vida de penitencia. Incluso llegaban a tales extremos que cuando llegó a nuestro conocimiento nos vimos obligados a moderar su celo... Al enterarnos de que ellas [monjas en Montreal] eran vírgenes cristianas consagradas a Dios por un voto de castidad perpetua, ella [Kateri] no me dejó tranquilo hasta que le concedí el permiso para hacer ella misma el mismo sacrificio, no por una simple resolución de conservar su virginidad, como ya había hecho, sino por un compromiso irrevocable que la obligaría a pertenecer a Dios de manera absoluta... Durante

el invierno, mientras estaba en el bosque con sus compañeros les seguía a distancia, quitándose los zapatos y caminando con los pies descalzos sobre hielo y nieve... Otras veces llenaba la pobre alfombra en la que dormía de grandes espinas... se enrollaba durante tres noches consecutivas en esas espinas, que le causaban el más intenso dolor^[23].

El ascetismo de Tekakwitha contribuyó a su muerte unos años más tarde, pero después de esto se le atribuyeron un gran número de milagros, Y en 1980 fue beatificada por la Iglesia católica y fue la única nativa americana que ha llegado a ello hasta la fecha. (La beatificación es el paso anterior a la santidad; sigue habiendo presiones para que se declare santa a Tekakwitha.)

En algunos lugares las mujeres se aliaban con los jesuitas para luchar contra los matrimonios que no querían. Aramepinchieue, por ejemplo, la hija del jefe Rouensa de los kaskaskia, se negó a casarse con el comerciante francés con el que su padre quería que se casara, porque era un conocido oponente a los fines de la Iglesia. El misionero jesuita Jacques Gravier apoyó su rechazo señalando que: «Dios no la ordenó no casarse, pero tampoco podía ser obligada a hacerlo; ella sola era dueña de hacer lo uno o lo otro»^[24]. También la apoyaron un grupo de, al menos, cincuenta mujeres y muchachas que se hicieron fuertes en una iglesia desafiando a los líderes varones de los kaskaskias. La situación se resolvió cuando Aramepinchieue accedió al matrimonio con tal de que su padre y el comerciante francés se hicieran cristianos, y su hijo fue el primer bautizado en lo que más tarde se convertiría en Illinois (en 1695, en Peoria). Este matrimonio se convirtió en posterior modelo de otros matrimonios entre hombres franceses y mujeres indias en la zona de Illinois pues, aunque los jesuitas y otros misioneros inicialmente se oponían a los matrimonios mixtos, poco a poco los fueron apoyando si ambos contrayentes eran católicos. Las mujeres nativas también podían convertirse rezando; las Hermanas del Hospital de Quebec informaron de que Cécile Gannendaris, una huron, «había sido sólidamente instruida en nuestros misterios y tan elocuente al explicarlos que le habían enviado a los recién llegados entre los salvajes que pedían abrazar la fe. En unos días ya los tenía listos para el bautismo...»^[25].

Está claro que hay muchos ejemplos tanto de resistencia como de conversión en el Canadá francés, y también casos en los que hubo una mezcla de creencias cristianas e indígenas semejantes a la que ya hemos visto en Latinoamérica. Muchas prácticas cristianas tenían paralelos entre los grupos indios, como los iroqueses: una ceremonia semejante al bautismo, cuentas wampum usadas de un modo parecido al de los rosarios, individuos con poderes espirituales especiales que hacían de puente entre los dos mundos. La popularidad del culto a la Virgen entre los conversos puede haber tenido sus raíces en los papeles espirituales tradicionalmente dados a las mujeres. Debido a este sincretismo, los historiadores discuten el nivel de conversión durante el período colonial; algunos dicen que la aceptación exterior del cristianismo fue sencillamente una táctica política que no cambió en realidad las creencias o estructuras indias, mientras que otros pretenden que el cristianismo alteró dramáticamente las comunidades y prácticas indias. Ambas partes de esta discusión suelen estar de acuerdo, sin embargo, en que la enfermedad, la guerra y el alcohol tuvieron un impacto mayor a la larga que las enseñanzas cristianas por sí solas.

Muchos de los temas referentes a la religión y a la sexualidad que surgieron en otras partes del

mundo estuvieron ausentes en el Canadá francés. No hubo Inquisición y muy pocos juicios por brujería. Solo tres docenas de acusaciones de brujería aparecen en los registros de todo el período que va de 1645 a 1830, la mayoría en los pueblos más grandes, y nadie fue ejecutado nunca por brujería en el Canadá francés. En todos los casos de brujería estaban implicados europeos pues, contrariamente a Sudamérica, la Iglesia católica canadiense ignoraba las actividades mágicas de los indios o mestizos. Tanto las autoridades de la Iglesia como las del Estado también parecen haber ignorado las actividades homosexuales excepto entre los europeos. Unos cuantos casos de «crímenes contra natura» surgen en los registros de los tribunales seculares, especialmente entre soldados, pero aparentemente ninguno de ellos tuvo como resultado una ejecución.

Nueva Inglaterra

Las inquietudes puritanas acerca de la conducta moral fueron impuestas con ciertas medidas en las primeras décadas de la colonización. Aunque la tasa de nacimientos ilegítimos y embarazo premarital eran mucho menores que en Inglaterra o las colonias del Sur la fornicación era el crimen más frecuente oído por los tribunales inferiores en toda Nueva Inglaterra en el siglo XVII, y los crímenes sexuales constituían entre el 20 y el 40 por ciento de los delitos graves. Esta concentración en los temas sexuales significaba que las mujeres formaban una parte mucho mayor de los condenados por delitos criminales de lo que era normal en las sociedades de la Edad Moderna. A los hombres también se les condenaba en casos de fornicación en el siglo XVII, pues la palabra de una mujer acerca del padre de su hijo solía tomarse en serio y al padre putativo se le presionaba para que confesase. (Las mujeres que no querían nombrar al padre, en caso de hijos nacidos fuera del matrimonio, sufrían excomunión junto con castigos seculares como azotes, de modo que la mayoría de las mujeres nombraban a un padre.) Los tribunales y las Iglesias se ocuparon incluso de aquellos a los que Juzgaban no culpables y prohibían a la gente sospechosa de fornicación, pero cuya culpabilidad no se había demostrado, que se vieran a solas. Los rumores y cotilleos sexuales, junto con otros tipos de calumnias, solían perseguirse y se ordenaba al calumniador que aportase pruebas o se retractase de las palabras acusadoras, tanto en el tribunal como en la Iglesia.

Los registros de los tribunales indican que mucha gente había interiorizado los valores puritanos. Las parejas que se resistían a confesar haber tenido relaciones sexuales durante el noviazgo solían ceder y confesar cuando querían que se bautizase a su hijo. Elizabeth Dane una mujer casada, contestó a un seductor que le decía que nadie iba a ver sus acciones: «Pero Dios ve lo que nadie más ve, pues Dios ve en la oscuridad»^[26]. Las estadísticas de divorcio indican que la importancia daban los puritanos a la familia, combinada con el significado económico de la familia como unidad de producción, funcionaba para mantener juntas a la mayoría de las parejas. El recuento de divorcios es de 128 en total en Nueva Inglaterra durante el período 1620-1699, y algunos de ellos fueron en realidad anulaciones. Las mujeres pedían la mayoría de los divorcios, sobre todo por abandono; los hombres que querían el divorcio solían aducir adulterio. No había divorcios por crueldad o malos tratos sólo, aunque se vieron casos de maltrato verbal y físico en tribunales e Iglesias y hubo más condenas por adulterio que divorcios por esa causa, lo que indica que los cónyuges (normalmente las esposas) estaban dispuestas a tolerar la conducta adúltera.

Por otra parte, los registros de los tribunales también suministran pruebas de que, incluso en las

décadas iniciales, el control de la moral, externo e interno, de los puritanos era menos restrictivo de lo que los estereotipos populares pueden llevarnos a creer. Los gobiernos e Iglesias de Nueva Inglaterra interferían más en la conducta personal y del hogar que los de las colonias del Sur, pero sólo en casos extremos se castigaba en realidad a los cabezas de familia. Los vecinos informaban sobre sus vecinos en la Iglesia o cuando se les interrogaba en apoyo de un caso legal, pero a pesar de las advertencias sobre «vigilancia mutua», los vecinos fisgones apenas llevaban delitos sexuales ante los tribunales. Las multas por fornicación o sexo premarital podían ser elevadas —el precio de un novillo— pero las condenas no suponían una pérdida de estatus permanente mientras uno confesase, y hay pruebas de que muchos habitantes de Nueva Inglaterra aceptaban la práctica de relaciones sexuales entre parejas prometidas. Se predicaron duros sermones con alusión a ejecuciones relacionadas con el sexo, pero hubo pocas de esas ejecuciones en realidad. Sólo hubo una ejecución por adulterio en Massachusetts Bat Colony durante el período colonial, por ejemplo, y sólo 38 acusaciones en total durante el período 1673-1774; la mayoría de los casos de adulterios se silenciaron o se acusó a la gente implicada de delitos menores, como «conducta lasciva». Esta reducción de un delito capital a uno menor también sucedía con los casos de violación, pues hubo sólo cinco ejecuciones por violación en el siglo XVII en Nueva Inglaterra, y los únicos casos de sexo forzoso juzgados realmente como «violación» fueron aquellos en los que las víctimas tenían menos de diez años.

Este desequilibrio entre retórica y realidad es evidente en el tratamiento de la sodomía, pues a pesar de las duras denuncias de sodomía, las acusaciones reales fueron muy raras. Hubo unas veinte acusaciones de sodomía en la Norteamérica británica de las cuales dos terminaron en la horca, ambas en el siglo XVII; en dos casos había implicadas mujeres, pero se calificaron como conducta «lasciva» en lugar de sodomía. Como las condenas por sodomía requerían una demostración de la penetración y el testimonio de dos testigos, eran sumamente difíciles de demostrar y parece que las comunidades estaban dispuestas a tolerar una cantidad sorprendente de conducta homosexual, incluso entre aquellos de los que se esperaba que mantuviesen niveles morales más altos. Un ministro bautista de Connecticut fue acusado varias veces durante un período de treinta años, de «conducta no casta con sus compañeros varones, cuando estaba en la cama con ellos», pero el castigo mayor que se le impuso fue un breve apartamiento de su puesto, y acabó rápidamente por votación de la congregación después de que confesase sus pecados^[27]. No hay pruebas de una subcultura homosexual en Norteamérica, en parte porque había pocas ciudades grandes, una situación que también fue la razón de la escasez de prostitución organizada antes de 1750.

Sea cual sea el modo en que uno decida juzgar el comportamiento moral de Nueva Inglaterra en el siglo XVII, está claro que después de 1700 más o menos —el momento difiere ligeramente de una comunidad a otra— la conducta de la gente se volvió más semejante a la de cualquier otro lugar del mundo angloparlante. La proporción de esposas que estaban embarazadas aumentó y las demandas por calumnia y difamación disminuyeron. Pocos adúlteros hacían confesiones en la Iglesia, y en lugar de ello se limitaban a ser excomulgados, mientras que los acusados de delitos morales menores se unían a un credo menos exigente. En gran parte este «declinar» —pues así lo interpretaban los predicadores— fue el resultado del éxito de las colonias de Nueva Inglaterra. Muchos historiadores

calculan que la población blanca se doblaba cada veinticinco años durante todo el período colonial, una expansión que supuso una mayor diversidad y disminuyó la capacidad de todas las instituciones —familia, Iglesia y Estado— para poner en práctica una conformidad de comportamiento.

Los cambios en el siglo XVIII también surgieron del interés cada vez menor de las autoridades seculares por imponer la santidad. Aunque las Iglesias seguían oyendo confesiones de fornicación, muchos tribunales seculares ya no llevaban casos de fornicación a menos que hubiera un niño implicado, y los rituales vergonzantes y los azotes se volvieron menos frecuentes, incluso por ilegitimidad. Las autoridades seculares estaban cada vez más preocupadas por los temas económicos que suponían los nacimientos fuera del matrimonio que con los morales, de modo que entre sus casos había más gente marginal, especialmente mujeres pobres. A causa de esto, aumentó el escepticismo en lo que se refería a fiarse sólo de la palabra de la mujer en los casos de fornicación y violación. Además, después de 1700, los hombres cada vez luchaban más en contra de las acusaciones de paternidad, normalmente con éxito, y se castigaba a las mujeres por no resistir a sus violadores. En Connecticut, el incesto coercitivo padre-hija se convirtió en el único acto sexual por el que los hombres eran castigados siempre. De este modo el escrutinio secular de la conducta moral se limitaba cada vez más a los pobres, y los hombres y mujeres acaudalados quedaban excluidos. Los predicadores puritanos denunciaron esta tendencia como un signo de decadencia moral, pero poco pudieron hacer para detenerlo.

Este cambio de actitudes acerca de la imposición de la piedad surgió de manera más aparente en Nueva Inglaterra cuando hubo que ocuparse de los dos delitos que más claramente se asociaban con la sexualidad femenina, el infanticidio y la brujería. Aunque las colonias de Nueva Inglaterra no adoptaron oficialmente la ley Jacobea que convertía la ocultación de la muerte del hijo de una mujer soltera en presunta prueba de asesinato hasta 1690, las condenas y ejecuciones por ese tema empezaron en 1630 y las tasas de condena por infanticidio en Nueva Inglaterra excedieron con mucho a las de Inglaterra. En panfletos, conferencias y sermones dichos en las ejecuciones, las autoridades puritanas de Nueva Inglaterra subrayaban la gravedad del infanticidio y lo relacionaban con la depravación moral, la ocultación del pecado, las acciones demoníacas y la debilidad de la mujer frente a la tentación. Al escribir acerca de la primera ejecución por infanticidio en Massachusetts, John Winthrop señaló: «Estaba tan poseída por Satán que él la persuadió (por sus engaños, que ella escuchaba como revelaciones de Dios) de que rompiera el cuello de su propio hijo, de que podía liberarlo de futuras miserias»^[28]. En *Pillars of Salt, an History of some Criminals Executed in This Land for Capital Crimes [Pilares de sal una historia de algunos criminales ejecutados en esta tierra por delitos capitales]* (1699), Cotton Mather se centraba en la suciedad, ocultación y desobediencia que llevaba consigo el infanticidio y relacionaba los fuegos de la lujuria con los fuegos del infierno. La obra de Mather fue oportuna, pues la década de 1690 fue el punto culminante de condenas por infanticidio en Nueva Inglaterra. Sin embargo, como en el caso de otros tipos de crímenes relacionados con la sexualidad, la proporción de condenas disminuyó después de aquello y ninguna mujer fue ejecutada después de 1740 en Nueva Inglaterra con la única prueba de la ocultación. En 1748, el castigo por ocultar la muerte de un hijo ilegítimo en Massachusetts se redujo a cien dólares o un año de cárcel y desaparecieron de la ley las referencias a Dios, el pecado o la

moralidad.

El momento y el tono de las condenas por infanticidio son directamente comparables con las de brujería en Nueva Inglaterra. La pena de muerte se estableció para la brujería en 1641 en Massachusetts, y en 1642 en Connecticut; ambas leyes destacaban el pacto diabólico del que se ha hablado en el capítulo sobre la Europa protestante. Como en la mayor parte de Europa, la mayoría de las personas acusadas de brujería en Nueva Inglaterra (más de 300 entre 1620 y 1725) fueron mujeres. Los procesos a menudo incluían temas de interferencia con relaciones sexuales o nacimientos, concepción o daño a niños. El único proceso en masa de Norteamérica, el brote de Salem en 1692, empezó con unas niñas adolescentes que trataron de usar medios mágicos para descubrir con quién se iban a casar y, a continuación, acusaron a algunas mujeres de haberlas embrujado. Las tensiones sociales, políticas, religiosas, sexuales y económicas en la comunidad de Salem hicieron que lo que podía haber sido un incidente menor explotara, hasta que fueron acusadas casi doscientas personas, confesaran al menos cincuenta y diecinueve fueran ejecutadas (las que confesaron no fueron ejecutadas). Las autoridades puritanas dijeron que Satán había seducido a las mujeres y había socavado su estado de bondad y que sólo las ejecuciones limpiarían la comunidad. Este lenguaje es semejante al de sus palabras acerca del infanticidio y sus preocupaciones en cuanto a la bondad de la comunidad explican parcialmente por qué el 95 por ciento de las acusaciones conocidas de brujería y el 90 por ciento de las ejecuciones por brujería en la Norteamérica británica tuvieron lugar en Nueva Inglaterra. El proceso de Salem acabó siendo una aberración en lugar de un modelo, pues unos años más tarde muchas autoridades puritanas, incluyendo los que habían sido jueces del proceso, se sintieron culpables de sus acciones y, en 1711, el Tribunal General de Massachusetts dictó un acta derogando la condena de veintidós personas.

Una de las mujeres acusada inicialmente en el caso de Salem fue Tituba, una esclava de Barbados que confesó haber ayudado a las chicas a buscar brujas, aunque no de embrujadas. (No fue ejecutada.) Su posición como forastera en una comunidad predominantemente blanca la hizo sin duda más vulnerable pero en esto, como en tantas otras cosas, el caso de Salem fue poco corriente, pues los nativos americanos —Tituba era en parte africana y en parte antillana— no solían ser acusados de brujería. Los que se habían convertido en Nueva Inglaterra fueron a veces acusados de delitos sexuales —el primer indio fue juzgado por adulterio en Massachusetts en 1668— y los pueblos de oración tenían reglas estrictas de conducta y prohibían la pereza y la embriaguez junto con una serie de actividades sexuales. Algunas de esas reglas, como las que prohibían el adulterio y la poligamia, no se apartaban mucho de las tradiciones indias; otras, como las restricciones a las relaciones sexuales entre personas que iban a casarse o a la práctica de tabúes durante la menstruación, rompían con las prácticas existentes. La imposición de esas reglas era responsabilidad tanto de los jefes indios como de los blancos y se imponían castigos como multas o azotes. Muchos de los pueblos de oración duraron tan poco tiempo que es difícil verificar los efectos reales de las regulaciones, y en zonas alejadas de la parte central de Massachusetts, como Martha's Vineyard o las fronteras de Maine y Nueva York, los conversos indios mezclaban las tradiciones sexuales y maritales igual que habían hecho con otros aspectos del cristianismo y las creencias indígenas.

En algunos sentidos, el patrón real de regulación sexual en el Sur se asemeja al de Nueva Inglaterra. Los delitos sexuales graves, como la sodomía, el bestialismo, la violación o el incesto eran muy raros, mientras que las ofensas morales menores, como la fornicación, la calumnia sexual, las relaciones sexuales durante el noviazgo o tener hijos fuera del matrimonio formaban una parte importante de los asuntos que oían los tribunales del condado. Algunas acciones que eran oficialmente ilegales —el matrimonio por la ley común o el sexo durante el noviazgo, por ejemplo— eran aceptados por mucha gente. Cálculos hechos en la zona de Chesapeake durante el siglo XVII nos descubren que los matrimonios por la ley común eran superiores en realidad a los matrimonios por la Iglesia, y que aproximadamente un tercio de las novias estaban embarazadas en la boda, una tasa dos o tres veces superior a la de Inglaterra durante el mismo período. La frecuencia de los embarazos de las novias condujo a que algunas personas castigadas por esta infracción protestasen. Se ordenó a Thomas y Eady Tooker, por ejemplo, culpables de practicar sexo premarital por un tribunal del condado de Virginia en 1641, que hicieran penitencia en su iglesia parroquial «de pie en el pasillo central de dicha Iglesia sobre un taburete con una sábana blanca y deben decir después del ministro las palabras que el diga de ellos ante la congregación». En lugar de ello, Eady, «como la más obstinada y necia de las personas, cortó y destrozó la sábana en la que hacía penitencia» y fue sentenciada a veinte azotes y a repetir la penitencia «según el tenor de dichas leyes espirituales y forma de la Iglesia de Inglaterra previstas en este caso»^[29].

El adulterio solía castigarse con azotes y penitencia y podía ser la base de una separación legal, aunque no, como en Nueva Inglaterra, de divorcio con derecho a volverse a casar. Las separaciones legales eran caras y muy raras y el abandono era la solución más corriente al fracaso matrimonial. Aunque en teoría los hijos tenían que pedir el consentimiento de los padres para casarse, en la práctica la falta de registros matrimoniales y la frecuencia del matrimonio por la ley común significaba que no podía ponerse en práctica ninguna ley acerca del consentimiento. Los matrimonios sin el consentimiento de los padres podían castigarse con una multa, pero el matrimonio no se invalidaba lo que daba a los padres (y a toda la familia) mucho menos control sobre los matrimonios de sus hijos que en zonas bajo el control de la ley francesa o española, incluyendo el Canadá francés y Latinoamérica.

El fervor moral en disminución, señalado en Nueva Inglaterra, también afectó al Sur. Durante el siglo XVII, el sexo entre personas no casadas, el sexo entre personas comprometidas y el estar embarazada de un hijo ilegítimo se juzgaban como fornicación en los tribunales seculares y se castigaban con multas, azotes y rituales vergonzantes. Los registros de los tribunales sugieren que algunas personas interiorizaron sentimientos de vergüenza, o al menos eso dijeron a las autoridades; Anne Gray, una mujer casada, confesó voluntariamente adulterio en 1667 y los registros dicen: «Su propia conciencia culpable y deseo de pedir el perdón de su esposo dio ocasión a su confesión de Adulterio»^[30]. Tras la confesión y el castigo, sin embargo, la mayoría de los implicados, incluidas las mujeres que habían concebido un hijo fuera del matrimonio, eran reintegradas a sus comunidades.

En el siglo XVIII, la principal preocupación de los tribunales era el apoyo financiero a los niños nacidos fuera del matrimonio; las acusaciones de fornicación se añadían a las de ilegitimidad sólo cuando la madre era blanca y el hijo mestizo. Los tribunales se concentraban en encontrar y asegurar

dinero del padre, no en culparle. Él rara vez aparecía ante el tribunal junto con la madre, y las mujeres que comparecían solían ser a menudo pobres o marginadas. Parece que estas mujeres tenían mayores dificultades en encontrar después un marido que en el siglo XVII, en parte debido a que las actitudes hacia ellas habían cambiado, y en parte porque el equilibrio entre los sexos era mayor cada vez y a los hombres les era más fácil encontrar esposa. Al igual que en Nueva Inglaterra, los tribunales del Sur se resistían a castigar a los hombres adinerados por delitos sexuales; las acusaciones de violación de las sirvientas eran generalmente ignoradas y, en un caso, el tribunal ordenó que una víctima de violación, de siete años, fuese «corregida por su madre por su falta y porque parece haber en ella un signo de más gracia y pena por su ofensa»^[31].

Todos los registros sobre bastardías y violaciones antes de 1750 se centran en mujeres blancas pues, como no había reconocimiento legal del matrimonio entre esclavos y poca imposición de las leyes de mestizaje si había hombres de raza blanca involucrados, la gran mayoría de mujeres negras estaban categóricamente excluidas de los crímenes de fornicación o ilegitimidad. (Esto era así también en las colonias inglesas del Caribe.) A pesar de la falta de reconocimiento legal de las familias esclavas, sin embargo, los residentes del Sur a menudo celebraban matrimonios y desarrollaron fuertes conexiones familiares, adaptando frecuentemente ciertas características de las familias africanas, como las redes de relaciones familiares fuertes y extensas. Los matrimonios se celebraban según ceremonias católicas o anglicanas, o con rituales improvisados por los mismos esclavos, que podían o no incorporar elementos cristianos. Los miembros negros de las Iglesias cristianas fueron aumentando con el Gran Despertar; en la última mitad del siglo XVIII, ya había Iglesias negras que imponían disciplina a sus miembros acerca de temas morales como el adulterio, la fornicación o el intento de violación, casos que, como implicaban sólo a negros, nunca aparecerían ante los tribunales seculares.

Otras regiones y grupos

En este capítulo nos hemos centrado sobre todo en tres áreas —el Canadá francés, Nueva Inglaterra y las colonias del Sur— y en tres tipos de instituciones religiosas —catolicismo, puritanismo y anglicanismo—, todas las cuales funcionaban en estrecha cooperación con las autoridades seculares. Éste es un cuadro incompleto del cristianismo y la sexualidad en Norteamérica, sin embargo, pues hay muchos otros grupos cristianos que desarrollaron patrones sexuales y maritales muy característicos. Algunos de estos grupos estaban localizados y algunos se encontraban diseminados por todas las colonias; algunos funcionaban en cooperación con las autoridades seculares o incluso se convirtieron en ellas, mientras que otros eran hostiles al gobierno secular; algunos tuvieron su origen en Europa y algunos, especialmente los que se desarrollaron en el siglo XVIII o más tarde, tuvieron su origen en Norteamérica.

Las variaciones sexuales organizadas —o lo que los opositores llamarían desviación— surgieron en 1625 con el establecimiento de Thomas Morton en Merry Mount, cerca de Plymouth, donde tanto los colonos europeos como los indios tenían relaciones fuera del matrimonio, y también relaciones entre sí. Morton fue deportado y murió más tarde tras una dura etapa en prisión, pero el siguiente grupo que se enfrentó a la cúpula puritana no fue eliminado tan fácilmente. En la década de 1630,

Roger Williams, Anne Hutchinson y otros fueron expulsados por oponerse a los puritanos, pero sus seguidores aumentaron en Rhode Island y en otras colonias. Muchos de ellos se hicieron bautistas y adoptaron rituales de bautismo adulto; cada congregación tomaba sus propias decisiones acerca de la mayoría de los asuntos teológicos y disciplinarios. Algunas congregaciones tenían elaborados procesos disciplinarios con confesión y penitencia públicas y tanto los hombres como las mujeres hacían de demandantes, defensores y testigos.

Los cuáqueros ingleses empezaron a predicar en Massachusetts y otras colonias en la década de 1650 y, a pesar de los duros castigos, que incluían azotes, deportación y muerte, no cesaron en su misión. Los cuáqueros eran más igualitarios que ningún otro grupo cristiano y tanto los hombres como las mujeres podían ser misioneros independientemente. Este igualitarismo se reflejaba también en sus estructuras de gobierno de la Iglesia. Los cuáqueros no tenían un clero ordenado, sino que se guiaban por reuniones de hombres y mujeres, que regulaban la moralidad junto con la doctrina. La primera reunión de mujeres se estableció en la Norteamérica británica en 1681 y generalmente vigilaba la formación de matrimonios. Para que se les permitiera casarse «dentro de la reunión» (los cuáqueros usaban las palabras «reunión» y «casa de reunión» en vez de «congregación» e «Iglesia»), tenían que aportar un certificado declarando que eran libres para casarse y que ambas partes eran cuáqueras; había una estricta oposición al matrimonio entre no cuáqueros y a los que lo hacían se les pedía que se arrepintiesen o que se enfrentasen a la expulsión, y a los padres se les decía que desheredasen a los hijos que se casaran «fuera».

La persecución de los cuáqueros en Massachusetts condujo a la fundación de Pensilvania en 1681, donde los principios cuáqueros sirvieron de base a los códigos legales y a su puesta en práctica. Los cuáqueros eran pacifistas y generalmente se oponían a matar, de modo que el único delito capital era el homicidio voluntario; la sodomía, la violación y el incesto habían de ser castigados con azotes y cárcel. (Pensilvania fue obligada a principios del siglo XVIII a reinstaurar la pena de muerte por sodomía, ya que Gran Bretaña quería alinear las leyes de Pensilvania con las suyas propias.) Se permitía el divorcio por adulterio, bigamia, sodomía o bestialismo y, a finales del siglo XVIII, por crueldad, aunque, en Nueva Inglaterra, el número real de casos fue muy pequeño.

La tolerancia religiosa en Pensilvania condujo a otros grupos a inmigrar allí en el siglo XVIII, muchos de los cuales tenían unas ideas y normas sexuales muy definidas. Conrad Beissel (1690-1768) estableció *Ephrata Cloister* en 1732 en Lancaster County y predicó la superioridad del ascetismo y el celibato para hombres y mujeres. Aunque hubo cierta hostilidad por parte de los hombres del lugar cuando sus mujeres les dejaron para unirse al Cloister, finalmente se estableció una comunidad estable de hombres y mujeres célibes junto con parejas casadas, que se sostenía ejerciendo oficios especializados como la imprenta para los hombres y la preparación de medicinas para las mujeres. En 1741, los moravos fundaron una comunidad en Bethlehem, que creció rápidamente hasta tener varios cientos de residentes y mandó grupos de misioneros a las comunidades indias y europeas. Los miembros se organizaban en grupos por sexos y edades llamados «coros» y estaban separados por sexos hasta el matrimonio. Las decisiones sobre la pareja de boda se tomaban en grupo. Un hombre que buscaba esposa iba a la Conferencia de los Ancianos, el grupo de comunicantes adultos, que proponía una posible esposa. Tres papeletas de colores que

significaban «sí», «no» y «esperar» eran colocadas en una caja y se sacaba una, que era considerada la «decisión del Salvador»^[32]. Las futuras esposas y sus familias tenían que consentir al emparejamiento, pero la decisión final era del grupo.

Durante el Gran Despertar, pequeños grupos de gente procedente de todas partes de las colonias británicas desarrollaron ideas poco comunes sobre las relaciones entre cristianismo y sexo. En Nueva Inglaterra, pequeños grupos de «perfeccionistas» argumentaron que la conversión religiosa les había hecho libres de pecado, y los «inmortalistas» sostenían que la conversión les había hecho corporalmente incorruptibles. Semejantes ideas condujeron a alguna gente a «negar el Poder de la Autoridad Civil en el Matrimonio» y «sostener que la unión de dos Personas cuando están correctamente casadas es Una Unión Espiritual»; la naturaleza espiritual del matrimonio condujo a unos cuantos a rechazar el sexo en el matrimonio^[33]. Tales actos horrorizaban al clero puritano y anglicano más tradicional, que los consideraba una prueba del vínculo continuo entre desviación religiosa y desorden sexual.

La experimentación con normas sexuales y formas de familia características continuó en Norteamérica después de la Revolución americana, con grupos religiosos como los shakers y los mormones y en cierto modo continúa hoy día. Todos esos grupos imponían sus normas sobre todo expulsando a los miembros que objetaban o se desviaban, un procedimiento que, como ya hemos visto, empezó con los primeros colonos puritanos. Pero como esos grupos posteriores no eran Iglesias estatales, esta expulsión no se reforzaba con castigos seculares; como la expulsión tenía lugar en zonas donde a menudo había muchas denominaciones religiosas en activo, los miembros expulsados podían encontrar normalmente otro grupo cristiano al que unirse, o fundar uno por su cuenta. Lo mismo ocurría con los puritanos en Nueva Inglaterra y con los anglicanos en el Sur en 1750, y poco más tarde con los católicos en Canadá, ya que los moravos, presbiterianos, baptistas, metodistas y otros grupos mandaron misioneros y establecieron congregaciones.

En cierto modo Norteamérica ofreció al cristianismo de la Edad Moderna la oportunidad de poner en marcha sus ideas sobre disciplina social y el orden sexual adecuado, ya fuese entre los indios, que los misioneros consideraban como pizarras en blanco esperando la conversión, o entre los colonos que pretendían crear comunidades modelo basadas en los principios cristianos. Por desgracia para las almas más bienintencionadas, los indios no eran pizarras en blanco ni los colonos los ciudadanos modelo que había previsto así que las expectativas en cuanto a la facilidad con que la sexualidad y otros aspectos de la moralidad podían regularse quedaron rápidamente defraudadas. La intersección entre culturas india y europea —y africana, en las colonias del Sur— y la temprana mezcla de diversos grupos e ideas cristianas significó que la diversidad pudo con la conformidad casi desde el principio de la historia colonial. En 1750 el impulso por establecer comunidades morales ya no era político, impuesto por los tribunales seculares, sino religioso, impuesto por los organismos religiosos y vinculante sólo entre los miembros de la Iglesia. Aunque desafiar la tradición propia y abandonar el credo familiar podía ser una experiencia dolorosa, el paisaje religioso de Norteamérica ofrecía tantas opciones en la mayoría de las zonas que casi todo el mundo que decidía romper con la fe original de su comunidad podían encontrar una alternativa aceptable en cualquier otra parte.

7. CONCLUSIONES

Los cientos de autores cuyas investigaciones me han ayudado en este estudio tendrían sin duda diferentes respuestas a esta pregunta fundamental: ¿Cómo dieron forma o intentaron dar forma las ideas e instituciones cristianas a las normas y conductas sexuales en la Edad Moderna? El espectro de opiniones eruditas me tentó inicialmente (invocando un vocabulario familiar a los discursos del cristianismo y la sexualidad) a abstenerme de escribir una conclusión, a dominar mi deseo de hacer grandes declaraciones arrasadoras a favor de conclusiones en un capítulo moderado y, en lugar de ello, permitir a los lectores que ejercitaran su libre albedrío y capacidades racionales para hacer sus propios juicios finales. Sin embargo, no permito a mis alumnos que finalicen sus ensayos sin incluir conclusiones, por lo que finalmente me convencí de la necesidad de incorporar un capítulo final. Aunque los capítulos precedentes hablan de ideas, instituciones y efectos separados entre sí —en lo que podría considerarse como principio, política y práctica—, éste lo reúne todo en una conversación final.

Gran parte de los estudios actuales sobre sexualidad y encuentros entre culturas se han concentrado en cuestiones de identidad y diferencia y tales cuestiones también fueron de gran interés en el cristianismo de la Edad Moderna. «Cristiano» y sus subdenominaciones —católico, ortodoxo, luterano, anglicano, etc.— eran identidades primarias, establecidas no sólo por cuestiones de creencia, sino también por el comportamiento exterior. La identidad deseada tenía que mantenerse por medio de agentes de control, tanto externos, como los tribunales y funcionarios, como internos, como la sensación de culpa o vergüenza creada a base de educación, sermones y confesión. Juntos o combinados, esos agentes funcionaron para minimizar las desviaciones doctrinales, un proceso que se ha rastreado extensamente en estudios sobre las diversas Inquisiciones, los procesos por herejía y las guerras religiosas de la Edad Moderna. Como hemos visto, también funcionaron para doblegar las desviaciones morales y sexuales creando y manteniendo fronteras entre lo que era aceptable y lo que era inaceptable para grupos e individuos cristianos.

La noción de fronteras es un modo útil de pensar sobre muchos de los temas desarrollados en este libro. Hay muchos tipos diferentes de frontera —entre naciones, lenguas, clases sociales, familias, religiones, grupos étnicos— y sirven para diferentes funciones. Algunas fronteras definen esferas de influencia, otras establecen esferas permisibles de acción, otras crean perpetuas categorías ideológicas de diferencia. Algunas fronteras están claras, mientras que otras son borrosas y tienen zonas fronterizas liminales; algunas son permeables, mientras que otras son impermeables; algunas son duraderas, mientras que otras son permanentemente protestadas, modificadas y reevaluadas. Las fronteras se defienden con la guerra, la diplomacia, las campañas de propaganda o una gran diversidad de otros medios; estas campañas conforman gran parte de lo que normalmente llamamos «historia». También se mantienen regulando lo que normalmente llamamos actividad sexual. Esto puede hacerse por medio de leyes que prohíban los matrimonios o contactos sexuales entre grupos, pero se hace de manera más eficaz por medio del establecimiento y fomento de tradiciones y otras formas de mecanismos internos de control. Si se enseña a los niños desde muy pronto en quién no deben pensar como posible cónyuge y no es nada atractivo como pareja sexual, el mantenimiento de

las fronteras no dependerá sólo de las leyes o de la fuerza.

La importancia del sexo para el mantenimiento de las fronteras es algo que casi todas las sociedades humanas han reconocido. Se han desarrollado leyes y normas referentes al matrimonio y otros contactos sexuales, tanto para mantener a su grupo apartado de otros como para preservar las jerarquías dentro del grupo. Las sociedades a veces permiten a los hombres de elite casarse o (más frecuentemente) tener relaciones sexuales no maritales con mujeres de más baja condición, e imponen diversas restricciones a los hijos de esas uniones. El caso contrario es mucho más raro, porque las actividades sexuales de las mujeres de elite están vigiladas muy de cerca en casi todas las sociedades. De este modo, las categorías definidas de diferencia como la raza, la nacionalidad y la clase se mantienen por medio de restricciones sexuales y esas restricciones tienen género sexual, siendo la experiencia de las mujeres distinta a la de los hombres.

Las autoridades cristianas reconocían la importancia de regular la actividad sexual por medio de controles externos y normas internas mucho antes de la Edad Moderna. Aunque la conversión no traía consigo el derecho a divorciarse de un cónyuge no creyente, se animaba a los conversos no casados a casarse con otros conversos y llegó a prohibirse a los cristianos que se casaran con judíos y musulmanes. Estas prohibiciones parecen haber sido efectivas incluso en zonas con poblaciones judías y musulmanas significativas, como en la España medieval, aunque había otro tipo de contactos sexuales, como la prostitución, entre personas de diferentes credos. Los grupos cristianos de fuera de Europa, como los cristianos malabares en la India y más tarde los «cristianos escondidos» de Japón, eran también endogámicos —se casaban dentro del grupo— y los misioneros en todo el Nuevo Mundo y Asia imponían la endogamia religiosa negándose a casar a un cristiano con un no cristiano.

Después de la Reforma protestante, las autoridades seculares y religiosas en Europa y en las zonas coloniales trataron de prohibir los matrimonios entre miembros de diferentes credos o, cuando estos tenían lugar, de asegurarse de que los hijos fuesen educados en la fe «correcta». (Esta práctica sigue existiendo en algunos credos actualmente y se pide al cónyuge que viene de fuera que prometa que los hijos van a ser educados según la tradición, ya se haya convertido o no dicho cónyuge.) Como en muchas culturas, estas reglas suponían a veces una doble moral sexual que prohibía a las mujeres casarse fuera del grupo mientras que permitía hacerlo a los hombres. Ya fuesen específicas con respecto al género o no, la efectividad de estas regulaciones variaba. La gente a veces cruzaba no sólo fronteras de credos para casarse y fundar familias, sino fronteras físicas, viajando a una zona diferente para encontrar una autoridad religiosa que los casara o bautizara a sus hijos. Pequeños grupos protestantes radicales eran los más efectivos al imponer sus normas matrimoniales, ya que convertían a los matrimonios mixtos en motivo de expulsión. En tales casos, el propio grupo (o una representación de sus miembros) era la autoridad definitiva, pero el matrimonio no traía consigo castigos civiles como lo hacía en zonas en que las autoridades seculares imponían las prohibiciones sobre matrimonios mixtos.

La filiación religiosa es una frontera especialmente resbaladiza de mantener, ya que es hasta cierto punto voluntaria; es decir, la gente puede cambiar de una religión a otra aunque no puedan cambiar su lengua materna o el color de su piel. La mayoría de los credos cristianos de la Edad Moderna buscaban, lógicamente, conversiones tanto entre los cristianos como entre los no cristianos,

pero esas mismas conversiones desafiaban sus categorías del yo y del otro. Aunque a un nivel se deseaba la conversión, por otro era sospechosa precisamente porque era voluntaria y el converso siempre podía arrepentirse. A menudo se sospechaba de que los conversos retuviesen ciertas lealtades a su filiación religiosa original, o que tratasen de meter subrepticia o abiertamente sus tradiciones dentro de su nueva religión.

Se solían conceptualizar las creencias religiosas físicamente como sangre y se consideraba que la gente tenía sangre judía, musulmana o cristiana y, después de la Reforma, católica o protestante. La expresión más dramática de esto tuvo lugar en España en la Edad Moderna, donde la «pureza de sangre» —no tener antepasados judíos ni musulmanes— se convirtió en una obsesión, pero era también cierta en otras partes. Un padre que escogía un ama de cría para sus hijos tenía cuidado de que fuese de la misma religión pues si no, si era católico, la sangre protestante de ella podía convertirse en leche protestante e infectar así al niño con ideas heréticas. Se desconfiaba ligeramente de los niños nacidos de matrimonios religiosos mixtos, pues no se podía saber si iba a ser la sangre protestante o la católica la que al final triunfaría.

Por supuesto, la «sangre» era también un modo de hablar de diferencia de clases en muchas partes del mundo y se prohibía a los de «sangre noble» —o en el sur de Sulawesi, «sangre blanca»— casarse con plebeyos y se les enseñaba a proteger su linaje. La sangre también se usaba para describir fronteras nacionales; los que tenían «sangre francesa» se distinguían de los que tenían «sangre alemana», «sangre inglesa» o «sangre española». Conceptualizar el estatus de clase y la identidad nacional como «sangre» los naturalizaba y les hacía parecer innatos; los contactos sexuales entre líneas divisorias tan fundamentales podía hacerse parecer de ese modo amenazante y peligroso.

A medida que los europeos desarrollaban sus imperios coloniales, la sangre se convirtió en un modo de describir las distinciones raciales además de las de la religión, la clase y la nacionalidad. En el caso de los judíos o los judíos conversos en España y su imperio, o los irlandeses gaélicos en Irlanda, las diferencias raciales y religiosas estaban unidas y se consideraban las tradiciones religiosas como signos de barbarie e inferioridad racial. Inicialmente, en zonas coloniales de fuera de Europa, la difusión del cristianismo se usó para justificar la conquista y la esclavización de pueblos indígenas. Pero a medida que se convertían, la religión se fue convirtiendo en un medio menos persuasivo de diferenciación y tomó su lugar la raza o el color de la piel. Como hemos visto, las leyes de Virginia referentes a la fornicación distinguían entre «cristianos» y «negros» en 1662, pero en 1691 distinguían entre hombres y mujeres «blancos» y aquellos que eran «negros, mulatos o indios». «Una gota de sangre [negra]» se convirtió en la clasificación racial binaria que se desarrolló en Norteamérica, ya fuera uno cristiano o no. La filiación religiosa también jugó un papel cada vez más pequeño en las jerarquías raciales más complejas que se desarrollaron en Latinoamérica y de las colonias europeas de Asia, donde las normativas de la Corona, de la Iglesia y de la Compañía sobre los matrimonios mixtos vacilaban entre el fomento y la prohibición. Las Iglesias eran importantes agentes de creación y mantenimiento de tales jerarquías, sin embargo. Los funcionarios de la Iglesia tenían autoridad para afirmar (o cambiar) la clasificación racial de uno con fines de matrimonio, para entrar en un convento o hacerse sacerdote, valorando el nivel de sangre europea, criolla, india o africana en las venas de cada uno.

La filiación religiosa y la raza no eran las únicas fronteras significativas para los cristianos de la Edad Moderna. Las autoridades religiosas y seculares trazaron (o lo intentaron) una frontera clara entre el matrimonio y otros tipos de relaciones sexuales y limitaron la actividad sexual a las personas casadas. Estos esfuerzos se iniciaron con el imperio romano en Europa, ya que la Iglesia predicaba en contra del concubinato y del sexo no marital y a favor de permitir a los individuos de cualquier estatus social, incluyendo a los esclavos, que se casaran. La clara división entre casados y no casados se fue aceptando lentamente en Europa, e incluso más lentamente cuando el cristianismo se exportó fuera de Europa, a culturas en las que había una serie de relaciones sexuales establecidas, pero esa división seguía presente. En determinadas situaciones, ciertos grupos de población llegaron a considerarse exentos de la exigencia de matrimonio o se les prohibió casarse y sus actividades sexuales no solían causar preocupación a las autoridades de la Iglesia o del Estado. Estos grupos, como los esclavos en las colonias británicas del sur de Norteamérica o los mestizos de las colonias españolas, fueron, pues, más marginados por su exclusión del matrimonio y la legitimidad que este confería; esto a su vez se tomó como señal de su depravación moral. En esas zonas, la raza se convirtió en una señal de estatus marital y se asumía que los niños esclavos o mestizos eran simplemente ilegítimos.

En todas las sociedades de la Edad Moderna, el matrimonio era tema de preocupación para familias y comunidades y también para las autoridades seculares y religiosas, pues estaba íntimamente relacionado con el honor familiar e individual. A veces, los intereses familiares y comunitarios entraban en conflicto con la doctrina cristiana. Al menos en teoría, el consentimiento de las partes era necesario para el matrimonio, y el del individuo para el voto de celibato; estas condiciones pusieron un énfasis mayor en la elección individual y en lo que algunos historiadores han llamado «agencia sexual». Pero nunca se renunció al poder de la familia y de la comunidad sobre esas elecciones, sin embargo, y en ciertas ocasiones y lugares, ese poder resurgió tanto en la ley como en la práctica. Por otra parte, algunos individuos eran capaces de desafiar los deseos de su familia en su elección de pareja y a veces apelaban a las autoridades religiosas para que se pusieran de su parte.

Los conflictos sobre la elección marital podían ser dramáticos y prolongados y han dejado un rastro histórico sin duda desproporcionado para su frecuencia. En muchos más casos, los fines familiares, comunitarios y de la Iglesia se apoyaban unos a otros y los jóvenes estaban lo bastante integrados socialmente como para escoger a los cónyuges apropiados. Este patrón de elección marital se ha descrito a menudo como matrimonio de conveniencia en contraste con el patrón más moderno del matrimonio por amor. En muchos sentidos, esto establece una falsa dicotomía, pues los cristianos de la Edad Moderna pensaban que la armonía y el compañerismo —considerados ambos como aspectos del amor— eran mucho más fáciles de aparecer entre cónyuges cuyos medios familiares fuesen similares. Cartas y diarios revelan que tanto hombres como mujeres esperaban afecto de sus cónyuges y se sentían decepcionados cuando éste faltaba.

Los autores cristianos a menudo hablaban de los elementos sexuales y emocionales del matrimonio en sermones, tratados y manuales de consejos, así como en cartas privadas, precisamente porque el sexo tenía que limitarse al matrimonio. La glorificación del amor heterosexual matrimonial

empezó en los sermones medievales, pero los protestantes, y luego los católicos, la intensificaron después de la Reforma. Sólo un puñado de autores cristianos después de 1500, como unos cuantos escritores ortodoxos de Rusia, contemplaron la posibilidad de un matrimonio sin sexo, pues protestantes y católicos definían un «matrimonio casto», cada vez con más frecuencia, como el matrimonio en el que los esposos eran fieles el uno al otro y modera: han su actividad sexual, y no un matrimonio en el que se renunciase al sexo. La sexualidad marital seguía llevando consigo la mancha del pecado para muchos autores católicos, pero la mayoría de protestantes y algunos católicos, como Tomás Sánchez, lo consideraban moralmente neutro o incluso moralmente bueno porque aumentaba el afecto conyugal. La incapacidad para practicar el sexo en el matrimonio era motivo de anulación, una práctica que continúa vigente en muchos Estados de Estados Unidos hoy en día, donde es necesaria la consumación junto con la ceremonia legal para que el matrimonio sea válido.

La restricción de la actividad sexual al matrimonio convirtió en inaceptables, y en muchos casos en ilegales, a una serie de actividades sexuales, ya que las autoridades de la Iglesia y del Estado, primero en Europa y luego en todas partes, trataron de «criminalizar el pecado». La criminalización de ciertas actividades sexuales no era nueva en la Edad Moderna en Europa; ni se limitaba tampoco al cristianismo. Los cristianos y los no cristianos medievales establecían castigos para el adulterio (normalmente definido como sexo con una mujer casada), por casarse con alguien con quien tuviera una relación de un tipo o grado prohibidos y por mantener relaciones sexuales que rompían tabúes religiosos. Después de 1500, a tales delitos sexuales se unieron otros, y los mecanismos de investigación y castigo se expandieron, en parte por medio de innovaciones técnicas, como la imprenta, e innovaciones institucionales, como los registros de nacimientos y matrimonios. Todas las facciones de las controversias religiosas que invadieron Europa central y occidental durante el siglo XVI y principios del XVII consideraban sumamente importante el control de las actividades sexuales, pues para las autoridades religiosas y políticas el orden, la moralidad, la disciplina, la jerarquía, la propiedad y las familias estables estaban relacionadas y eran señal del favor divino. Tanto en Europa como en otras áreas, las autoridades establecieron y apoyaron instituciones que trataban de controlar las actividades sexuales de sus adherentes o súbditos y trataron de inculcar actitudes que fomentarían la disciplina y el decoro. El control del lenguaje era parte importante de esos efectos y se castigaba a los individuos por negar las doctrinas de la Iglesia sobre sexo, por recitar hechizos de amor, por usar blasfemia sexual o por difamar a los vecinos con calumnias sexuales. Las autoridades más rigurosas esperaban dar forma a los pensamientos con palabras y acciones, arengando a las gentes en la confesión o en sermones acerca de pensamientos y sueños lascivos, tratando de regular el deseo además de la conducta. Los tribunales seculares adoptaron procedimientos y castigos desarrollados por organismos religiosos, imponiendo sentencias que suponían confesión pública y rituales vergonzantes. Como los pecados se convirtieron en delitos, también los delitos se convirtieron en pecados.

Los esfuerzos por controlar el pecado tenían generalmente mayor efecto sobre las elites y los residentes urbanos que sobre las personas de clase baja y habitantes del campo, pero también excluían a menudo a miembros de la elite cuya conducta moral y sexual no estaba sujeta a las mismas reglas que el resto de la población. Como las consecuencias de la actividad heterosexual eran

visibles en los cuerpos de las mujeres, la criminalización de la sexualidad no marital discriminaba por género y por clase, y las que más sufrían eran las mujeres de clases bajas que se quedaban embarazadas. La sexualidad indisciplinada, tanto en hombres como en mujeres, se retrataba desde el púlpito y desde la prensa como una amenaza al orden cristiano, pero era la falta de disciplina de la mujer la que más frecuentemente se castigaba, incluso en casos en los que las autoridades reconocían el uso de la coerción o de la fuerza. Los castigos por aborto e infanticidio aumentaron; se exigía a las mujeres que informasen de todos los embarazos, y las mujeres solteras eran a veces objeto de exámenes corporales. Sólo en casos de pretendida impotencia eran sometidos los varones a similares exámenes públicos.

El deseo de trazar una clara frontera entre conducta y carácter honroso y deshonesto condujo a controles más estrictos en mujeres cuyas vidas sexuales eran irregulares en algún sentido. Las autoridades las definían a todas como «prostitutas» y trataban de castigarlas o encarceladas en conventos o prisiones. El género también influía en el manejo de la sexualidad clerical entre los católicos. Se animaba a sacerdotes y monjes a abstenerse del sexo y, a veces, eran encarcelados si sus actividades sexuales provocaban escándalo; las monjas y otras religiosas eran encerradas físicamente para apartarlas de las tentaciones del mundo, como puras «Esposas de Cristo». En la Rusia ortodoxa, las mujeres laicas de la elite también eran encerradas en zonas especiales (terem) para mujeres para mantenerlas puras, aunque más para un novio terrenal que divino.

La raza, junto con el género y la clase social, dio forma a la imposición de las regulaciones sexuales, y el discurso de la diferencia racial se sexualizó y se le aplicaron categorías de género. En Europa, la pareja opuesta mujer blanca/hombre no blanco se usó en literatura y en arte para representar el contraste entre la pureza y el mal, mientras que la de hombre blanco/mujer negra se usó para representar dominación y sumisión. Las conceptualizaciones sexualizadas de raza era más obvias en las zonas coloniales, donde en los años iniciales de la conquista los pueblos indígenas solían ser feminizados, descritos o retratados visualmente como débiles y pasivos en comparación con sus viriles y masculinos conquistadores. La violación sexual no era simplemente una metáfora en las zonas coloniales, sin embargo, pues la conquista también incluía la violación real de mujeres indígenas y las exigencias de servicios sexuales y de otro tipo. Tras la inmigración de un mayor número de mujeres europeas, surgieron nuevos elementos discursivos y las jerarquías raciales quedaron vinculadas a las de virtud sexual y pureza, especialmente para las mujeres. Una vez más, esto no era sólo cuestión de lenguaje; las mujeres blancas solteras que tenían hijos mestizos eran tratadas más duramente que las que tenían hijos blancos, mientras que el embarazo fuera del matrimonio se ignoraba e incluso se fomentaba entre las mujeres no blancas, que no eran presionadas para dar el nombre del padre, como lo eran las blancas.

Las fronteras establecidas por la religión, la raza y el estatus matrimonial estaban rodeadas de una oposición incluso más fundamental, la que había entre «natural» —que a menudo llegaba a querer decir divino— y «antinatural» —que rozaba lo demoníaco—. La sodomía en todas sus formas —homosexual, bestial, heterosexual anal— fue definida por primera vez como un «crimen contra natura» hacia 1250 y considerada por algunas autoridades como herejía y como violación de los mandamientos de Dios. La causalidad se movía más a menudo en la otra dirección, sin embargo, con

personas acusadas de herejía, como los caballeros Templarios en Francia, o los conversos en España, acusados también de sodomía. Las clasificaciones raciales y étnicas eran también un factor en las acusaciones de sodomía; se consideraba a los chinos, turcos, moros e italianos, por ejemplo, como más proclives a practicar la sodomía, y a ciertas tribus indias a practicar la sodomía y otras prácticas «antinaturales», como el canibalismo.

La «antinaturalidad» de determinadas actividades se las vinculaba firmemente a lo demoníaco. A ojos de sus vecinos, sólo el Diablo podía conducir a la gente en Suecia a practicar el sexo con animales, o a mujeres en Bélgica embarazadas fuera del matrimonio a matar a sus propios hijos. La contracepción era a la vez «antinatural» y «demoníaca» a los ojos de algunos autores, como lo eran las posiciones coitales distintas a aquella en la que el hombre se ponía encima, porque trastornaban la jerarquía «natural» de género y podía tener efectos contraceptivos. En México y en los Andes, los practicantes de las religiones indígenas fueron acusados de prácticas sexuales antinaturales y de idolatría. En Nueva Inglaterra, Anne Hutchinson y Mary Dyer, una mujer cuáquera, fueron acusadas no sólo de dar a luz niños monstruosos sino de tener ideas monstruosas. La relación entre sexualidad antinatural y demonios era especialmente evidente en las acusaciones de brujería; los demonólogos solían estar obsesionados con el modo en que las brujas copulaban con el demonio, mientras que la gente menos educada se preocupaba más por los efectos prácticos de la brujería en la fertilidad, como convertir a los hombres en impotentes o hacer abortar a las mujeres.

La habilidad real de las autoridades religiosas para mantener las fronteras mediante el control de la sexualidad variaban mucho, pero en ninguna parte tuvieron tanto éxito como hubieran deseado. Aunque los agentes de control en la Edad Moderna eran, sin duda, más numerosos y poderosos de lo que lo habían sido en la Edad Media, no se acercaban a las posibilidades tácticas de los Estados democráticos del siglo XX, por no hablar de los regímenes totalitarios. Por tanto, hay un enorme —y a veces engañoso— abismo entre la retórica y la realidad en casi todos los aspectos de la regulación sexual.

El abismo entre el ideal aprendido y la realidad vivida era especialmente palpable en los temas que rodeaban al matrimonio. Sobre todo en las zonas rurales, la gente se negaba a aceptar la idea de que el sexo entre personas comprometidas estuviese mal, pues no alteraba el hogar marital mientras la boda se celebrase, como estaba planeada; por tanto, siguieron practicándolo, defendiéndolo verbalmente y celebrando suntuosas bodas a pesar del obvio embarazo de la novia. Los «matrimonios de prueba» siguieron celebrándose entre los vascos y entre los indios conversos de Norteamérica, pues se consideraba también que estas prácticas reforzaban la estabilidad del matrimonio. A pesar de las exigencias postridentinas de que las bodas se celebrasen en público, los católicos de Italia siguieron celebrando bodas en secreto para alejar los hechizos de mal agüero lanzados por vecinos envidiosos. Se creía que las ceremonias cristianas de boda traían suerte y fertilidad a los conversos de África y Latinoamérica y, a veces, se añadían a los rituales ya existentes, sobre todo en el primer matrimonio, pero también podían evitarse para ignorar las restricciones sobre el divorcio. Esas restricciones eran también menos incómodas en la realidad que en teoría; el abandono ocupaba la función del divorcio entre mucha de la gente pobre; las anulaciones eran posibles frecuentemente para las clases altas; se concedían ocasionalmente divorcios en zonas

protestantes por motivos como la incompatibilidad grave y que eran socialmente, aunque no legalmente, aceptables. En algunos lugares, los cristianos evitaban esas medidas evitando el matrimonio, para empezar. A pesar de las alabanzas al matrimonio y de las ventajas legales que traía consigo, siguió habiendo una alta tasa de nacimientos fuera del matrimonio en Latinoamérica, por ejemplo, donde el «concubinato» y otros acuerdos no maritales eran socialmente útiles.

El matrimonio no era el único asunto sexual que luchaba entre la teoría y la práctica. En unos cuantos casos, como el adulterio en Ginebra y la sodomía en Escocia, los castigos eran más duros que los establecidos por los estatutos legales, pero en la mayoría de los casos era al revés. En la Norteamérica colonial, había duras denuncias y leyes estrictas contra el adulterio y la actividad homosexual, pero apenas se daban casos. La fornicación estaba prohibida, pero casi nunca fue perseguida en la mayor parte del mundo excepto si nacía un niño. La consanguinidad —definida de modo diferente según el credo— estaba prohibida, pero la falta de registros en la Europa católica y ortodoxa y en las colonias hacían que las reglas de la consanguinidad fuesen imposibles de imponer excepto entre las elites cuyas conexiones familiares se conocían. Estas elites podían, generalmente, obtener dispensas para casarse con sus parientes en cualquier caso. Los burdeles se cerraban, pero la prostitución seguía; los rituales populares que celebraban o condenaban la actividad sexual, como los mayos o charivaris, estaban prohibidos, pero seguían practicándose; el concubinato y las solicitaciones de los sacerdotes estaban condenados y castigados, y probablemente disminuyeron, pero no desaparecieron.

Las autoridades religiosas y políticas reconocieron en realidad las limitaciones de su capacidad para dar forma y mantener las fronteras y se apoyaron en otros individuos e instituciones para que les ayudaran, incluyendo a los cabezas de familia, agentes investigadores pagados o voluntarios como los familiares, e incluso vecinos preocupados y vigilantes. Describir a tales individuos y grupos como «ayudantes» de las autoridades es en muchos casos engañoso, pues a menudo ellos, y no autoridades más altas, eran las que llevaban la voz cantante ordenando, denunciando e investigando la conducta sexual. Los gremios, las confraternidades y los grupos de vecinos pudieron haber sido incluso más rigurosos que las autoridades de la Iglesia o del Estado, pues a menudo tenían más que perder si se rompían los matrimonios o si sus miembros o vecinos quedaban manchados por el deshonor. En el día a día, este control informal de la sexualidad tenía más impacto que las leyes escritas o los tribunales; la imposición real de fronteras era, por tanto, una tarea muy repartida y no simplemente impuesta desde arriba. Las imposiciones informales de normas las hacían las mujeres y los hombres; las mujeres organizaban matrimonios, creaban reputaciones sexuales por sus conversaciones con los vecinos, acusaban a otras mujeres de brujería o delataban a personas que decían que la fornicación no era un pecado. En las zonas coloniales el control también lo ejercían las personas indígenas o mestizas —*dogiques* en Canadá, fiscales en México o proponentes en las colonias de la VOC— además de los europeos; catequizaban, investigaban casos, castigaban a los declarados culpables de fallos morales, examinaban a candidatos al matrimonio y a veces incluso oían confesiones.

Los individuos también controlaban sus propias actividades mediante la interiorización de las normas cristianas que se les comunicaban en sermones, con material impreso, o en las escuelas y en

la confesión. La confesión, ya fuese a un sacerdote o a una congregación, animaba a la gente a hablar de sus pecados sexuales con el fin último de reprimir la actividad considerada pecaminosa. La confesión a un sacerdote pudo haber funcionado más para diseminar la información sexual en algunas zonas que para restringir la actividad, pero está claro que mucha gente desarrolló un sentimiento de culpa que era más fuerte que el simple miedo a ser descubierto o a recibir castigo en este mundo. Es, por supuesto, imposible medir algo tan subjetivo como un sentimiento de culpa, y aquellos que se sentían más culpables fueron los que dejaron la mayor parte de la información, pues sus sentimientos les hacían acusarse a sí mismos a sus vecinos, a las autoridades legales o al personal religioso, o a dejar tras de sí escritos privados, como diarios. En algunos casos, estas autoacusaciones tenían sin duda un doble motivo, ya que los individuos reconocían que expresar contricción era un modo de evitar o disminuir sentencias por delitos como la prostitución o la sodomía, pero en muchos casos la sensación de culpa parece haber sido genuina.

De todos los temas de los que se habla en este libro, los historiadores no se ponen de acuerdo sobre todo en cómo interpretar el control local e interiorizado de las normas y actividades sexuales. Algunos ignoran estos aspectos y se centran sobre todo en las instituciones religiosas formales, como la Inquisición, los tribunales episcopales, los consistorios o las misiones, señalando el modo en que tales instituciones estrechaban el margen de conducta sexual aceptable, y fomentaban estructuras jerárquicas de género. Otros consideran el control popular y la autodisciplina como ejemplos de «falsa conciencia» y mantienen que se engañaba a la gente para que actuase en contra de sus propios intereses y reprimiese sus deseos sexuales. Otros aplican la idea de Gramsci de la hegemonía, según la cual algunos individuos y grupos se convencen mediante la educación u otras formas de socialización de que es preferible estar de acuerdo con las autoridades y que se consiguen privilegios gracias a su asociación con el grupo dominante y sus ideas.

Estas opiniones tan negativas o despreciativas del control interiorizado y popular de la sexualidad son discutidas por otros estudiosos que señalan que, en muchos casos, incluyendo los coloniales, las normas de las autoridades y las de las familias y comunidades locales se entremezclaban en realidad en alto grado. Sí, dicen, las familias y los grupos eran disciplinados, pero también eran disciplinantes. Cuando los objetivos de las más altas autoridades no encajaban con las normas de la comunidad, no solían cumplirse, ya que los grupos adaptaban las normas católicas o protestantes a su propia situación. El sincretismo y la adopción selectiva de los valores y prácticas cristianas no era un ejemplo de «falsa conciencia», sino de conversión religiosa real en la que la gente escogía adaptar su comportamiento y pensamientos a fin de seguir las normas ortodoxas, católicas o protestantes. Estos eruditos afirman que, aunque el cristianismo introdujo un lenguaje de represión, los individuos y los grupos crearon sus propios significados para ese lenguaje y desarrollaron un «discurso de doble VOZ».

Como nos han mostrado los anteriores capítulos, hay ejemplos que apoyan ambas caras de este debate, y las posiciones de los historiadores están determinadas, en alto grado, por sus opiniones filosóficas generales sobre la capacidad de la gente para determinar su propia historia. Sus argumentos también proceden de la situación particular con la que están más familiarizados, pues las preocupaciones normales sobre el establecimiento de fronteras en el cristianismo de la Edad

Moderna iban acompañadas de significativas diferencias locales respecto a las definiciones exactas de esas fronteras y a los modos en que se regulaba el sexo para establecerlas y conservarlas.

En primer lugar, aunque he identificado ciertas ideas y puntos de vista como católicos, protestantes u ortodoxos, hay grandes variaciones dentro de cada una de esas tradiciones. Ni siquiera la teología oficial era unívoca. Algunos católicos dudaban abiertamente del valor del celibato, mientras que algunos protestantes le atribuían méritos; la moralidad del disfrute sexual en el matrimonio se debatía tanto en círculos protestantes como católicos; jesuitas y jansenistas discutieron sobre de la importancia de las actividades sexuales en la salvación. Los laicos estaban igualmente divididos: los católicos laicos de algunos sitios toleraban el concubinato clerical, mientras que en otros eran los primeros en combatirlo; los calvinistas laicos delataban a sus vecinos a las autoridades en algunos lugares, pero no en otros; algunos ortodoxos laicos celebraban rituales de fertilidad que eran de origen pagano, mientras que otros se mataban a sí mismos como los «viejos creyentes» en defensa de las doctrinas ortodoxas tradicionales. La uniformidad en las creencias a menudo era inventada o pretendida cuando un credo entraba en conflicto con otro y se le amenazaba desde el exterior, pero las diferencias volvían a surgir cuando la amenaza pasaba.

El término «protestante» cubre un amplio espectro de creencias y prácticas, desde los luteranos de la Iglesia estatal que subrayaban la importancia de la familia patriarcal, a los grupos radicales que no querían conexión alguna con un gobierno secular y experimentaban nuevas formas familiares. El divorcio era posible sólo mediante un Acta del Parlamento en la Inglaterra anglicana, pero era posible por determinados motivos que iban mucho más allá de los bíblicos tradicionales en la Neuchatel calvinista o en la Suecia luterana. Aunque unos cuantos grupos radicales eran sexualmente más libres que los protestantes o católicos magistrales, la mayoría eran más moralistas y usaban la exclusión y la excomunión para imponer conductas sexuales y crear una pequeña «sociedad sacralizada» dentro de la más grande y pecaminosa sociedad. Grupos como los cuáqueros y los moravos, en los que el conjunto era el que tomaba las decisiones disciplinarias, eran más igualitarios en su imposición de fronteras que los que delegaban en autoridades, como pastores, jueces o inquisidores, y también eran más efectivos.

En algunos casos, las diferencias dentro del protestantismo, del catolicismo y de la ortodoxia eran causadas por factores externos a la religión. En algunas partes de Europa y sus colonias, tribunales reales o municipales conseguían más poder sobre el matrimonio, dando lugar a un proceso de secularización que se aceleraría en el siglo XVIII. Cuando los intereses monárquicos entraban en conflicto con los de la Iglesia, como en la Rusia de Pedro el Grande o en la Francia posterior a Trento, los reyes eran los que solían ganar. Tanto en Rusia como en Francia, por ejemplo, se exigía el consentimiento de los padres para que el matrimonio fuera válido, a pesar de la doctrina de la Iglesia acerca de la mayor importancia del consentimiento conyugal.

En segundo lugar, aunque hay semejanzas pasmosas entre todos los credos cristianos de la Edad Moderna y, como se acaba de señalar, pasmosas diferencias de opinión dentro de ellos, también hay algunas distinciones básicas entre ellos. A pesar de las dudas acerca del valor del celibato obligatorio entre católicos y ortodoxos, el celibato voluntario y la virginidad siguieron siendo muy valorados y alabados. Para algunos escritores rusos ortodoxos, esto incluía la virginidad marital, una

práctica que Lutero y otros protestantes consideraban motivo de divorcio además de antinatural. Su rechazo al celibato significaba que los protestantes veían una relación más fuerte entre el matrimonio, el honor y la edad adulta que los de otros credos. Tanto las autoridades ortodoxas como las católicas veían con suspicacia a las mujeres solteras que vivían solas e imponían una clausura más estricta a las religiosas, pero los protestantes también veían con suspicacia a los varones adultos solteros, ordenándoles en algunos lugares que se fueran a vivir con parejas casadas. La capacidad de un adulto para rechazar una vida que incluía actividad sexual era negada por la mayoría de los protestantes, para los cuales el celibato también significaba una abdicación de su naturaleza básica como hombre o mujer. Los protestantes establecieron, pues, una uniformidad ideal de la vida sexual, con el matrimonio y la paternidad esencial para ambos sexos, mientras que el catolicismo y los ortodoxos defendían varios tipos de opciones.

Una tercera diferencia se da entre Europa y las colonias. En algunos asentamientos coloniales, como los pueblos puritanos de Massachusetts o las misiones jesuitas de Canadá y Latinoamérica, las autoridades religiosas intentaban crear una moral disciplinada y utopías sexuales donde la ley de Dios, según la interpretaban ellos, sería la base de todas las instituciones legales y sociales, impensables en la más decadente Europa. Reunían a sus correligionarios o conversos muy juntos a fin de supervisar sus vidas y fomentar la vigilancia mutua. Durante breves períodos, tales lugares pueden haber sido las comunidades más disciplinadas sexualmente en el mundo cristiano, pero su aislamiento era difícil de mantener durante mucho tiempo y los que ponían objeciones a la disciplina se iban.

En la mayor parte del mundo colonial, las oportunidades que tenía la disciplina cristiana eran menores que en Europa, en lugar de ser mayores. Las autoridades cristianas solían ser pocas y muy repartidas geográficamente, de modo que su capacidad para determinar un comportamiento real estaba más limitado que en Europa, donde los tribunales y las Iglesias eran numerosos. Los asentamientos estaban muy dispersos en muchas zonas coloniales y las oportunidades para la vigilancia vecinal eran mínimas, como lo eran las oportunidades de reforzar los controles internos de cada uno escuchando sermones o confesando. Había más instituciones de control moral en las ciudades coloniales que en el campo, pero también más oportunidades para llevar a cabo actividades juzgadas inmorales, como la prostitución o las relaciones homosexuales. (Esto es también cierto en las ciudades europeas.)

En todo el mundo colonial, ya fuese una utopía misionera o un lugar de perdición urbano, las ideas cristianas se redefinieron frente a los valores y normas preexistentes. Esta redefinición también tuvo lugar en Europa, ya que el cristianismo se adaptó a las prácticas romanas y germánicas ya existentes, pero en 1500 eso quedaba en el pasado. La adaptación continuaba en las colonias; en Asia, por ejemplo, las ideas sobre la deuda moral determinaron las prácticas confesionales y el desarrollo de un sentimiento de culpa; en Latinoamérica, las ideas sobre el equilibrio determinaron las ideas sobre el valor del celibato. En Europa, el catolicismo, el protestantismo y la ortodoxia no fueron algo estático durante este período, pero el abanico de posibilidades era mayor en el mundo colonial.

Pero no era infinito, y aunque los pueblos indígenas desarrollaron sus propios patrones e hicieron

de funcionarios religiosos, la autoridad definitiva en la mayor parte de las colonias estaba en manos europeas. Aparte de en Malabar y Etiopía, el cristianismo fue inicialmente algo extranjero e importado en el mundo colonial, algo que no era, naturalmente, en la Europa del 1500. También formaba parte de una estructura de dominio que iba sobre todo en una sola dirección, pues las actitudes y expectativas de los cristianos europeos ante los pueblos que se encontraron tenían finalmente mucho mayor impacto sobre esos pueblos que al revés. La colonización tuvo cierto impacto sobre la regulación de la sexualidad en Europa, tanto en términos de cambios demográficos, como la emigración masculina, como en términos de cambios intelectuales, como las nuevas nociones de diferencias raciales, pero esto no puede compararse con los cambios que hubo en las zonas coloniales. En algunas partes del mundo, la colonización también trajo consigo enfermedades europeas y catástrofes demográficas junto con el cristianismo, y esto influyó en las relaciones familiares y en las actividades sexuales mucho más que ningún tribunal o clero.

Una cuarta diferencia tiene lugar en las colonias. La adaptación sincrética no sólo convirtió la situación de Europa en diferente de la de las colonias, sino que también hizo única a cada colonia. Estas distinciones en las formas del cristianismo se añadieron a muchas otras diferencias: si el fin de la colonia era el comercio, la explotación o el asentamiento; cómo emigraba mucha gente; cómo mucha de esa gente eran mujeres libres o esclavas; qué pensaban las autoridades cristianas de la cultura local; o si el clero consideraba su función más importante la conversión de los pueblos indígenas u ocuparse de los inmigrantes. Cada uno de estos factores y muchos otros no sólo diferenciaron cada colonia, sino que también creó grandes diferencias dentro de una misma colonia.

Una diferencia final es la que comprende a todas las demás: el cambio a lo largo del tiempo. Como hemos visto, en cada zona geográfica hay grandes preocupaciones acerca de la moralidad y la conducta sexual, seguidas por períodos de vigilancia menos intensa. Había también una lenta tendencia a que hubiera menos casos y castigos más suaves en el caso de delitos sexuales después de un punto álgido en algún momento de finales del siglo XVI o principios del XVII en Europa, y a finales del siglo XVII en las colonias. Acabaron las ejecuciones por sodomía y brujería; la fornicación no se perseguía, a menos que un niño necesitara sustento; no se daba por supuesto el infanticidio si moría un niño nacido fuera del matrimonio. En 1750 empezaban a desarrollarse nuevas ideas acerca de la naturaleza sexual de hombres y mujeres, de la importancia de la privacidad personal y familiar y de las fronteras adecuadas entre religión y Estado. Todas estas ideas jugarían un papel en el desarrollo de la sexualidad «moderna» y crearían un mundo en el que el cristianismo tendría un papel menor en su definición y en la regulación de lo que hemos expuesto aquí.

Pero nuestro mundo moderno no se ha desprendido de su historia tanto como sostienen algunos teóricos de la sexualidad. Las reacciones de mis amigos y vecinos cuando empecé a hacer este estudio reforzaron mi sensación de su importancia continuada. Al terminar esta conclusión, un escándalo sexual acaba de conducir al «impeachment» del Presidente y palabras que han aparecido con frecuencia en estas páginas —«criminalización del pecado», «celo puritano», «confesiones públicas» e incluso «caza de brujas»— se están usando con regularidad en las noticias de la noche. Los comentaristas de fuera de Estados Unidos que tratan de entender y explicar la situación se suelen referir a la especial historia religiosa de las colonias inglesas en Norteamérica y a sus intentos por

crear sociedades sacralizadas a base de disciplinar la sexualidad. Cualquier duda que me pudiera quedar acerca del significado duradero del cristianismo en el discurso sexual contemporáneo ha desaparecido.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Introducción

Este libro está destinado a estudiantes y lectores en general, así como a estudiosos más especializados. Debido a su público, y debido a que los materiales para un estudio amplio como éste son tan numerosos, he incluido sólo obras en inglés en las bibliografías de éste y de los sucesivos capítulos. La mayoría de los trabajos más especializados incluidos aquí conducirán a los lectores interesados a los correspondientes materiales primarios y secundarios en otros idiomas.

Un buen comienzo para adquirir una visión global sobre temas sexuales es la obra de Bullough, Vern, incluyendo (1976) *Sexual Variance in Society and History*, Nueva York; Wiley, John y V. Bullough y Bonnie Bullough, (1995) *Sexual Attitudes: Myths and Realities*, Nueva York, Prometheus. (Hay varios libros antiguos titulados *Sex in History* que ya no se consideran relevantes.) Para informes sobre la sexualidad moderna occidental, véase Dean, Carolyn, (1996), *Sexuality and Modern Western Culture*, Nueva York, Twayne; Weeks, Jeffrey, (1981), *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800*, Londres, Longman; Fout, John C. (ed.) (1992), *Forbidden History: The State, Society and the Regulation of Sexuality in Modern Europe*, Chicago, University of Chicago Press; Gallagher, Catherine y Thomas Laqueur (eds.) (1987), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press. La noción de una línea divisoria entre la sexualidad moderna y las ideas anteriores puede verse también en el uso cada vez más frecuente del término «premoderno» en nuevas colecciones sobre sexualidad, como la editada por Murray y Eisenbichler, citada supra, en la nota 1, o Fradenburg, Louise Y Carla Freccero (eds.) (1996), *Premodern Sexualities*, Nueva York, Routledge.

Hay incontables libros que examinan temas de cristianismo y sexualidad en la sociedad contemporánea, escritos como guía y asesoramiento para el clero y para los laicos o para dirimir temas polémicos como la homosexualidad, el aborto o el divorcio. Uno de los más académicos, que examina desarrollos históricos junto con ideas contemporáneas, es Stuart, Elizabeth y Adrian Thatcher (eds.) (1996), *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, Leominster, Gracewing/Grand Rapids, Eerdmans. Gran parte del material incluido en el apartado titulado «Sexuality, Spirituality, and Power» de Eugenia C. DeLamotte, Natania Meeker y Jean F. O'Barr (eds.) (1997), *Women Imagine Change: A Global Anthology of Women's Resistance from 600 BCE to the Present*, Nueva York, Routledge, es de autores cristianos, y en su conjunto proporciona una buena comparación de los vínculos entre sexualidad y espiritualidad en muchas tradiciones religiosas.

Hay un excelente informe sobre el desarrollo de la historia de la sexualidad en la introducción al libro de Stanton, Domma (ed.) (1992), *The Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*, Ann Arbor, University of Michigan Press, y más breve en Stone, Lawrence (1987), *The Past and the Present Revisited*, London, Routledge, pp. 344-382. Un resumen sobre la nueva historia del cuerpo puede encontrarse en el capítulo de Roy Porter en Burke, Peter (ed.) (1991), *New Perspectives on Historical Writing*, London, Polity Press; este libro también contiene un informe de la historia de las

mujeres de Joan Scott. Otras colecciones de ensayos útiles son: Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (1981), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press; Caplan, Pat (ed.) (1987), *The Cultural Construction of Sexuality*, (1989) London, Tavistock; Peiss, Kathy y Christina Simmons (eds.), *Passion and Power: Sexuality in History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

El impacto de Foucault en la historia del cuerpo se examina en varios de los ensayos de Jones, Colin y Roy Porter, eds. (1994) *Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body*, Londres, Routledge, que también contiene una bibliografía seleccionada de trabajos recientes sobre Foucault. Porter también habla de la utilidad de Foucault en Keddie, Nikki R. (ed.) (1996), *Debating Gender, Debating Sexuality*, Nueva York, New York University Press, 247-273. Varios de los ensayos en Hunt, Lynn (ed.) (1989), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, hablan del impacto del pensamiento de Foucault en la historia de manera más general; esta colección también es una introducción muy útil al campo de la historia cultural como conjunto. Un excelente resumen del pensamiento de Foucault es Sheridan, Alan (1990), *Michel Foucault: The Will to Truth*, Londres, Routledge, y una buena colección de sus escritos es Couzens Hoy, David (1986), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell. Una discusión interesante sobre la intersección entre Foucault y los estudios coloniales está en Stoler, Ann Laura (1995), *Race and Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, NC, Duke University Press.

Para comentarios sobre la relación entre Foucault y el feminismo véanse compilaciones de artículos, como los de Diamond, Irene y Lee Quinby (eds.) (1988), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press; Ramazanoglou, Caroline (ed.) (1993), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, Nueva York, Routledge; Hekman, Susan (ed.) (1996), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, University Park, Pa, Penn State University Press. McNay, Lois proporciona un análisis más largo en (1993) *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Boston, Northeastern University Press.

Discusiones teóricas sobre la construcción del género y la identidad sexual incluyen De Lauretis, Teresa (1987), *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press; Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, y (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nueva York, Routledge; Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge [*Ciencia, cyborgs y mujeres*, Edic. Cátedra, 1995]. Dos artículos clave que tratan del uso del género en el análisis histórico son: Scott, Joan (1986), «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91, pp. 1053-1075 y Bock, Gisela (1989), «Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate», *Gender and History*, 1, pp. 7-30. El debate dentro del feminismo sobre pornografía y sadomasoquismo se trata en Vane, Carol (ed.) (1984), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Nueva York, Routledge [*Placer y peligro*, Talasa Ediciones, 1989], y comentado en Ruby Rich, B. (1986), «Feminism and Sexuality in the 1980's», *Feminist Studies*, núm. 12, pp. 525-561.

Importantes estudios sobre la homosexualidad durante un largo período incluyen: Greenburg,

David (1988), *The Construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, que adopta una posición fuertemente construccionista y tiene una bibliografía de más de cien páginas; Duberman, Martin, Marta Vinicius y George Chauncey, Jr. (eds.), (1989), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Londres, Meridian; Dollimore, Jonathan (1991), *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Nueva York, Oxford University Press. Stein, Edward (ed.) (1990), *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Nueva York, Garland, repasa todo el debate construccionista social y Bravman, Scott (1997), *Queer Fictions of the Past: History, Culture and Difference*, Nueva York, Cambridge University Press, contempla el estado actual de los estudios sobre gays y lesbianas, especialmente la historia. Las bibliografías que siguen a cada capítulo contienen trabajos adicionales sobre la homosexualidad importantes para el contenido del capítulo. A falta de comentarios sobre lesbianas en un campo más amplio de estudios, véase Roof, Judith (1991), *A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory*, Nueva York, Columbia University Press, y para estudios históricos en particular, véase la introducción a Duberman et al., *Hidden From History*.

Las obras básicas sobre la teoría *queer* incluyen: Sedgwick, Eve (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press [*Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998]; Epstein, Julia y Kristina Straub (eds.) (1991), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Nueva York, Routledge; un artículo especial sobre «Queer Theory: Gay and Lesbian Sexualities», *Differences*, núms. 3/2 (Verano 1991); Warner, Michael (ed.) (1993), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Phelan, Peggy (1993), *Unmarked: The Politics of Performance*, Nueva York, Routledge. Para una visión general reciente diseñada para estudiantes, véase Jagose, Annemarie (1996), *Queer Theory: An Introduction*, Nueva York, New York University Press, y para ensayos que relacionan el feminismo y la teoría *queer*, véase Wedd, Elizabeth y Naomi Schor (eds.) (1997), *Feminism Meet Queer Theory*, Bloomington, Indiana University Press.

Hay dos artículos especialmente útiles para entender la relación entre el género y la raza, y se han reimpresso ampliamente en diversas colecciones: Liu, Tessiem (1991), «Teaching the Differences Among Women from a Historical Perspective: Rethinking Race and Gender as Social Categories», *Women's Studies International Forum*, núm. 14, pp. 265-276 y Brooks Higginbotham, Evelyn, (1992), «African-American Women's History and the Metalanguage of Race», *Signs*, núm. 17, pp. 251-274.

Algunos de los principales trabajos sobre la teoría de la raza y el colonialismo son: Gates, Henry Louis Jr. (1986), «Race», *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press; Mosse, George, (1978), *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, Madison, University of Wisconsin Press; Said, Edward, (1978), *Orientalism*, Nueva York, Pantheon [*Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990] y (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf [*Cultura e imperialismo*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1996].

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin proporcionan un buen estudio introductorio sobre las principales ideas acerca de la teoría poscolonial en (1989) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Londres, Routledge; los mismos tres eruditos han editado

también una gran antología de artículos de otros importantes eruditos poscoloniales, (1995), *The Postcolonial Studies Reader*, Londres, Routledge. Dos obras que reúnen el análisis feminista y el poscolonial son: Minhha, Trin. T. (1989), *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, y Talpade Mohanty, Chandra, Ann Russo y Lourdes Torres, eds. (1991), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

La obra del grupo Estudios Subalternos puede verse mejor en su serie en marcha de compilaciones de ensayos, *Subaltern Studies*, que empezó a publicarse en 1982 en Delhi. Dos importantes obras adicionales teóricas de eruditos indios asociados a Estudios Subalternos son Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londres, Zed, y Chakravorty Spivak, Gayatri (1987), *In Other Worlds: Essays on Cultural Politics*, Londres y Nueva York, Methuen. Debates sobre temas suscitados por Estudios Subalternos pueden encontrarse en una serie de artículos de Prakash, Gyan, Florencia Mallon y Frederick Cooper (1994) *American Historical Review*, núm. 99, pp. 1475-1545 y de Seed, Patricia, Hernan Vidal, Walter D. Mignolo y Roleno Adorno en (1991) *Latin American Research Review*, núm. 26, pp. 181-200 y (1993) núm. 28, pp. 113-152.

La mayoría de los estudios sobre las relaciones entre sexualidad e imperialismo se centran en la experiencia británica en el período moderno, incluyendo: Hyam, Ronald (1990), *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester, Manchester University Press; Dawson, Graham (1994), *Soldier Heroes: British Adventure, Empire and the Imaging of Masculinity*, Londres, Routledge; McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, Londres, Routledge; Nussbaum, Felicity (1995), *Torrid Zones: Maternity, Sexuality and Empire in Eighteenth-century English Narratives*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Sinha, Mrinalini (1995), *Colonial Masculinity: The «Manly Englishman» and the «Effeminate Bengali» in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press; Krishnaswamy, Revathi (1998), *Effeminism: The Economy of Colonial Desire*, Ann Arbor, University of Michigan Press. Prakash, Gyan (ed.) (1995), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, Masterson, Leonore y Margaret Jolly (eds.), (1997), *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago University of Chicago Press, y Roach Pierson, Ruth y Nupur Chaudhuri (eds.) (1998), *Nation, Empire, Colony: Historicizing Gender and Race*, Indianápolis, Indiana University Press, incluyen varios ensayos que hablan de otros poderes coloniales. Para las lecturas sobre la América colonial, véase más abajo y los ensayos bibliográficos que siguen a los Capítulos 4 y 5.

Una buena introducción a la noción de hegemonía de Antonio Gramsci es Femia, Joseph V. (1981), *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Oxford, Clarendon, o el propio trabajo de Gramsci (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, International Publishers. Stern, Steve (1982), *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison, University of Wisconsin Press, habla de la hegemonía en un contexto colonial latinoamericano.

Habló por primera vez del concepto de «disciplinamiento social» el historiador alemán Gerhard

Oestreich, y sus principales trabajos han sido ya traducidos al inglés: (1982), *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press. La mayoría de los estudios sobre zonas específicas están en alemán, y de ellos hay una buena bibliografía en Po-chia Hsia, R. (1989), *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Londres, Routledge; este libro también proporciona una buena visión general de todo el tema.

El principal precursor del concepto de una reforma de la cultura popular ha sido Burke, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Temple Smith [*La cultura popular en la Europa moderna*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1997], y Muchembled, Robert (1985), *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge, Louisiana State University Press. La principal obra de Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, fue publicada originalmente en alemán en 1939 [*El proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1988]. Una buena introducción a su pensamiento es Elias, Norbert (1998), *On Civilization, Power, and Knowledge*, Mennel Stephen y Johan Goudsblom (eds.), Chicago, University of Chicago Press. Su más duro (y duradero) crítico es Hans-Peter Duerr, que ya ha terminado cuatro volúmenes de una obra de cinco titulada (1988-1997) *Der Mythos vom Zivilisationsprozess [The Myth of the Civilization process]*, Frankfurt, Suhrkamp. Esta obra se concentra en la desnudez, la intimidación, la violación y los senos femeninos, y no ha sido traducida al inglés. El estudio clásico sobre tabúes interculturales es Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Nueva York, Praeger [trad. cast. *Pureza y peligro. Un análisis de dos conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2.^a ed., 1991].

Las muchas obras de James Axtell han sido especialmente influyentes para desarrollar la noción de «encuentros» como fundamentales en la historia colonial de Norteamérica. Véase, por ejemplo, su (1992) *Beyond 1492: Encounters in Colonial North America*, Nueva York, Oxford University Press, y (1985), *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, Nueva York, Oxford University Press. Colin G. Calloway también tiene varios libros significativos; el más reciente es (1997), *New Worlds for All: Indians, Europeans and the Remaking of Early America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press. Tanto Axtell como Calloway, junto con otros estudiosos, usan la palabra «indios» en lugar de «amerindios», «Nativos americanos» o «primeros pueblos» cuando hablan de los residentes indígenas de América. Este uso también es aceptado por los eruditos nativos en sus escritos y enseñanzas, y yo lo he adoptado aquí.

El estudio pionero de Edmundo O’Gorman del discurso colonial europeo fue publicado en español como (1958) *La invención de América. El universalismo de la Cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica; una versión ampliada y modificada apareció en inglés como (1961) *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, Bloomington, Indiana University Press. En las últimas décadas se le han unido muchos otros: Todorov, Tzvetan (1984), *The Conquest of America: The Question of the Other*, trad. de Richard Howard, Nueva York, Harper and Row [trad. cast., *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI Editores]; Hulme, Peter (1986), *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres, Methuen; Bitterli, Urs, (1989), *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800*, trad. de Ritchie

Robertson, Nueva York, Polity Press; Mason, Peter (1990), *Deconstructing America: Representations of the Other*, Londres, Routledge; Greenblatt, Stephen, (1991), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago Press; Pagden, Anthony (1993), *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven, Yale; Dathorne, O. R. (1994), *Imagining the World: Mythical Belief versus Reality in Global Encounters*, Westport, Conn., Bergin and Garvey, y (1996) *Asian Voyages: Two Thousand Years of Constructing the Other*, Westport, Conn., Bergin and Garvey; Moffit, John F. y Santiago Sebastián (1996), *O Brave New People: The European Invention of the American Indian*, Albuquerque, University of New Mexico Press. Encuentros con africanos y representaciones de los mismos han sido objeto de menos estudios; la mejor introducción a este tema desde la perspectiva europea es Hall, Kim F. (1995), *Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press, y desde una perspectiva americana, el clásico de Jordan, Winthrop D. (1968), *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Hay numerosas colecciones de ensayos que tratan de encuentros coloniales, algunos de los cuales no incluyen temas de género y/o sexualidad; una muestra de los que sí lo hacen es la siguiente: Cevallos-Candau, Francisco Javier, et al. (eds.) (1994) *Coded Encounters: Writing Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press; Schwarz, Stuart (ed.) (1994), *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge University Press; Adrien, Kenneth J. y Rolena Adorno, eds, (1991), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Berkeley, University of California Press.

1. EL CRISTIANISMO HASTA 1500

Como este capítulo cubre un período de tiempo tan extenso, la bibliografía disponible es prácticamente ilimitada. Para empezar a ver sugerencias bibliográficas ordenadas por temas, Sheenan, Michael M. (1984), *Family and Marriage in Medieval Europe: A Working Bibliography*, Toronto, Medieval Studies Committee; Salisbury, Joyce E. (1990), *Medieval Sexuality: A Research Guide*, Nueva York, Garland; Bulloguh, Vern L. y James A. Brundage (1996), *Handbook of Medieval Sexuality*, Nueva York, Garland. Vern y Bonnie Bullough han editado también dos investigaciones sobre el tema, así como posteriores desarrollos: (1993), *Cross-Dressing, Sex, and Gender*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, y (1995), *Sexual Attitudes: Myths and Realities*, Nueva York, Prometheus Books. Otro amplio estudio es Flandrin, Jean-Louis (1991), *Sex in the Western World: The Development of Attitudes and Behaviors*, trad. de Sue Collins, Chur, Suiza, Harwood Academic [*La moral sexual en Occidente*, Barcelona, Ediciones Granica, 1984].

Una de las exposiciones que más dan que pensar sobre la sexualidad en el judaísmo es Eilberg-Schwartz, Howard (1994), *God's Phallus*, Boston, Beacon Press. Véase también Biale, David (1992), *Eros and the Jews from Biblical Israel to Contemporary America*, Nueva York, Basic Books; Baskin, Judith (1991), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press; Boyarin, Daniel (1993), *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*,

Berkeley, University of California Press; Satlow, Michael L. (1995), *Tasting the Dish: Rabbinic Rethorics of Sexuality*, Atlanta, Scholar's Press; Eliberg-Schwartz, Howard (ed.), (1992), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Binghamton, SUNY Press. Sobre ley judaica, ver: Epstein, Louis (1942), *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, y (1948), *Sex Laws and Customs in Judaism*, Nueva York, Ktav Publishing House; Biale, Rachel (1984), *Women in Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, Nueva York, Schocken.

La literatura sobre sexo y matrimonio en el mundo antiguo es amplia y aumenta constantemente. Varias buenas colecciones y estudios son: Halperin, David M., John J. Winkler y Fromal. Zeitlin (eds.), (1990), *Before sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press; Keuls, Eva (1985), *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Nueva York, Harper and Row; Winkler, John J. (1990), *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge; Rawson, Beryl, (ed.) (1991), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Nueva York, Oxford University Press; Treggiari, Susan (1991), *Roman Marriage*, Nueva York, Oxford University Press. Para obras que comparan las ideas paganas y cristianas, ver Cooper, Kate (1996), *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press; Rouselle, Aline (1988), *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, Felicia Pheasant (trad.), Oxford, Basil Blackwell; Sawyer, Deborah (1990), *Women and Religion in the First Christian Centuries*, Londres, Routledge; Broton, Bernadette J. (1996), *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, University Press.

Para visiones generales sobre tempranas actitudes cristianas sobre temas específicos, ver Fuchs, Eric (1983), *Sexual Desire and Love: Origins and History of the Christian Ethic of Sexuality and Marriage*, Marsha Daigle (trad.) Nueva York, Seabury Press [*El deseo y la ternura*, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1995]; Scroggs, Robin (1983), *The New Testament and Homosexuality*, Filadelfia, Fortress Press; Meeks, Wayne A. (1994), *The Origins of Christian Morality*, New Haven, Yale University Press; Brown, Peter (1988), *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press [*El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik Eds., 1993].

Para visiones generales sobre ciertos temas que abarcan el período antiguo y medieval, véase: Bottomley, Frank (1979), *Attitudes to the Body in Western Christendom*, Londres, Lepus Books; Burguiere, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen y Françoise Zonabend (eds.), (1996), *A History of the Family. Vol I: Distant Worlds, Ancient Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [*Historia de la familia T I. Mundos lejanos, mundos antiguos*, Madrid, Alianza, 1988]; Herlihy, David (1985), *Medieval Households*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Miles, Margaret R. (1989), *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston, Beacon Press. Kraemer, Ross, *Maenads* (nota 3) es una maravillosa colección de fuentes originales traducidas sobre mujeres y religión en el mundo antiguo, incluyendo material pagano, judío y cristiano.

Para las ideas e influencia de Agustín, véase: Borresen, Kari Elisabeth (1981), *Subordination*

and Equivalence; The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas, Washington, DC, University Press of America; Miles, Margaret R. (1979), *Agustine on the Body*, American Academy of Religion Dissertation Series, n.º 31, Missoula, Mot., Scholar's Press; Pagels, Elaine (1988), *Adam, Eve and the Serpent*, Nueva York, Random House [*Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990].

Las actitudes de la Iglesia antigua y medieval hacia la contracepción se han estudiado ampliamente en Noonan, John T. (1965), *Contraception: A History of Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Nueva York, New American Library, que también habla del período que llega hasta la fecha de su publicación. Véase también Riddle, John M. (1992), *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; y McLaren, Angus (1990), *A History of Contraception from Antiquity to the Present Day*, Oxford, Basil Blackwell [*Historia de los anticonceptivos*, Madrid, Ediciones Minerva, 1993], que llega a conclusiones muy diferentes acerca de la efectividad de las técnicas contraceptivas antes del siglo XVIII.

Las actitudes cristianas hacia la homosexualidad en el período antiguo y medieval han sido debatidas apasionadamente desde la publicación de *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* de John Boswell, citado en la nota 6 más arriba. Su libro más reciente, (1994) *Samesex Unions in Pre-modern Europe*, Nueva York, Villard Books [*Las bodas de la semejanza*, Barcelona, Muchnik Editores, 1996], en el que expone que hubo ceremonias cristianas que bendecían uniones de personas del mismo sexo en la Iglesia oriental, fue muy criticado. Un resumen de estas críticas desde el punto de vista de los estudiosos hostiles a Boswell y un panorama de todos los estudios recientes es Johansson, Warren y William A. Percy, «Homosexuality» en Bullough y Brundage, *Handbook of Medieval Sexuality*, pp. 155-189. Dos obras que preceden a Boswell, pero no por ello de menor utilidad son: Bailey, Derrick Sherwin (1955), *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londres, Longmans, y Goodich, Michael (1979), *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara, Calif., ABC-Clio. Dos estudios recientes son: Jordan, Mark D. (1997), *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, University of Chicago Press y Puff, Helmut (1997), «Localizing Sodomy: The «Priest and Sodomite» in Pre-Reformation Germany and Switzerland», *Journal of the History of Sexuality* núm. 8, pp. 165-195. Se habla de la homosexualidad en las ciudades italianas en el Renacimiento tardío en: Ruggiero, Guido (1985), *Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press y Roeke, Michael (1995), *Friendly Affection, Nefarious Vices: Homosexuality, Male Culture and the Policing of Sex in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, y en una ciudad oriental en Krekic, Barisa (1987), «Abominandum crimen: Punishment of Homosexuals in Renaissance Dubrovnik», *Viator* núm. 18, pp. 337-345. Hay muchos menos trabajos específicos sobre el lesbianismo; el mejor estudio es el ensayo de Jacqueline Murray, «Twice Marginal and Twice Invisible: Lesbians in the Middle Ages», en Bullough y Brundage, *Handbook of Medieval Sexuality*, pp. 191-222.

Sobre las acciones e ideas de las mujeres acerca del género sexual a principios de la Era cristiana, ver Salisbury, Joyce (1991), *Church Fathers, Independent Virgins*, Nueva York, Verso;

McNamara, JoAnn (1983), *A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, Nueva York, Haworth Press; Clark, Elizabeth (1988), *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, Maine, Edwin Mellen; Scholer, David M., (ed.) (1993), *Women in Early Christianity*, Nueva York, Garland Press.

Para la Alta Edad Media, véase Wemple, Suzanne (1981), *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press; Payer, Pierre (1984), *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150*, Toronto, University of Toronto Press; Condren, Mary (1989), *The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celtic Ireland*, San Francisco, Harper and Row; Veyne, (ed.), (1987), *A History of Private Life I: From Pagan Rome to Byzantium*, Arthur Goldhammer (trad.), Cambridge, Mass., Harvard University Press; Tibbetts Schulenburg, Jane (1998); *Forgetful of their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100*, Chicago, University of Chicago Press.

Hay una enorme cantidad de literatura sobre sexo y el cristianismo occidental durante baja Edad Media; las bibliografías y guías de investigación señaladas más arriba proporcionan buenos artículos sobre ello. Algunas buenas colecciones generales de ensayos son: Bulloguh, Vern L. y James A. Brundage (eds.), (1982), *Sexual Practices and the medieval Church*, Buffalo, NY, Prometheus Books; Salisbury, Joyce, (ed.) (1991), *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, Nueva York, Garland; Lees, Ciare, (ed.) (1994), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Lochrie, Karma, Peggy McCracken y James A. Schulz (eds.), (1996), *Constructing Medieval Sexuality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, y la colección de Murray/Eisenbichler y Fradenburg/Freccero comentada en la introducción. Recientes estudios sobre temas específicos incluyen: Payer, Pierre (1993), *The Bridling of Desire: Views on Sex in the Later Middle Ages*, Toronto, University of Toronto Press; Brooke, Christopher N. L. (1994), *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Clarendon Press; Elliott, Dyan (1993), *Spirit* University Press; Duby (1994), *Love and Marriage in the Middle Ages*, trad. de Jane Dunnett, Chicago, University of Chicago Press; Baldwin, John (1994), *The Language of Sex: Five Voices from Northern France around 1200*, Chicago, University of Chicago Press; Hotchkiss, Valerie (1996), *Clothes Make the Man: Female Cross-Dressing in Medieval Europe*, Nueva York, Garland.

La obra más importante que trata del Derecho canónico y el sexo es Brundage, James A. (1987), *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press. Brundage también ha escrito una historia concisa del desarrollo del Derecho canónico (1995), *Medieval Canon Law*, Londres, Longman, y muchos de sus más importantes artículos están recogidos en (1993) *Sex, Law, and Marriage in the Middle Ages*, Londres, Variorum. Para un análisis detallado sobre los canónicos en lo que se refiere a la clausura de las mujeres, véase Makowski, Elizabeth (1997), *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators 1298-1545*, Washington, DC, Catholic University of America Press. Sobre el funcionamiento real de los tribunales eclesiásticos, véase Helmholz, Richard (1974), *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press; Wunderli, Richard M. (1981), *London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press; Sheenan, Michael M. (1996), *Marriage, Family and Law in Medieval Europe: Collected Studies*,

(ed.) James K. Farge, Toronto, University of Toronto Press. Sheenan y otros han hablado de temas referentes a la relación entre el Derecho Canónico y los patrones maritales de la Europa medieval en «Legal Systems and Family Systems: Jack Goody Revisited», en (1991), *Continuity and Change* 6:3, pp. 193-364. Sus ensayos generalmente critican una tesis muy debatida establecida por el antropólogo Jack Goody en (1983), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press [*La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Editorial Herder, 1986], que propone que la Iglesia animó a que se celebrasen matrimonios entre parejas prohibidas en un círculo más grande a fin de romper grandes familias terratenientes que a menudo se casaban entre ellos, haciendo que así fuese más probable que cediesen terrenos y riquezas a la Iglesia.

Sobre las relaciones sexuales entre cristianos y no cristianos, véase Brundage, James (1988), «Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law», *Jewish History* núm. 3, pp. 25-40 y (1985), «Prostitution, Miscegenation and Sexual Purity in the First Crusade», en P. Edbury, (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff, University College Cardiff Press, pp. 57-65; Meyerson, Mark (1991), *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, University of California Press, pp. 221-223, 250-251; Boswell, John (1977), *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, Yale University Press, pp. 344-353; Nieremberg, Communities (nota 9).

Sobre prostitución, véase: Otis, Leah Lydia (1985), *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, University of Chicago Press; Rossiaud, Jacques (1988), *Medieval Prostitution*, de Lydia G. Cochrane (trad.), Oxford, Basil Blackwell [*La prostitución en el medievo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1986]; Mazo Karras, Ruth (1996), *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Nueva York, Oxford University Press. El libro de Karras en particular analiza la prostitución desde el punto de vista de las actitudes hacia la sexualidad femenina en general. Para la prostitución musulmana en la España cristiana, véase Meyerson, Mark D., (1988), «Prostitution of Muslim Women in the Kingdom of Valencia: Religious and Sexual Discrimination in a Medieval Plural Society», en M. Chiat y Katherine Ryerson, (eds.), *The Medieval Mediterranean: CrossCultural Contacs*, St Cloud, Minn., North Star Press of St Cloud, pp. 87-96.

Dos estudios que relacionan las restricciones medievales de la sexualidad con otros tipos de marginación son: Moore, R. I. (1987), *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, y Richards, Jeffrey (1990), *Sex, Dissidence and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages*, Londres, Routledge. Para estudios de temas relacionados que tienen implicaciones para el control de la sexualidad en la Europa occidental, véase: Duby, Georges, (ed.) (1988), *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World*, Arthur Goldhammer (trad.), Cambridge, Mass., Harvard University Press [*Historia de la vida privada*, T. II, Madrid, Taurus Ediciones, 2000]; Cadden, Joan (1993), *Meanings of Sex Differences in the Middel Ages: Medicine, Sciencie, and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press; Walker Bynum, Caroline (1982), *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California, y (1991), *Fragmentation*

and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, Nueva York, Zone Books; Tentler, Thomas N. (1977), *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, Princeton University Press; McNamara, JoAnn Kay (1996), *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millenia*, Cambridge, Harvard University Press [*Hermanas en armas: dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, Editorial Herder, 1999].

El estudio sobre la sexualidad en Bizancio y en la ortodoxia oriental es reciente, y hay muy pocas obras disponibles en otras lenguas. En inglés: Levin, Eve (1989), *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700*, Ithaca, Cornell University Press, y «Sexual Vocabulary in Medieval Russia», en Costlow, Jane T., Stephanie Sandler y Judith Vowles (eds.) (1993), *Sexuality and the Body in Ruman Culture*, Stanford, Stanford University Press, pp. 41-52; Laiou, Angeliki E. (1992), *Gender, Society, and Economic Life in Byzantium*, Londres, Variorum, y (1993), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library. Se habla de los eunucos bizantinos en Brown, Peter, *Body and Society [El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993], Ringrose, Kathryn M., «Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium» en Gilbert Herdt, (ed.) (1994), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, Zone Books, pp. 85-110 y Shaun F. Tougher, «Byzantine Eunuchs: An Overview», en Liz James, (ed.) (1997), *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Londres, Routledge, pp. 168-184. Esta última colección también tiene artículos que tocan otros aspectos de la sexualidad bizantina. Un estudio reciente de la historia de las mujeres rusas incluye comentarios sobre temas sexuales: Pushkareva, Natalia (1997), *Women in Russian History: From the Tenth to the Twentieth Century*, trad. de E ve Levin, Armonk, NY, M. E. Sharpe.

2. EL PROTESTANTISMO EN EUROPA

Las ideas de los reformadores acerca de la sexualidad suelen presentarse en el contexto de su ideas acerca de las mujeres y la familia o la naturaleza humana y el pecado. Véase, por ejemplo, Wiesner, Merry E., «Luther and Women: The Death of Two Marys», pp. 123-137 y Hampson, Daphne, «Luther and the Self: A Feminist Critique», pp. 215-224, ambos en Loades, (ed.) (1990), *Feminist Theology: A Reader*, Londres, SPCK [*Teología feminista*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1997]; Boyd, Stephen (1996), «Masculinity and Male Dominance: Martin Luther on the Punishment of Adam» en Boyd, Stephen B., W. Merle Longwood y Mark W. Muesse, (eds.), *Redeeming Men: Religion and Masculinities*, Louisville, Westminster John Knox, pp. 19-32. Karant-Nunn, Susan, «*Kinder, Küche, Kirche*: Social Ideology in the Sermons of Johannes Mathesius» en Karant-Nunn, Susan y Andrew Fis (eds.), (1991), *Germania Illustrata: Essays Presented to Gerald Strauss*, Kirksville, Mo., Sixteenth Century Journal Publishers, pp. 121-140, habla de las ideas de uno de los primeros pastores luteranos típicos. Ozment, Steven (1983), *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, habla de las ideas de varios pensadores protestantes, igual que hace Hendrix, Scott (1995), «Masculinity and Patriarchy in Reformation Germany», *Journal of the History of Ideas* núm. 56, pp. 177-193. No hay un estudio que ocupe un libro completo de las ideas de Lutero sobre las mujeres, el género o la sexualidad disponible en inglés.

Para estudios en inglés sobre el proceso real de la disciplina social en las zonas de habla alemana véase: Abrey, Lorna Jane (1985), *The People's Reformation: Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg, 1500-1598*, Ithaca, Cornell University Press; Estes, James Martin (1982), *Christian Magistrates and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz*, Toronto, University of Toronto Press; Robisheaux, Thomas (1989), *Rural Society and the Search for Order in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press; Dixon, Scott (1996), *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge, Cambridge University Press; varios de los ensayos en Scribner, R. W. (1987), *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres, The Hambledon press; Po-Chia Hsia, R., (ed.) (1988), *The German People and the Reformation* (Ithaca, Cornell University Press; Maag, Karin, (ed.) (1997), *The Reformation in Eastern and Central Europe*, Nueva York, Scholars' Press.

Las ideas de Juan Calvino acerca de las mujeres han sido el objetivo de varios buenos estudios, incluyendo Dempsey Douglass, Jane (1985), *Women, Freedom and Calvin*, Filadelfia, Westminster, y Lee Thompson, John (1992), *John Calvin and the Daughters of Sara: Women in Regular and Exceptional Roles in the Exegesis of Calvin, His Predecessors and His Contemporaries*, Ginebra, Droza. De momento no hay un estudio similar sobre las ideas de Calvino sobre la sexualidad. El impacto real de las ideas de Calvino sobre el matrimonio y la moral ha sido investigado en: Kingdon, Robert M., «The Control of Morals in Calvin's Geneva», en Buck, Lawrence P. y Jonathan W. Zophy (eds.), (1972), *The Social History of the Reformation*, Columbus, Ohio State University Press, pp. 3-16 y (1995), *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. Kingdon y un equipo de eruditos están preparando una transcripción de los registros manuscritos del consistorio de Ginebra durante el período 1541-1562. Véase también Watt, Jeffrey R. (1993), «Women and the Consistory in Calvin's Geneva», *Sixteenth Century Journal* núm. 24, pp. 429-439. Para el impacto del pensamiento calvinista en toda Europa, véase Graham, Michael F. (1996), *The Uses of Reform: «Godly Discipline» and Popular Behavior in Scotland and Beyond 1560-1610*, Leiden, Brill; Kaplan, Ben (1995), *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht, 1578-1620*, Oxford, Oxford University Press; Greaves, *God's Other Children* (nota 9); Mentzer, *Sin and the Calvinists* (nota 22).

Para un análisis del pensamiento de otros reformadores, véase: Nelson Burnett, Amy, (1991), «Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *Sixteenth Century Journal* núm. 22, pp. 439-456; Selderhuis, H. J. (1998), *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, trad. de John Vriend y Lyle D. Bierma, Kirksville, Mo., Sixteenth Century Journal Publishers.

Para las ideas de los reformadores ingleses, véase Davies, Kathleen M. (1977), «The Sacred Condition of Equality —How Original were Puritan Doctrines of Marriage?» *Social History*, núm. 2, pp. 563-580; Yost, John K. (1977), «Changing Attitudes towards Married Life in Civic and Christian Humanists», *American Society for Reformation Research, Occasional Papers*, núm. 1, pp. 151-166; Leites, Edmund (1986), *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, New Haven, Yale University Press [*La invención de la mujer casta*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1990]; Todd, Margo

(1987), *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press. Para un análisis de la disciplina social en Inglaterra, véase Keniston McIntosh, Marjorie (1998), *Controlling Misbehavior in England 1370-1600* Cambridge, Cambridge University Press.

Para las ideas de los radicales, véase Irwin, Joyce, (ed.) (1979), *Womanhood in Radical Protestantism*, Nueva York, E. Mellen; Harrison, Wes, (1992), «The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Sixteenth Century Journal* núm. 23, pp. 49-70; Atwood, Craig D. (1997), «Sleeping in the Arms of Christ: Sanctifying Sexuality in the Eighteenth-Century Moravian Church», *Journal of the History of Sexuality* 8, pp. 25-47; Snyder y Hecht, *Profiles of Anabaptist Women* (nota 14); Roper, Lyndal «Sexual Utopianism in the German Reformation» en su *Oedipus and the Devil* (nota 21).

Los cambios de los códigos legales se han comentado en dos libros de Helmholz, R. H. (1990), *Roman Law in Reformation England*, Cambridge, Cambridge University Press, y (1992) *Canon Law in Protestant Lands*, Berlín, Duncker and Humboldt. Para el funcionamiento real de los tribunales de la Iglesia protestante, véase Houlbrooke, Ralph (1979), *Church Courts and the People During the English Reformation, 1520-1570*, Oxford, Oxford University Press; Addy, John (1989), *Sin and Society in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge; Quaife, G. R. (1979), *Wanton Wenches and Wayward Wives: Peasants and Illicit Sex in Early Seventeenth Century England*, New Brunswick, Rutgers University Press; Marchant, Ronald A. (1969), *The Church Under the Law: Justice, Administration and Discipline in the Diocese of York, 1560-1640*, Cambridge, Cambridge University Press. Hair, Paul, (ed.) (1972), *Before the Bawdy Court: Selections from Church Court and Other Records Relating to the Correction of Moral Offences in England, Scotland, and New England, 1300-1800*, Londres, Elek, proporciona extractos de documentos de los tribunales, y McCormick, Ian, (ed.) (1997), *Secret Sexualities: A Sourcebook of 17th and 18th Century Writing*, Londres, Routledge, incluye panfletos sobre juicios, aunque no los documentos de los juicios reales.

Tres libros que exploran un período ligeramente posterior y hablan directamente de temas de sexualidad y el Estado son: Mitchison, Rosalind y Leah Leneman (1989), *Sexuality and Social Control: Scotland 1660-1780*, Oxford Basil Blackwell; Hull, Isabel V. (1996), *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700-1815*, Ithaca, Cornell University Press, y Hitchcock, Tiffl (1997), *English Sexualities, 1700-1800*, Nueva York, St Martin's.

Hay varios estudios que se centran específicamente en la regulación del matrimonio, utilizando casos de los tribunales y diversos documentos más: Safley, Thomas Max (1984), *Let No Man Put Asunder: The Control of Marriage in the German Southwest*, Kirksville, Mo., Sixteenth Century Publishers; Ingram, Martin (1987), *Church Courts, Sex and Marriage in England 1570-1640*, Cambridge, Cambridge University Press; Carlson, Eric Josef (1994), *Marriage and the English Reformation*, Oxford, Blackwell; Adair, Richard (1996), *Courtship, Illegitimacy and Marriage in Early Modern England*, Manchester, Manchester University Press; Watt, *Making of Modern Marriage* (nota 16); Harrington, *Reordering Marriage* (nota 11).

Además de estos estudios que exploran el control del matrimonio, hay también muchos que se centran en el matrimonio y la familia más ampliamente, pues la familia moderna ha sido un tema muy

discutido durante las últimas décadas. Para una mirada general sobre esos temas y una extensa bibliografía, véase mi «Family, Household, and Community», en Brady, Thomas A., Heiko A. Oberman, James D. Tracy, (eds.), (1994), *Handbook of European History 1400-1600*, Leiden, E. J. Brill, pp. 51-78.

Los cambios en las ceremonias de compromiso y matrimonio se han examinado más ampliamente en Karant-Nunn, Susan C. (1997), *The Reformation of Ritual; An Interpretation of Early Modern Germany*, Londres, Routledge, y Cressy, David (1987), *Birth, Marriage and Death: Ritual, Religion and the Life-cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford, Oxford University Press; véase también Roper, Lyndal (1985), «Going to Church and Street: Weddings in Reformation Augsburg», *Past and Present* núm. 106, pp. 62-101, y varios de los ensayos en Forster, Robert y Oreste Ranum (eds.), (1982), *Rituals, Religion and the Sacred: Selections from the Annales*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Los libros señalados arriba sobre el matrimonio hablan todos de divorcio y hay también varias obras que tratan del divorcio específicamente: Phillips, Putting Asunder (nota 15) y Stone, Lawrence (1990), *Road to Divorce: England 1530-1987*, Oxford, Oxford University Press, son ambas visiones generales muy amplias. Stone también ha escrito dos libros de estudios de casos: (1992), *Uncertain Unions: Marriage in England 1660-1753*, Nueva York, Oxford, y (1993), *Broken Lives: Separation and Divorce in England 1660-1857*, Nueva York, Oxford.

La regulación de la sexualidad no sólo se ha analizado desde el prisma del matrimonio, sino también como parte de la historia de la delincuencia. Dühlmen, Richard van (1990), *Theatre of Horror: Crime and Punishment in Early Modern Germany*, Elisabeth Neu (trad.), Nueva York, Polity Press, aporta buenas estadísticas, mientras que los ensayos en Kermode, Jenny y Garthine Walker (eds.), (1994), *Women, Crime and the Courts in Early Modern London*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, examinan varios temas, igual que los de Gattrell, V. A. C, Bruce Lenman y Geoffrey Parker (eds.), (1980), *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, Londres, Europa Publications. Hoffer, Peter C y N. E. B. Hull (1981), *Infanticide in England and New England 1558-1803*, Nueva York, New York University Press, y Jackson, Mark (1996), *New-born Children Murder: Women, Illegitimacy and the Courts in Eighteenth-century England*, Manchester, Manchester University Press, examinan factores legales económicos y sociales que afectaban a las mujeres acusadas de matar a sus recién nacidos o niños pequeños, mientras que Ulinka Rublack se centra en el papel de la comunidad en (1997), «The Public Body: Policing Abortion in Early Modern Germany», en Abrams, Lynn y Elizabeth Harvey, *Gender Relations in German History: Power, Agency and Experience from the Sixteenth to the Twentieth Century*, Durham, Duke University Press, pp. 57-79.

Varios estudios han prestado especial atención al modo en que hombres y mujeres se retratan a sí mismos o son retratados en casos relativos a relaciones de sexo y género: Boose, Lynda E. (1991), «Scolding Brides and Bridling Scolds: Taming the Woman's Unruly Member», *Shakespeare Quarterly* núm. 42, pp. 179-213; Dolan, Frances E. (1994), *Dangerous Familiars; Representations of Domestic Crime in England 1550-1700*, Ithaca, Cornell University Press; Walker, Garthine (1998), «Rereading Rape and Sexual Violence in Early Modern England», *Gender and History* núm.

10, pp. 1-25. Gowing, *Domestic Violence* (nota 13) es el mejor análisis de estos temas desde el punto de vista del historiador más que el del crítico literario. Varias colecciones de ensayos recientes reúnen el trabajo de historiadores, historiadores del arte y estudiosos de la literatura: Purks Maccubin, Robert, (ed.) (1987), *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press; Grantham Turner, James, (ed.) (1993), *Sexuality and Gender in Early Modern Europe: Institutions, Texts, Images*, Cambridge, Cambridge University Press. Burt, Richard y John Michael Archer (eds.), (1994), *Enclosure Acts: Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press, contempla el escenario y la implantación de los límites territoriales y sexuales.

El estudio más completo de la prostitución de finales de la Edad Media Y principios de la Edad Moderna es el de Beate Schuster mencionado en la nota 20, que por desgracia no ha sido traducido. Véase también: Roper, Lyndal (primavera 1985), «Discipline and Respectability: Prostitution and the Reformation in Augsburg», *History Workshop*, núm. 19, pp. 3-28; Trumbach, Randolph (1991), «Sex, Gender, and Sexual Identity in Modern Culture: Male Sodomy and Female Prostitution in Enlightenment London», *Journal of the History of Sexuality*, núm. 2:2, pp. 186-203. Peter Spierenberg incluye comentarios sobre las prostitutas en su (1991), *The Prison Experience: Disciplinary Institutions and their Inmates in Early Modern Europe*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

El principal estudio sobre homosexualidad en la Edad Moderna era el de Bray, Alan (1982), *Homosexuality in Renaissance England*, Londres, Gay Men's Press; edición revisada (1995), Nueva York, Columbia University Press, que sigue siendo extremadamente útil, igual que William Monter, E. (1980/81), «Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland», *Journal of Homosexuality*, núm. 6, pp. 41-53. Desde entonces ha habido varias importantes colecciones de ensayos: Gerard, Kent y Gert Hekma (eds.), (1989), *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Nueva York, Harrington Park Press; Rousseau, G. S. (1991), *Perilous Enlightenment: Pre- and Post Modern Discourses. Sexual, Historical*, Manchester, Manchester University Press; (1997), «Gay and Lesbian Studies Forum», *Eighteenth Century Studies*, núm. 30, pp. 289-318. Davenport-Hines, Richard (1990), *Sex, Death and Punishment: Attitudes to Sex and Sexuality in Britain since the Renaissance*, Londres, Collins, contempla tanto la homosexualidad como las enfermedades venéreas. Trumbach, Randolph (1998), *Sex and the Gender Revolution*, Vol. 1: *Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*, Chicago, University of Chicago Press, examina la construcción de las identidades sexuales.

La mayoría de los estudios del párrafo anterior se centran exclusivamente o sobre todo en los hombres. Las relaciones sexuales entre mujeres has sido investigadas en: Donoghue, Emma (1993), *Passions Between Women: British Lesbian Culture 1668-1801*, Londres, Scarlet Press; Trumbach, Randolph (1994), «London's Sapphists: From Three Sexes to Four Genders in the Making of Modern Culture», en Gilbert Herdt, (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, Zone Books, pp. 111-136; Dekker, Rudolf M. y Lotte C. van de Pol (1989), *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, Nueva York, St Martin's. Colecciones generales de ensayos que incluyen estudios tanto sobre hombres como sobre mujeres en la Edad Moderna son: Licata, Salvatore y Robert Petersen (eds.), (1981), *Historical Perspectives on*

Homosexuality, Nueva York, Haworth; Duberman, Martin, Martha Vinicius y George Chauncey, Jr. (eds.), (1989), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian. La mejor y más actualizada bibliografía sobre la homosexualidad en Europa en la Edad Moderna puede encontrarse en la página web de mi colega Jeffrey Merrick: www.uwm.edu/jmerrjck.

Se están publicando numerosos estudios sobre temas homosexuales y homoeróticos en la literatura de la Edad Moderna. Véase, por ejemplo, Goldberg, Jonathan (1992), *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*, Stanford, Stanford University Press, y una colección de ensayos editada por Goldberg (1994), *Queering the Renaissance*, Durham, University of North Carolina Press.

Hay mucha literatura sobre la brujería en la Edad Moderna. Para una visión general de los temas, especialmente los relacionados con las mujeres, ver el capítulo sobre brujería en mi libro (1993), *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press; también tiene un largo ensayo bibliográfico. Estudios que tratan del tema de la brujería y la Reforma incluyen: Brauner, Sigrid (1994), *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst, University of Massachusetts Press; Brauner, Sigrid (1989), «Martin Luther on Witchcraft: A True Reformer?» y Allison P. Coudert «The Myth of the Improved Status of Protestant Women: The Case of the Witchcraze», en Jean R. Brink, Allison P. Coudert y Maryanne C. Horowitz, (eds.), *The Politics of Gender in Early Modern Europe* (Kirksville, Mo., Sixteenth Century Journal Publishers). Dos estudios que tratan el tema de la maternidad y la brujería son Roper, Lyndal, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», en su *Oedipus and the Devil* (nota 21) y Willis, Deborah (1995), *Malevolent Nature: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press. Dos estudios que relacionan la brujería con el control masculino de la sexualidad femenina son Hester, Marianne (1992), *Lewd Women and Wicked Witches*, Londres, Routledge, y Llewellyn Barstow, Anne (1994), *Witchcraze: A New History of the European Witchhunts*, Nueva York, Pandora. Una excelente crítica tanto de la obra que subraya el control masculino como del que evita el tema del género es Purkiss, Diane (1996), *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-century Representations*, Londres, Routledge. Briggs, Robin (1996), *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Contexto of European Witchcraft*, Nueva York, Harper Collins, proporciona comentarios bastante profundos sobre las complejidades de la relación entre género y brujería, y también habla de la brujería en el contexto de las relaciones sexuales y familiares. Brian Levack ha editado una colección de 12 volúmenes (1992), *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology* (Nueva York, Garland); el Volumen 4, *The Literature of Witchcraft*, incluye artículos sobre estudios de demonología, y el Volumen 10, *Women, Witchcraft and Society*, incluye artículos que tocan muchos de los temas tratados aquí.

3. CATOLICISMO Y ORTODOXIA EN EUROPA

Muchas de las obras mencionadas en los capítulos anteriores también incluyen material que habla del catolicismo y de la ortodoxia posreformistas. Para una visión general del catolicismo en este período, véase Po-Chia Hsia, R. (1998), *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hay muchas buenas compilaciones de artículos que incluyen comentarios sobre los temas mencionados en este capítulo. Para Francia, véase: Ariés, Philippe y André Bejin (eds.), (1985), *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Oxford, Blackwell [*Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, 2000]; y Flandrin, Jean-Louis (1991), *Sex in the Western World: The Development of Attitudes and Behavior*, Sue Collins, Chur (trad.), Switzerland, Harwood. Para Italia, véase: Muir, Edward y Guido Ruggiero (eds.), (1990), *Sex and Gender in Historical Perspective: Selections from Quaderni Storici*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Migiel, Marilyn y Juliana Schiesari (eds.), (1991), *Refiguring Women: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press; Cohn Jr., Samuel K., (ed.) (1996), *Women in the Streets: Essays on Sex and Power in Renaissance Italy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Dean, Trevor and K. J. P. Lowe (1994), *Crime, Society, and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press. Para España, véase: Sánchez, Magdalena S. y Alain Saint-Saens (eds.), (1996), *Spanish Women in the Golden Age: Images and Realities*, Westport, Conn., Greenwood Press; Saint-Saens, Alain, (ed.) (1991), *Religion, Body, and Gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Edwin Mellen Press y (1996), *Sex and Love in Golden Age Spain*, Nueva Orleans, University Press of the South; Cruz y Perry, *Culture and Control* (nota 20). Para Irlanda, véase: MacCurtain y O'Dowd, *Women* (nota 12). Los artículos sueltos son: Corish, P. J. (1985), «Catholic Marriage under the Penal Code» en Cosgrove, Art, (ed.), *Marriage in Ireland*, Dublin, College Press, pp. 56-74; Tóth, István György, (1991), «Peasant Sexuality in Eighteenth-century Hungary», *Continuity and Change* núm. 6, pp. 43-58; Ruggiero, Guido, «Marriage, Love, Sex, and Renaissance Civic Morality», en Turner, James Grantham (1993), *Sexuality and Gender in Early Modern Europe: Institutions, Texts, Images*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 10-30; Farr, James R., (1991), «The Pure and Disciplined Body: Hierarchy, Morality, and Symbolism in France During the Catholic Reformation», *Journal of Interdisciplinary History* núm. 21, pp. 391-414.

Para las opiniones del humanista cristiano más influyente acerca del matrimonio y la mujer, véase Rummel, Erika, (ed.) (1996), *Erasmus on Women*, Toronto, University of Toronto Press. Ranke. Heinemann, Ute (1990), *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: Women, Sexuality and the Catholic Church*, Peer Heinegg (trad.), Nueva York, Doubleday, proporciona un análisis muy crítico de la opinión católica. Para una buena visión general de la veneración a María, véase Warner, Marina (1976), *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*, Londres, Weidenfield and Nicholson.

Para valoraciones del impacto del Concilio de Trento véase: Myers, W. David (1996), «*Poor, Sinning Folk*»: *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*, Ithaca, Cornell University Press; Forster, Mark (1992), *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyerm 1560-1720*, Ithaca, Cornell; Chatellier, Louis (1997), *The Religion of the Poor: The Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500-1800*, Brian Pearce (trad.), Cambridge, Cambridge University Press; Nalle, *God in La Mancha* (nota 18); Gentilcore, *From Bishop to Witch* (nota 19).

El modo en que las confraternidades y otros grupos religiosos dieron forma a la piedad

postridentina ha sido examinado en: Flynn, Maureen (1989), *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Ithaca, Cornell University Press; Rapley, Elizabeth (1990), *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-century France*, Montreal, McGill/Queen's University Press; Terpstra, Nicolas (1995), *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press; Chatellier, *Europe of the Devout* (nota 8). Rapley, *The Devotés*, y Liebowitz, Ruth P. (1979), «Virgins in the Service of Christ: The Dispute over an Active Apostolate for Women during the Counter-Reformation» en *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York, Simon and Schuser, pp. 131-152, hablan de los esfuerzos postridentinos para asegurar la clausura de los monasterios femeninos.

El papel de la Inquisición en la regulación de la sexualidad ha sido estudiado en muchas obras de William Monter, como: «Women and the Italian Inquisitions», en Rose, Mary Berh, (d.) (1986), *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, pp. 73-89; (1983), *Ritual, Myth, and the Magic in Early Modern Europe*, Athens, Ohio, Ohio University Press; (1990), *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press. Otros estudios interesantes sobre la Inquisición son: Kamen, Henry (1985), *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, Weidenfield and Nicholson, Haliczer, Stephen (1990), *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*, Berkeley, University of California Press; Fernández, André, (1997), «The Represion of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700», *Journal of the History of Sexulity* núm. 7, pp. 469-501; Haliczer, (ed.). *Inquisition and Society* (nota 17); Henningsen y Tedeschi, *Inquisition*, (nota 7).

Las relaciones entre confesor y penitentes han sido examinadas en: Bell, Rudolph M., (1990) «Telling Her Sins: Male Confessors and Female Penitents in Catholic Reformation Italy», en Coon, Lynda L. et al., (eds.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesville, University of Virginia Press, pp. 118-133; Haliczer. Stephen (1996), *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, Nueva York, Oxford Univrrsity Press; Bilinkoff, «Confessors» (nota 14). Tomizza, Fulvio (1993), *Heavenly Supper: The Story of Maria Janis*, Anne Jacobsen Schutte (trad.), Chicago, University of Chicago Press, Kagan, Richard (1990), *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth Century Spain*. Berkeley, University of California Press, y Ciammitti, Luisa «One Saint Less: The Story of Angela Mellini, a Bolognese Seamstress (1667-17[?])» en Muir y Ruggiero, *Sex and Gender*, pp. 141-176, proporcionan estudios de casos de mujeres acusadas de ser falsas santas.

Los rituales populares y su control han sido examinados en: Muir, Edward (1998), *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press; Zemon Davis, Natalie, (1975) «The Reasons of Misrule», en su *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, pp. 95-123; Klapisch-Zuber, Christine (1982), «The «Mattinata» in Medieval Italy», en su *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Lydia Cochrane (trad.), Chicago, University of Chicago Press. pp. 261-282; Peter Burke (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, T. Smith-Forster, Robert y Orest Ranum (eds.), (1982), *Ritual, Religion and the Sacred: Sections from the Annales*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, contiene varios artículos

sobre rituales de boda en zonas católicas.

En la Península ibérica se dieron ciertas situaciones que no se encontraron en ningún otro lugar de Europa. Meyerson, Mark D. (1991), *The Muslims of Valencia in the Age of Ferdinand and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, University of California Press, habla de las relaciones sexuales entre cristianos y musulmanes, mientras que Perry, Mary Elizabeth (1990), *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, Princeton University Press, analiza la situación en una importante ciudad española.

La alianza, especialmente fuerte en Francia, entre las familias y las autoridades estatales para el control del matrimonio y otros aspectos de la conducta ha sido investigada en Farr, James R. (1995), *Authority and Sexuality in Early Modern Burgundy*, Nueva York, Oxford University Press, y Hanley, Sarah, (1989) «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France», *French Historical Studies* núm. 16, pp. 4-27.

Las cuestiones relativas a la ilegitimidad, el infanticidio y el abandono son tratadas en: Laslett, Peter, Karla Oosterveen y Richard M. Smith (eds.), (1980), *Bastardy and its Comparative History*, Cambridge, Harvard University Press; Leboutte, René, (1991), «Offense against Family Order: Infanticide in Belgium from the Fifteenth through the Early Twentieth Centuries», *Journal of the History of Sexuality*, núm 2, pp. 139-185; Kertzeg David I. (1993), *Sacrificed of Honor: Italian Infant Abandonment and the Politics of Reproductive Control*, Boston, Beacon.

Las casas para prostitutas y mujeres conflictivas se han estudiado en: Riley, Philip F., (1990), «Michel Foucault, Lust, Women, and Sin in Louis XIV's Paris». *Church History*, núm. 59, pp. 35-50; Cohen, Sherrill (1992), *The Evolution of Women's Asylums Since 1500: From Refuges for Ex-Prostitutes to Shelters for Battered Women*, Oxford, Oxford University Press; Ferrante, Lucia, «Honor Regained: Women in the Casa del Soccorso de San Paolo in Sixteenth-century Bologna» en Muir y Ruggiero, *Sex and Gender*, pp. 46-72; Henderson, John y Richard Wall (eds.), (1994), *Poor Women and Children in the European Past*, London, Routledge. Cohen, Elizabeth (1991), «No Longer virgins: Self-Representation by Young Women in Late Renaissance Rome», en Migiel, Marilyn y Juliana Schiesari, (eds.), *Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca, NY, Cornell University Press, pp. 169-191, analiza los modos en que las opiniones de las jóvenes acerca de su propia sexualidad diferían de las opiniones oficiales.

Para la magia amorosa, véase: Sánchez Ortega, María Helena (1991), «Sorcery and Eroticism as Love magic» en Perry, Mary Elizabeth y Anne J. Cruz (eds;) *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the new World*, Berkeley, University of California Press, pp. 58-92; Ruggiero, Guido (1993), *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Nueva York, Oxford University Press; O'Neil, Mary, «Magical Healing, Love Magic, and the Inquisition in Late Sixteenth Century Modena» en Haliczer, *Inquisition and Society*, (nota 17), pp. 88-114. Un buen estudio local sobre la brujería en una zona católica en Martin, Ruth (1989), *Witchcraft in Venice, 1550-1650*, Oxford, Blackwell.

Muchas de las obras sobre la homosexualidad señaladas en la bibliografía del Capítulo 2 hablan también de la Europa católica: véase también Brown, Judith C. (1986), *Inmodest Acts: The Life of a*

Lesbian Nun in Renaissance Italy, Oxford, Oxford University Press; Merrick, Jeffrey, (1999) «Sodomitical Scandals and Subcultures in the 1720s», *Men and Masculinities*, num. 1, p. 4; Hurteau «Catholic Moral Discourse», (nota 6).

En lo que se refiere a la ortodoxia, además de los estudios mencionados en las notas y en la bibliografía del Capítulo 1, véase: Shields Kollman, Nancy (1991), «Women's Honor in Early Modern Russia», en Evans Clements, Barbara, et al. (eds.), (1991), *Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation*, Berkeley, University of California Press, pp. 60-73 y (1983) «The Seclusion of Moscovite Women», *Russian History*, núm. 10, pp. 170-187; Zguta, Russel, (1977) «Witchcraft Trials in Seventeenth-century Russia», *American Historical Review*, núm. 82, pp. 1187-1207; Michels, George (1995), «Moscovite Elite Women and Old Belief», *Harvard Ukrainian Studies*, núm. 19, pp. 428-450. Para la situación en Chipre, véase Jennings, Ronald C. (1993), *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, Nueva York, New York University Press.

4. LATINOAMÉRICA

Un buen libro para empezar a estudiar muchos de los asuntos comentados en este capítulo es una de las colecciones de artículos sobre las mujeres editada por Lavrin, Asunción (1978), *Latin American Women: Historical Perspectives* Westport, Conn., Greenwood y (1989), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln University of Nebraska Press. Lavrin también tiene un artículo más reciente: «Lo femenino: Women in Colonial Historical Sources» en Cevallos-Candau, *Coded Encounters*, (nota 18). Pescatello, Ann (1976) *Power and Pawn. The Female in Iberian Families, Societies, and Cultures*, Westport, Conn, Greenwood, también proporciona una buena visión general y Flusche, Della M. y Eugene H. Korth (1983), *Forgotten Females: Women of African and Indian Descent in Colonial Chile, 1535-1800*, Detroit, Blaine Ethridge, investiga a mujeres a menudo excluidas de la historia. Los muchos libros de Charles R. Boxer proporcionan información general útil: (1963), *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, Oxford, Clarendon Press; (1978), *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; *Mary and Misogyny* (nota 8).

Obras generales sobre la experiencia de los africanos en Latinoamérica que tocan temas sobre la regulación de la sexualidad son: Bowser, Frederick P. (1974), *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, Stanford University Press; Palmer, Colin A. (1976), *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Klein, Herbert S. (1986), *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, Nueva York, Oxford University Press [*La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Editorial, 1986]; Thornton, John (1992), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press. Para comentarios sobre mezclas raciales, la obra indispensable sigue siendo Morner, Magnus (1967), *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown.

Las relaciones de género en el imperio azteca se han discutido mucho; para un repaso del debate, véase Burkhart, Louise M. «Mexica Women on the Home Front: Housework and Religion in Aztec

Mexico» y Wood, Stephanie y Robert Haskett, «Concluding Remarks», en Schroeder et al., *Indian Women* (nota 1), pp. 25-54 y 313-330. (Este libro también tiene una útil bibliografía de 30 páginas.) Para otro punto de vista sobre el tema, véase Klein, Cecilia, (1994), «Fighting with Feminity: Gender and War in Aztec Mexico», *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, pp. 219-253.

La mayor parte de los más recientes y algunos antiguos estudios sobre las primeras culturas coloniales prehispánicas destacan los modos en que la cultura posterior a la conquista mezcló los elementos europeos e indígenas en muchas áreas de la vida, entre ellas los patrones de conducta maritales y otros aspectos de la sexualidad. Respecto a México, véase: Restalla, Matthew (1997), *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford, Stanford University Press; Gibson, Charles (1964), *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press; Lockhart, James (1992), *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press; Cline, S. L. (1986), *Colonial Culhuacan 1580-1600: A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, University of New Mexico Press; Kellogg, Susan (1995), *Law and the transformation of Aztec Culture 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press; Farris, Nancy M. (1984), *Maya Society Under Spanish Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press [*La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Madrid, Alianza Editorial, 1992]; Horn, Rebecca (1997), *Postconquest Coyoacan: Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, (1519-1650)*, Stanford, Stanford University Press; Klor de Alva, J. Jorge, «Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity» en Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), (1982), *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, Nueva York, Harcourt Brace, pp. 345-366; Restall, Matthew y Pete Sigal, «“May They Not Be Fornicators Equal to those Priests”: Post-Colonial Yucatec Maya Sexual Attitudes» y Gauderman, Kimberley, «Father Fiction: The Construction of Gender in England, Spain, and the Andes» en Sousa, Lisa, (ed.) (1997), *Indigenous Writing in the Spanish Indies, Special Issue of UCLA Historical Journal*, núm. 12, pp. 91-121, 122-151; Cline, S. L. (1993), «The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-century Mexico», *Hispanic American Historical Review*, núm. 73, pp. 453-480; Lipsett-Rivera, Sonya (1997) «The Intersection of Rape and Marriage in Late-Colonial and Early-National Mexico», *Colonial Latin American Historical Review*, núm. 6, pp. 559-590; Villaseñor Black, Charlene, «Love and Marriage in the Spanish Empire: Depictions of Holy Matrimony, Discourses on Gender and Ideologies of Marriage in the Seventeenth Century», *Sixteenth Century Journal*; Offner, Jerome, (1983), *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press; Burkhart, Luise M. (1989), *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, y (1986) «Moral Deviance in Sixteenthcentury Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer», *Journal of Latin American Lore*, núm. 12, pp. 107-139; Clendinnen, Inga, (1987), *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan*, Cambridge, Cambridge University Press, (1991), *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press y (1990), «Ways to the Sacred: Reconstructing <Religion> in Sixteenth-century Mexico», *History and Anthropology*, núm. 5, pp. 105-141.

Para las regiones andinas, véase: Harrison, Regina (1992), «True» *Confessions: Quechua and Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru*, Latin American Studies Series núm. 5, College Park, Md., University of Maryland Press [*Pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza Editorial, 1987]; Stern, Steve J. (1993) *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, (2.^a ed.), Madison, University of Wisconsin Press; Stavig, Ward (1995), «Living in the Offense of Our Lord: Indigenous Sexual Values and Marital Life in the Colonial Crucible», *Hispanic American Historical Review*, núm. 75, pp. 597-622; Classen, Constance (1993), *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City, University of Utah Press; Mac Cormack, Sabine (1991), *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press; Silverblatt, Irene (1987), *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, «Andean Witches and Virgins: Seventeenth-century Nativism and Subversive Gender Ideologies» en Hendricks, Margo y Patricia Parker (eds.), (1994), *Women, «Race», and Writing in the Early Modern Period*, Londres, Routledge, pp. 259-286 y «Family Values in Seventeenth-century Peru» en Boone, Elizabeth y Tom Cummins (eds.), (1998), *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 63-89; Spanding, Karen (1984), *Huarochiri: An Andean Society under Incan and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press; Stolcke, Verena «Invades Women: Gender, Race, and Class in the Formation of Colonial Society» en Hendricks y Parker, *Women, Race, and Writing*, pp. 272-286.

Para la experiencia en la Florida española y el Sudeste de América, véase Hurst Thomas, David (d.) (1990), *Columbian Consequences, Vol. 2: Archeological and History Perspectives on the Spanish Borderlands East*, Washington, Smithsonian Institution Press; Hudson, Charles y Carmen Chaves Tesser (eds.), (1994), *The Forgotten Centuries: Indians and Europeans in the American South, 1521-1704*, Athens, University of Georgia Press; Milanich, Jerald T. (1995), *Florida Indians and the Invasion from Europe*, Gainesville, University Press of Florida; Axtell, James (1997), *The Indians' New South: Cultural Change in the Colonial Southeast*, Baton Rouge, Louisiana State University Press. Para el sudoeste americano, véase Hu-DeHart, Evelyn (1981) *Missionaries, Mines, and Indians: Spanish Contact with the Yaque Nation of Northwestern New Spain 1533-1820*, Tucson, University of Arizona Press, y Gutiérrez, *When Jesus Came* (nota 3).

Algunas de las descripciones más influyentes de las prácticas indígenas de indios aculturados o clero europeo que había aprendido lenguas nativas están disponibles en traducción: (1961), *The Incas: The Royal Commentaries of the Inca Garcilaso de la Vega 1539-1616*, trad. de María Jolas, Nueva York, Orion Press; Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex; General History of the Things of New Spain*, 12 vols., (ed.) y Arthur J. O. Anderson y Charles E Dibble, (trad.) (Santa Fe y Salt Lake City: School of American Research and University of Utah Press, 1950-1982). Overmyer-Velázquez, Rebeca (1998) «Christian Morality Revealed in New Spain: The Inimical Nahua Woman in Book Ten of the *Florentine Codex*», *Journal of Women's History*, núm. 100 pp. 9-37, analiza la representación de las mujeres en la obra de Sahagún.

Hay muchas obras que investigan diversos intentos de extirpar las prácticas religiosas nativas e incluyen información sobre los intentos de acabar con la poligamia y el concubinato. Las más

recientes son: Klor de Alva, J. Jorge. «Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and Rise of penitential Discipline», y Moreno de los Arcos, Roberto, «New Spain's Inquisition for Indians from the Sixteenth to the Nineteenth Century», ambos en Cruz, Anne J. y Muy Elizabeth Perry (1991), *Colonial Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, pp. 3-22, 23-36; Megged, Amos (1996), *Exporting the Catholic Reformation: Local Religion in Early Colonial Mexico*, Leiden, Brill; Milis, Kenneth (1997), *Idolatry and Its enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation*, Princeton, Princeton University Press y (1994) «The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru», *Past and Present*, núm. 145, pp. 84-121. Algunas de estas obras sobre el intento de acabar con las religiones indígenas han sido traducidas y en ellas podemos echar un vistazo a lo que los autores cristianos entendían como prácticas nativas. Éstas son: Arriaga, Pablo José de (1968), *The Extirpation of Idolatry in Peru*, (ed.) y L. Clark Keating (trad.), Lexington, University of Kentucky Press; Ruiz de Alarcón, Hernando (1984), *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This Nao Spain* (ed.), y J. Richards Andrews y Ross Hassings, Norma (trad.), University of Oklahoma Press.

Los estudios sobre las actividades de los tribunales eclesiásticos y la Inquisición en Latinoamérica incluyen: Grennleaf, Richard (1961), *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington; *Academy of American franciscan History* y (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press; Griffiths, Nicolas (1996), *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in colonial Peru*, Norman, University of Oklahoma Press.

La historia de las misiones fue escrita durante muchos años por miembros de la orden religiosa que había establecido la misión y por tanto es más hagiográfica que histórica. Estudios que rompen con esta tendencia y también contienen información sobre sexualidad incluyen: Vecsey, Christopher (1996), *On the Padres' Trail*, South Bend, Ind., Notre Dame University Press; Langer, Erik y Robert H. Jackson (eds.), (1995), *The New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press; Bock, David (1994), *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, University of Nebraska Press. El monumental estudio de William B. Taylor (1996), *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, incluye material sobre las regulaciones de la Iglesia en materia sexual tanto dentro como fuera de las misiones.

Varios artículos se centran especialmente en las actividades de las mujeres en respuesta al colonialismo y la difusión del cristianismo. Véase: Clendinnen, Inga (1982), «Yucatec Maya Women and the Spanish Conquest: Role and Ritual in Historical Reconstruction», *Journal of Social History*, núm. 15 pp. 427-442; Salomon, Frank (enero 1988), «Indian Women of Early Colonial Quito as Seen through their Testaments», *The Americas*, núm. 44:3, pp. 325-341; Tudela, «Fashioning», (nota 17); van Deusen, «Defining the Sacred», (nota 14) y el número especial de (1995) *Ethnohistory*, «Women, Power, and Resistance in Colonial Mesoamerica», núm. 44, p. 4, editado por Kevin Gosner y Deborah E. Kanter.

Para obras que se centran sobre todo en gente de pasado europeo, véase Seed, Patricia (1988), *To*

Love, Honor and Obey in Colonial Mexico: Conflicts Over Marriage Choice, 1574-1821, Stanford, Stanford University Press; Boyer, *Lives of the Bigamists* (nota 11); Martin, *Daughters of the Conquistadores* (nota 10). Cope, R. Douglas (1994), *The Limits of Racial Domination: Plebian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin, y Martin, *Governance and Society* (nota 15) incluyen información sobre patrones de conducta maritales para diversos grupos urbanos.

En cuanto a la sodomía, el estudio reciente más influyente ha sido Trexler, Richard (1995), *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Ithaca, Cornell University Press, que vincula las prácticas homosexuales masculinas con la colonización por parte de los europeos como de los amerindios y obvia las leyes aztecas e incas contra la homosexualidad. Sigal, Peter (1997), «The Politicization of Pederasty among the Colonial Yucatecan Maya», *Journal of the History of Sexuality*, núm. 8, pp. 1-24 también contempla al menos discusiones literarias de ciertos tipos de homosexualidad entre los mayas como positivas. Las interpretaciones de Trexler han sido criticadas por diversos críticos, y estudios más antiguos de la ley azteca como los enumerados más arriba aceptan generalmente que las prohibiciones existían antes del contacto con los europeos. Aunque habla de un período posterior y por tanto presta menos atención a la religión, Bleys, Rudi (1995), *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behavior outside the West and the Ethnographic Imagination 1750-1918*, Nueva York, New York University Press, comenta informes sobre homosexualidad entre no occidentales a partir de una serie de fuentes de origen e incluye traducciones así como citas en el idioma original. Francisco Guerra también ha traducido un gran número de informes españoles acerca de la sodomía india en (1971), *The Pre-Columbian Mind*, Londres, Seminar Press, aunque sus interpretaciones han sido muy discutidas.

Ruth Behar ha escrito varios artículos sobre magia amorosa en México, incluyendo (Feb. 1987), «Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late Colonial Mexico», *American Ethnologist*, núm. 14, pp. 34-54 y «Sexual Witchcraft. Colonialism, and Women's Powers: Views from the Mexican Inquisition» en Lavrin, *Sexuality and Marriage*, pp. 178-208. Tanto Silverblatt (*Moon, Sun, and Witches* y «Andean Witches and Virgins») como Griffiths (*The Cross and the Serpent*) hablan de las campañas contra la magia en Perú, aunque llegan a conclusiones diferentes; Silverblatt las considera como importantes campañas dirigidas sobre todo contra las mujeres que eran practicantes de las religiones antiguas, mientras que Griffiths afirma que los españoles no distinguieron a las mujeres y trataban de trivializar a todos los practicantes de religiones nativas diciendo que solamente pretendían hacer magia para engañar a la gente.

5. ÁFRICA Y ASIA

Aunque la gran mayoría de los estudios sobre la sexualidad en África y en Asia se centran en los siglos XIX y XX, hay cada vez más estudios sobre períodos anteriores. Una buena visión general sobre muchos temas, además de su extensa bibliografía, puede encontrarse en: (1990), *Restoring Women to History: Teaching Packets for Integrating Women's History into Courses on Africa, Asia, Latin America and the Caribbean, and the Middle East*, Bloomington, Ind., Organization of American

Historians. Burguière, André et al. (eds.) (1996), *A History in the Family: Volume One: Distant Worlds, Ancient Worlds y Volume Two, The Impact of Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [*Historia de la familia*, T. I y II, Madrid, Alianza Editorial, 1988], Contiene ensayos sobre la familia en China, Japón, India, África y el mundo árabe. Los dos libros de Sharma Arvind (1987), *Women in World Religions* y (1994), *Religion and Women*, Albany, SUNY Press, cubren el papel y actitudes de las mujeres hacia la sexualidad en numerosas religiones del mundo.

De todas las zonas de las que se habla en este capítulo, China es la que ha recibido más atención. Para obras que hablen de normas y estructuras tradicionales chinas, véase: Buxbaum, David (1978), *Chinese Family Law and Social Change: In Historical and Comparative Perspective*, Seattle, University of Washington Press; Watson, Rubie S. y Patricia Buckley Ebrey (1991), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, Berkeley, University of California Press; Gulik, Robert H. van (1961), *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, Brill [*La vida sexual en la antigua China*, Madrid, Ediciones Siruela, 2000]; Buckley Ebrey, Patricia (1993), *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, Berkeley, University of California Press. Para obras que hablan de las relaciones de género en otras partes de Asia, véase: Haruko, Wakita (1984), «Marriage and Property in Premodern Japan from the Perspective of Women's History», *Journal of Japanese Studies*, núm. 10, vol. 1, pp. 73-99; Bayly, Susan (1989), *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society*, Cambridge, Cambridge University Press; Jamieson, Neil (Verano-Otoño 1986), «The Traditional Family in Vietnam», *Vietnam Forum*, núm. 8, pp. 91-150; Reid, Anthony (1988), *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume One, The Lands Below the Winds*, New Haven, Yale University Press, especialmente pp. 146-172 y (1993), *Volume Two: Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, esp. pp. 132-173; Cabezón, José Ignacio (ed.) (1992), *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany, SUNY Press.

Hay material histórico tanto sobre las relaciones de género como sobre la religión en África en estudios más amplios sobre desarrollos políticos y sociales. Véase, por ejemplo: Berger, Iris (1981), *Religion and Resistance: East African Kingdoms in the Pre-colonial Period*, Tervueren, Bélgica, Musée Royal de l'Afrique Central; Mac Gaffey, Wyatt (1986), *Religion and Society in Central Africa: The BaKonga of Lower Zaire*, Chicago, University of Chicago Press; Hilton, Anne (1985), *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Clarendon Press; Tadesse, Tamrat (1977), *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press. Uno de los pocos libros que se centra especialmente en el género en el período precolonial es: Ogbomo, Onaiwa W. (1997), *When Men and Women Mattered: A History of Gender Relations among the Owan of Nigeria*, Rochester, University of Rochester Press. Por el contrario, hay bastantes estudios que se centran específicamente en las mujeres o en la sexualidad en el islam. Véase: Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale; Tucker, Judith (1990), *Gender in Islamic History*, Washington, American Historical Association y (1998), *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley, University of California Press; Musallam, Basim (1983), *Sex and Society in Islamic Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press; Keddie, Nikki R. y Beth Baron, eds. (1991), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, Yale University Press.

Muchos estudios generales sobre la difusión del cristianismo en África Y en Asia, sobre todo los estudios más antiguos escritos desde un punto de vista claramente confesional, no mencionan el sexo y hablan muy poco incluso del matrimonio. Algunos que lo hacen, y que son útiles, al presentar una historia más amplia, incluyen: Isichei, Elizabeth (1995), *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*, Grand Rapids, Mich., William Eerdmans; Thornton, John K. (1984), «The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750», *Journal of African History*, núm. 25, pp. 147-167; Franciscus, S. D. (1983), *Faith of Our Fathers: History of the Dutch Reformed Church in Sri Lanka*, Colombo (Sri Lanka), Pragna Publishers; Alden, Dauril (1996), *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press; Dunne, George H., S. J. (1962), *Generation of Giants: The Story of Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, South Bend, Ind., Notre Dame University Press; Costa, Horacio de la (1961), *The Jesuits in the Philippines*, Madison, University of Wisconsin Press; Rafael, *Contracting Colonialism* (nota 3), Gernet, *China and the Christian Impact* (nota 10); Neill, *Christianity in India* (nota 22).

El cristianismo en Japón se ha estudiado a fondo. Véase: Boxer, C. R. (1967), *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press; Drummond, Richard H. (1971), *A History of Christianity in Japan*, Grand Rapids, Mich., William Eerdmans; Harrington, Ann M. (1993), *Japan's Hidden Christians*, Chicago, Loyola University Press.

La mayoría de los estudios sobre las colonias de la VOC está, como es lógico, en holandés, aunque hay varias obras en inglés que tratan algunos de los temas de los que se habla en este capítulo, como: Gelman Taylor, Jean (1983), *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*, Madison, University of Wisconsin Press; Goor, J. van (1978), *Jan Kompenie as Schoolmaster: Dutch Education in Ceylan 1690-1795*, Groningen, Wolters-Noordorf; Shell, Robert C. H. (1994), *Children of Bondage: A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838*, Hanover, Wesleyan University Press; Blussé, Leonard (1995), «Retribution and Remorse: The interaction between the Administration and the Protestant Mission in Early colonial Formosa» en Prakash, Gyan (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, pp. 153-182, y *Strange Company* (nota 8); Boxer, *Dutch Seaborne Empire* (nota 21).

Los temas de los que se habla en este capítulo se enmarcan a menudo en términos de colonialismo ibérico, además de la difusión del cristianismo. Para obras que adoptan este enfoque, véase: Boxer, C. R. (1978), *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Pescatello, Ann (1976), *Power and Pawn: The Female in Iberian Families, Societies and Cultures*, Westport, Conn., Greenwood; Leddy Phelan, John (1967), *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison, University of Wisconsin Press; Pearson, M. V. (1987), *The Portuguese in India*, New Cambridge History of India, num. 1, Cambridge, Cambridge University Press; Chan, Albert (1978), «Chinese-Philippine Relations in the Late Sixteenth Century and to 1603», *Philippine Studies*, num 26, pp. 63-86; Boxer, *Race Relations* (nota 18).

Los estudios que se centran específicamente en el género y la religión en la Edad Moderna son

aún escasos. Entre ellos están: Watson Andaya, Barbara (1994), «The Changing Religious Role of Women in Pre-modern South East Asia», *Southeast Asian Research*, núm. 2, vol. 2, pp. 99-116. John Mananzan, Mary (1989), «The Filipino Woman: Before and After the Spanish Conquest of the Philippines», *Essays on Women*, Manila, Institute of Women's Studies, St Scholastica's College, pp. 1-17; Brewer, Carolyn (1997), «From "Baylan" to "Bruha". Hispanic Impact on the Animist Priestess in the Philippines», *Journal of South Asia Women Studies: 1995-1997*, Milan, Asiatica Association, 99-117; Elbl, Ivana (1996), «Sexual Arrangements in the Portuguese Expansion in West Africa», en *Desire and Discipline: Sex and Sexuality in the Pre-modern West*, Jacqueline Murray y Konrad Eisenbichler (eds. 1996), Toronto, University of Toronto Press, pp. 60-86. Varios de los ensayos en Schwartz, *Implicit Understandings* (nota 15) se centran especialmente en cuestiones de género, sexualidad y/o religión.

Están empezando a aparecer estudios sobre homosexualidad y cambios de género en África y en Asia, aunque la mayoría son más antropológicos que históricos. Las obras que incluyen material histórico se centran todas en Asia, e incluyen: Hinsch, Bret (1990) *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexuality Tradition in China*, Berkeley University of California Press; Leupp, Gary (1995) *Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan*, Berkeley University of California Press; Nanda, Serena (1990), *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co.; Murray, Stephen O. (ed.) (1992), *Oceanic Homosexualities*, Nueva York, Garland Publishing.

6. NORTEAMÉRICA

Hasta el momento, hay un estudio de la sexualidad en la historia de América D'Emilio, John y Estelle B. Freedman (1988), *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Nueva York, Harper and Row (2.^a ed.), y una colección de artículos sobre el sexo en la América colonial, Smith, *Sex and Sexuality* (nota 9).

El número de libros que hablan de la historia general de los Estados Unidos coloniales y tocan el cristianismo y la sexualidad es, naturalmente, demasiado grande como para empezar a enumerarlo aquí. Muchas de las obras que consideran la historia de los indios y los europeos juntos en lugar de separados, como las de James Axtell y Colin Calloway, anotadas en la Introducción, prestan especial atención al papel de la religión y/o la sexualidad en estos encuentros. Véase: Goldsworth Bailey, Alfred (1969), *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700* (2.^a ed.), Toronto, University of Toronto Press; Salisbury, Neal (1982), *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500-1643*, Nueva York, Oxford University Press; Connel Szasz, Margaret (1988), *Indian Education in the American Colonies, 1607-1783*, Albuquerque, University of New Mexico Press; White, Richard (1991), *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press; Richter, Daniel K. (1992), *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Dennis, Matthew (1992), *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-century America*, Ithaca, Cornell University Press; Grumet, Robert (1995), *Historic*

Contact: Indian People and Colonists in Today's Northeast United States in the 16th-18th Centuries, Norman, University of Oklahoma Press; Mandell, Daniel R. (1996), *Behind the Frontier: Indians in Eighteenth-century Eastern Massachusetts*, Lincoln, University of Nebraska Press; Axtell, James (1997), *The Indians' New South: Cultural Change in the Colonial Southeast*, Baton Rouge, Louisiana State University; O'Brien, Jean M. (1997), *Dispossession by Degrees: Indian Land and Identity in Natick, Massachusetts, 1650-1790*, Cambridge, Cambridge University Press. Axtell, James (ed.) (1981), *The Indian Peoples of Eastern America: A Documentary History of Sexes*, Nueva York, Oxford University Press y Calloway, Colin G. (ed.) (1991), *Dawnland Encounters: Indians and Europeans in Northern New England*, Hanover, NH, University Press of New England, y (1994), *The World Turned Upside Down: Indian Voices from Early America*, Boston Bedford Books, proporcionan todos fuentes originales.

Lardner Carmody, Denise y John Tully Carmody (1993), *Native American Religions: An Introduction*, Nueva York, Paulist Press, es un buen lugar para empezar a buscar religiones americanas antes de la llegada del cristianismo, y Shoemaker, Nancy (ed.) (1995), *Negotiators of Change: Historical Perspectives on Native American Women*, Nueva York, Routledge, es una buena colección de obras recientes sobre los papeles de las mujeres. El estudio más clásico sobre personas de dos espíritus es Williams, Walter L. (1986), *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press. Una colección más reciente es Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas y Sabine Lang (eds.) (1997), *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*, Urbana, University of Illinois Press.

Obras generales sobre la historia de Canadá que proporcionan un telón de fondo muy útil incluyen: Trigger, Bruce G. (1985), *Natives and Newcomers: Canada's «Heroic Age» Reconsidered*, Kingston and Montreal, McGillQueen's University Press; Dickason, Olive Patricia (1984), *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton, University of Alberta Press; Eccles, William (1984), *The Canadian Frontier, 1534-1760* (ed. rev.), Albuquerque, University of New Mexico Press; Webster Grant, John (1984), *Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press; Prentice, Alison et al. (1986), *Canadian Women: A History* (2.^a ed.), Toronto, Harcourt Brace. La fuente original más importante para el estudio del primer cristianismo en Canadá es la obra en 73 volúmenes *Jesuit Relations and Allied Documents* (nota 3), que también incluye material sobre zonas de habla francesa de lo que llegaría a ser Estados Unidos; los documentos de esta colección son traducciones paralelas en francés (o a veces, latín) e inglés. Casi todos los volúmenes tienen algún comentario sobre temas sexuales, siendo el volumen 18 el que tiene observaciones más concentradas. Goddard, Peter A. (1998), «Augustine and the Amerindian in Seventeenth-century New France», *Church History*, núm. 67, pp. 662-681, considera las ideas de varios misioneros acerca del pecado original y otros aspectos del pensamiento agustino.

Las obras que tratan específicamente de temas que rodean la conversión de las mujeres nativas americanas incluyen: Leacock, Eleanor (1980), «Montagnais Women and the Jesuit Program of Colonization» en Etienne, Mona y Eleanor Leacock (eds.) (1980), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Praeger, pp. 25-42; Devens, Carol (1992), *Countering*

Colonization: Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900, Berkeley, University of California Press; Anderson, Karen (1991), *Chain Her By One Foot: The Subjugation of Women in Seventeenth-century New France*, London, Routledge; Shimony, Annemarie (1985), «Iroquois Religion and Women in Historical Perspective» en Yazbeck Haddad, Yvonne y Ellison Banks Findly, eds. (1985), *Women, Religion and Social Change*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 397-418; Shoemaker, Nancy (1990-1991), «Katerina Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood» en Shoemaker, *Negotiators of Change*, pp. 49-71 y «The Rise and Fall of Iroquois Women», *Journal of Women's History*, núm. 2, pp. 39-57; Davis, «Iroquois Women» (nota 2).

El papel de los conventos y las órdenes de mujeres en Canadá se han comentado en: Choquette, Leslie (1992), «“Ces Amazones du Grand Dieu”: Women and Mission in Seventeenth-century Canada», *French Historical Studies*, núm. 17, pp. 626-655; Zemon Davies, Natalie (1995), *Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Hay varias buenas visiones generales sobre la experiencia de las mujeres en la América colonial que incluyen comentarios sobre el matrimonio y la sexualidad. Son: Koehler, Lyle (1980), *A Search for Power: The «Weaker Sex» in Seventeenth-century New England*, Urbana, University of Illinois Press; Norton, Mary Beth (1984), «The Evolution of White Women's Experience in Early America», *American Historical Review*, núm. 89, pp. 593-619 y *Founding Mothers* (nota 10); Berkin, Carol (1996), *First Generations: Women in Colonial America*, Nueva York, Hill and Wang; Treckel, Paula (1996), *To Comfort the Heart: Women in the Seventeenth-century America*, Nueva York, Twaine; Eldridge, Larry D. (1997), *Women and Freedom in Early America*, Nueva York, New York University Press. Muchas fuentes útiles pueden encontrarse en Frey y Morton, *New World* (nota 11). Varias colecciones de ensayos sobre mujeres y religión en América incluyen materiales coloniales: Wilson James, Janet (ed.) (1980), *Women in American Religion*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press; Ruether and Keller, *Women and Religion in America* (nota 5).

Las muchas obras sobre la familia también contienen importante información sobre las actitudes hacia la sexualidad y las prácticas sexuales. Empiezan con varias que se centran en la familia puritana, incluyendo: Morgan, Edmund S. (1966), *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-century New England*, Nueva York, Harper and Row, y Demos, John (1970), *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*, Nueva York, Oxford University Press. Obras que van más allá de los puritanos incluyen: Frost, J. William (1973), *The Quaker Family in Colonial America*, Nueva York, St Martins; Greven, Philip (1977), *The Protestant Temperament: Patterns of Child-rearing, Religious Experience and the Self in Early America*, Nueva York, Knopf; Levy, Barry (1988), *Quakers and the American Family: British Settlement in the Delaware Valley*, Nueva York, Oxford University Press; Shammas, Carole (1995), «Anglo-American Household Government in Comparative Perspective», *William and Mary Quarterly*, 3.^a ser., núm. 52, pp. 104-150; Wall (nota 30). Las actitudes puritanas hacia el sexo y sus efectos siguen discutiéndose. Para dos puntos de vista muy opuestos, ver: Morgan, Edmund S. (1942), «The Puritans and Sex», *New England Quarterly* núm. 15, pp. 591-607, y Verduin, Kathleen (1983), «“Our Cursed Natures”: Sexuality and the Puritan Conscience», *New England Quarterly*, núm. 56, pp. 220-237; para un estudio que aporta otros aspectos del pensamiento puritano, véase: Johnson, James T. (1971),

«The Covenant Idea and the Puritan View of Marriage», *Journal of the History of Ideas* núm. 32., pp. 107-118. Para un estudio sobre el impacto de las actitudes puritanas, véase: Roetger, R. W. (1984), «The Transformation of Sexual Morality in “Puritan” New England: Evidence from New Haven Court Records, 1639-1698», *Canadian Review of American Studies*, núm. 15, pp. 243-257. Para un ejemplo de actividades sexuales no puritanas, ver Zuckerman, Michael (1977), «Pilgrims in the Wilderness: Community, Modernity, and the Maypole at Merry Mount», *New England Quarterly*, núm. 50, pp. 255-277.

Obras que se centran en las mujeres de Nueva Inglaterra incluyen: Thatcher Ulrich, Laurel (1980), *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England 1650-1750*, Nueva York, Oxford University Press; Hull, N. E. H. (1987), *Female Felons; Women and Serious Crime in Colonial Massachusetts*, Urbana, University of Illinois Press; Juster, Susan (1994), *Disorderly Women: Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England*, Ithaca, Cornell University Press; Hughes Dayton, Cornelia (1995), *Women Before the Bar: Gender, Law and Society in Connecticut, 1639-1789*, Chapel Hill; University of North Carolina Press; Forman Crane, Elaine (1998), *Ebb Tide in New England: Women, Seaports, and Social Change, 1630-1800*, Boston, Northeastern University Press; Hoffer and Hull, *Murdering Mothers* (nota 28).

El proceso de Salem ha sido el caso de brujería mejor estudiado de cualquier parte del mundo; hay más de veinte libros que lo examinan desde todos los ángulos posibles. Los que analizan los elementos sexuales y de género incluyen: Karlsen, Carol (1987), *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*, Nueva York, Random House; Breslaw, Elaine (1995), *Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, Nueva York, New York University Press; Reis, Elizabeth (1997), *Damned Women: Sinners and Witches in Puritan New England*, Ithaca, Cornell University Press.

Junto con estudios sobre mujeres, los que investigan el manejo de las ofensas morales en Nueva Inglaterra también contienen información sobre prácticas sexuales. Ver, por ejemplo, Oberholzer, Jr., Emil (1956), *Delinquent Saints: Disciplinary Action in the Early Congregational Churches of Massachusetts*, Nueva York, Columbia University Press; Flaherty, David H. (1981), «Crime and Social Control in Provincial Massachusetts», *The Historical Journal*, núm. 24, pp. 339-360, y *Privacy* (nota 13); Konig, David Thomas (1979), *Law and Society in Puritan Massachusetts: Essex County, 1629-1692*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Thompson, Roger (1986), *Sex in Middlesex; Popular Mores in a Massachusetts County, 1649-1699*, Amherst, University of Massachusetts Press.

Los estudios más recientes sobre Chesapeake incluyen extensos debates sobre temas sexuales, como en Morgan, Edmund S. (1975), *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, Nueva York, Norton. Ensayos útiles sobre el matrimonio, la demografía y la vida religiosa en Chesapeake pueden encontrarse en: Land, Aubrey C., Lois Green Carr y Edward Papenfuss (eds.) (1977), *Law, Society, and Politics in Early Maryland, Baltimore*, Johns Hopkins University Press; Tate, Thad W. y David L. Ammermann (eds.) (1979), *The Chesapeake in the Seventeenth Century: Essays on Anglo-American Society*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Green Carr, Lois, Philip D. Morgan y Jean B. Russo (eds.) (1988), *Colonial Chesapeake Society*, Chapel Hill,

University of North Carolina Press. Véase también Norton, Mary Beth (1991), «Gender, Crime, and Community in Seventeenth-Century Maryland» en James Henretta et al. (eds.), *The Transformation of Early American History*, Nueva York, Knopf, pp. 126-150, y Horn, *Adapting* (nota 29).

El estudio clásico sobre las actitudes americanas hacia los africanos y su impacto en el período colonial es Jordan, *White over Black* (nota 21). Información adicional sobre los africanos en el Nuevo Mundo puede encontrarse en: Morgan, *American Slavery, American Freedom*, Thornton, John (1992), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press; Wright, Donald R. (1990), *African Americans in the Colonial Era: From African Origins Through the American Revolution*, Arlington Heights, Illinois, Harlan Davidson; Barry Gaspar, David y Darlene Clark Hine (1996), *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas*, Bloomington; Indian University Press; Brown, *Good Wives* (nota 15).

Estudios que tratan de temas específicos incluyen:

Sobre el divorcio: Smith, Merril D. (1991), *Breaking the Bonds: Marital Discord in Pennsylvania, 1730-1830*, Nueva York, New York University Press, Cott, Nancy F. (1976), «Divorce and the Changing of Status of Women in Eighteenth-century Massachusetts», *William and Mary Quarterly*, 3.^a ser., núm. 33, pp. 586-614; Cohen, Sheldon S. (1986), «What Man Hath Put Asunder: Divorce in New Hampshire, 1681-1784», *Historical New Hampshire*, núm. 41, pp. 118-145; Kelly Weisberg, D. (1975), «“Under Greet Temptations Heer”: Women and Divorce in Puritan Massachusetts», *Feminist Studies*, núm. 2, pp. 183-193; Philips, *Putting Asunder* (nota 12).

Sobre la ilegitimidad: Wells, Robert V. (1980), «Illegitimacy and Bridal Pregnancy in Colonial America», y Daniel Scott Smith, «The Long Cycle in American Illegitimacy and Prenuptial Pregnancy» en Peter Laslett et al. (eds.), *Bastardy and its Comparative History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 349-378...

Sobre la violación: Lindemann, Barbara (1984), «To Ravish and Carnally Know: Rape in Eighteenth-century Massachusetts», *Signs*, núm. 10, pp. 63-82.

Sobre la homosexualidad: Crompton, Louis (1976), «Homosexuals and the Death Penalty in Colonial America», *Journal of Homosexuality*, núm. 1, pp. 277-293; Oaks, Robert F. (1978), «“Things Fearful to Name”: Sodomy and Buggery in Seventeenth-century New England», *Journal of Social History*, núm. 12, pp. 268-281, y (1981), «Defining Sodomy in Seventeenth-century Massachusetts» en Licata, Salvatore J. y Robert P. Peterson (eds.), *Historical Perspectives on Homosexuality*, Nueva York, Haworth Press, pp. 79-83; Thompson, Roger (1980), «Attitudes Toward Homosexuality in the Seventeenth-century New England Colonies», *Journal of American Studies*, núm. 23, pp. 27-40; Talley, Colin (1996), «Gender and Male Same-sex Erotic Behavior in British North America in the Seventeenth Century», *Journal of the History of Sexuality*, núm. 6, pp. 385-408; Godbeer, «Cry of Sodom» (nota 6)...

Sobre la identidad de género: Brown, Kathleen (1995), «Changed... into the Fashion of man: The Politics of Sexual Difference in a Seventeenth-century Anglo-American Settlement», *Journal of the History of Sexuality*, núm. 6, pp. 171-193.

Sobre la difamación: Thompson, Roger (1983), «“Holy Watchfulness” and Communal Conformism: The Functions of Defamation in Early New England Communities», *New England Quarterly*, núm. 56, pp. 504-522; Norton, Mary Beth (1987), «Gender and Defamation in Seventeenth-century Maryland», *William and Mary Quarterly*, 3.^a ser., núm. 44, pp. 3-39.

Notas

[1] Vern Bullough (1996), «Sex in History: A Redux», en Jacqueline Murray y Konrad Eisenbichler (eds.), *Desire and Discipline: Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto, University of Toronto Press, núm. 4; Edith Hamilton (1942 y muchas reimpresiones) *The Greek Way*, Nueva York, Norton. <<

[2] Michel Foucault (1990), *The History of Sexuality I: An Introduction*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Random House, núm. 33 (orig. *L'Histoire de la Sexualité 1: Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976) [traducción al castellano, Ed. Siglo XXI]. <<

[3] Eve Sedgwick (1992), «Gender Criticism», en Stephen Greenblatt y Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries*, Nueva York, Modern Language Association, p. 293. <<

[4] M. M. Bajtin (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trad. Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, p. 324. <<

[¹] Clemente de Alejandría, *Stromateis* (1991) trad. de John Ferguson, Washington D. C., Catholic University of America Press, pp. 251,252 [*Stromateis*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1997]. <<

[2] Tertuliano, «Sobre la exhortación de la castidad» y «Sobre el atuendo de las mujeres» (1951), S. Thelwall (trad.) en Alexander Roberts y James Donaldson (eds.), *The AnteNicene Fathers*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans, Vol. 2, pp. 55,23. <<

[3] La vida de santa Pelagia la Ramera en Ross S. Kraemer (1988), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Filadelfia, Fortress Press, pp. 317, 323, 324. <<

[4] San Jerónimo, *Comentarios a la Carta a los efesios*, libro 16, citado en Vern Bullough (1976), *Sexual Variance in Society and History*, Chicago, University of Chicago Press, p. 365. <<

[5] San Jerónimo, *The Letters of St Jerome*, C. Mierow (trad.) (1946), *Ancient Christian Writers*, Westminster, Md., Newman Press, Vol. 1, carta 22, p. 162. <<

[6] Agustín, *Contra Mendacium*, 7.1 O, citado en John Boswell (1981), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press [*Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik Editores, 1998]. <<

[7] Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1.49, citado en James A. Brundage (1987), *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press, p. 90-1. <<

[8] Hrotsvitha de Gandersheim, *Dulcitius*, traducido y comentado en Katharina M. Wilson, (1984), *Medieval Women Writers*, Atenas, Universidad de Georgia Press, p. 56. <<

[9] San Vicente Ferrer, *Sermons*, traducido y comentado en David Nirenberg. (1996), *Communities of Violence: Persecutions of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, p. 142. <<

[10] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, trad. de Fathers of the English Dominican Province, London, Burns, Oates and Washbourne, 1914, Parte 1, Cuestión 96, Artículo 3 y Parte 1, Cuestión 92, Artículo 1, reimpresso en Elizabeth Clark, y Herbert Richardson (eds.), (1977), *Women and Religion: A Feminist Sourcebook of Christian Thought*, Nueva York, Harper and Row, pp. 87,88 <<

[11] Bridget de Suecia, *Revelationes* 7. 22, traducido y comentado en Katharina M. Wilson, (1984), *Medieval Women Writers*, Atenas, Universidad de Georgia Press, p. 345. <<

[12] Las tres citas son de san Juan Crisóstomo, *Comentario sobre los romanos*, Homilía 4, traducido en Boswell, *Christianity*. <<

[1] El lema del consistorio de Nimes, traducido y citado por Raymond A. Mentzer, (1987}, «Disciplina nervus ecclesiae: The Calvinist Reform of Morals at Nimes», *Sixteenth Century Journal* núm. 18, p. 89. <<

[2] *Luther's Works*, Walter Brandt (ed.), (1955) vol. 45: *The Estate of Marriage*, Philadelphia, Muhlenberg Press, p. 36. <<

[3] *Luther's Works*, Jaroslav Pelikan (ed.), (1965) vol. 7: *Lectures on Genesis*, St. Louis, Concordia, p. 76. <<

[4] La cita de Calvino es de los *Institutes* 2.8.44, John T. McNeill (ed.), (1960), Ford Lewis Battles (trad.), 2 vols., Library of Christian Classics, vols. 20-21, Filadelfia, Westminster Press, núm. 1, p. 408. <<

[5] Robert Cleaver, *A Godley Form of Household Government* (1603), citado por Daniel Doriani, «The Puritans, Sex, and Pleasure,» en Stuart, Elizabeth y Adrian Thatcher, (eds.), (1996) *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, Leominster, Gracewing, p. 42. <<

[6] Citado en James Strayer, (1980), «Vielweiberei als “innerweltliche Askese”: Neue Ehauffasungen in der Reformationszeit», *Mennonistische Geschichtsblätter* núm. 37, p. 34. Traducción de Strayer. <<

[7] Lawrence Clarkson citado en Christopher Hill, (1972) *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Londres, Penguin, p. 215 [*El mundo trastornado: ideario popular extremista en la Revolución inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1983]. <<

[⁸] Traducido y citado en Richard Greaves, «Church Courts», en (1996) *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, (ed.) Hans Hillerbrand, Nueva York, Oxford University Press, núm. 1, p. 437. <<

[9] Citado en Richard L. Greaves, (1997), *God's Other Children: Protestant Nonconformists and the Emergence of Denominational Churches in Ireland, 1660-1700*, Stanford, Stanford University Press, p. 293. <<

[10] Ordenanza de 1533 de una escuela de niñas en Wittenberg, traducida y citada en Gerald Strass, (1978), *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in Luther's Germany*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, p. 197. <<

[11] *Eheordnung* de 1562 y *Ehegerischtsordnung* de 1563, citadas y traducidas en Joel F. Harrington, (1995), *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 188,189. <<

[12] Registros de Estrasburgo XXI, traducidos y citados en Merry E. Wiesner. (1986), *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, p. 20. <<

[13] London Consistory Court Deposition Books, citados en Laura Gowing, (1996), *Domestic Dangers: Women, Words, and Sex in Early Modern London*, Oxford, Clarendon Press, pp. 221-222. Ortografía modernizada. <<

[14] Registros de tribunales matrimoniales de Zúrich, citados y traducidos en Snyder, C. Arnold y Linda A. Heunert Hecht (eds.), (1996), *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-century Reforming Pioneers*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, p. 41. <<

[15] Citado en Roderick Phillips, (1988), *Putting Asunder: A History of Divorce in Western Society*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 290. <<

[16] Registro de notario de Neuchâtel, citado y traducido en Jeffrey Watt, (1992), *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel 1550-1800*, Ithaca, Cornell University Press, p. 103. <<

[17] Registro de tribunal prusiano de 1746, citado en Gleixner, Ulrike (1994), «*Das Mensch*» und «*der Kerl*»: *Die Konstruktion von Geschlecht in Unzuchtsverfahren der Frühen Neuzeit*, Frankfurt, Campus, p. 158. La traducción es mía. <<

[18] Ordenanza de Memmingen de 1578, citada en Wiesner, *Working Women*, p. 62. <<

[19] Estatuto de la ciudad de Estrasburgo, traducido y citado en Merry E. Wiesner, «Having Their Own Smoke: Employment and Independence for Singlewomen in Germany, 1400-1750», en Froide, Amy y Judith M. Bennet (eds.), (1999), *Singlewomen in the European Past, 1300-1800*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, p. 197. <<

[20] Cita de Beate Schuster, (1995), *Die freien Frauen: Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt, Campus, p. 399; La traducción es mía. <<

[21] Melchior Ambach, (1994), *Von Tantzen...*, Frankfurt, 1564, fo. B iv-v, citado y traducido por Lyndal Roper (1994), *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Londres, Routledge, p. 155. <<

[22] A. Rulman, *Harangues*, citado y traducido en Philippe Chareyre, «“The Great Difficulties One Must Bear to Follow Jesus Christ”: Morality at Sixteenth-century Nîmes» en Raymond A. Mentzer, (ed.) (1994), *Sin and the Calvinists: Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Sixteenth Century Essays and Studies, vol. 32, Kirksville, Mo, Sixteenth Century Journal Publishers, p. 88. <<

[23] Citado en Patricia Crawford, (1993), *Women and Religion in England, 1500-1720*, Londres, Routledge, p. 16. <<

[24] Citado y traducido en E. William Monter, (1983), *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Athens, Ohio University Press, p. 118. <<

[25] Citado y traducido en Theo, van der Meer, «Sodomy and the Pursuit of a Third Sex in the Early Modern Period», en Gilbert, Herdt (ed.) (1994), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, Zone Books, p. 141. <<

[26] Registros de tribunal sueco, traducidos y citados en Jonas Liliequist, «Peasants Against Nature: Crossing the Boundaries between Man and Animal in Seventeenth and Eighteenth-century Sweden», (1991) *Journal of the History of Sexuality* núm. 1:3, pp. 407, 401. <<

[27] *Malleus Maleficarum*, traducido y citado en Alan C. Kors y Edward Peters (eds.), (1972), *Witchcraft in Europe 1100-1700: Documentary History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, p. 127. <<

[28] *The wonderful discoverie of the witchcrafts of Margaret and Philippa Flower*, 1619, impreso en Barbara Rosen, (1991), *Witchcraft in England 1558-1618*, Amherst, University of Massachusetts Press, p. 379. <<

[1] John Major, *In quartum Sententiarum* (París, 1519) traducido y comentado en John Noonan (1965), *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Nueva York, New American Library, p. 374. <<

[2] *Concilium Tridentinum* 8, 624, traducido y comentado en James A. Brundage, (1987), *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press, p. 568. <<

[3] Decretos de la sesión 25 del Concilio de Trento, Cap. 5, traducido y comentado en Elizabeth Makowski (1997), *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators 1298-1545*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, p. 128. <<

[4] Geminianus Monacensis, *Geistlicher Weeg-Weiser gen Himmel* (Múnich, 1679) traducido y comentado en Ulrike Strasser (1997), «“Aut Maritus aut Murus”? Women’s Lives in Counter-Reformation Munich (1571-1651)», Disertación, University of Minnesota, pp. 25-26. <<

[5] Tomás Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento*, traducido y comentado en Noonan, *Contraception*, p. 391. <<

[6] Jean Benedicti, *Somme des péchés* (París, 1601), traducido y comentado en Hurteau, (1993), «Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», *Journal of the History of Sexuality*, núm. 4, p. 13. <<

[7] Carta escrita en 1585 por los inquisidores de las provincias de Galicia y Asturias, traducida y comentada en Jaime Contreras, y Gustav Henningsen (1986), «Forty-Four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of the Historical Data Bank» en Henningsen, Gustav y John Tedeschi (eds.), (1986), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Dekalb, Northern Illinois University Press, p. 120. <<

[8] Archivos de la Sociedad de Jesús en Roma, 1593, traducido y comentado en Louis Chatellier (1989), *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45. <<

[9] Carta de Jean d'Arrerac, traducida y comentada en André Burguière, y François Lebrun, «Priest, Prince and Family», en Burguière, André et al. (eds.), (1996), *A History of the Family: Volume Two—The Impact of Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 128. <<

[10] Sacerdote aldeano en Francia, 1774, traducido y comentado en Nicole Castan, al., «Community, State and Family: Trajectories and Tensions», en Roger, Chartier, (ed.) (1989), *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, p. 567. <<

[11] Informe de visita de 1652, traducido y comentado en Andrew Barnes «The Social Transformation of the French Parish Clergy», en Barbara B. Diefendord y Carla Hesse (1993), *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800): Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Harbor, University of Michigan Press, p. 142. <<

[12] Citado en Phil Kilroy, «Women and the Reformation in Seventeenth-century Ireland» en Margaret Mac Curtain y Mary O’Dowd (eds.), (1991) *Women in Early Modern Ireland*, Edimburgo, Edinburgh University Press, p. 189. <<

[13] Diego Pérez de Valdivia, *Aviso de gente recogida* (1585), traducido y comentado en Stephen Haliczer (1996), *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, Nueva York, Oxford University Press, p. 111. <<

[14] Baltasar Alvarez, *Escritos Espirituales*, traducido y comentado en Bilinkoff, Jodi, «Confessors, Penitents, and the Construction of Identities in Early Modern Avila» en Diefendorf y Hesse, *Culture*, p. 86. <<

[15] Edicto de Enrique II, 1556, traducido y comentado en Burguière y Lebrun, «Priest», p. 111. <<

[16] Burguière y Lebrun, «Priest», p. 129. <<

[17] Declaración de la Inquisición de 1575, traducido y citado en Jean-Pierre De Dieu, «The Inquisition and Popular Culture in New Castile», en Stephen, Haliczer, (ed.) (1987), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Totowa, NJ, Barnes and Noble, pp. 139-140. <<

[18] Registros de la Inquisición en los archivos diocesanos de Cuenca, traducidos y comentados en Sara T. Nalle, (1992), *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 58. <<

[19] Procedimientos legales en el Archivo della Curia Vescovile, Gallipoli, 1749, traducidos y comentados en David Gentilcore, (1992), *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, p. 58 <<

[20] Madre Magdalena de San Gerónimo, *Razón y forma...* (1608) traducido y comentado en Mary Elizabeth Perry, «Magdalens and Jezabels in Counter-Reformation Spain» en Anne J. Cruz, y Mary Elizabeth Perry (eds.), (1992), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 135-136. <<

[21] Traducido y comentado en Rey, Michael, «Police and Sodomy in Eighteenth-century Paris: From Sin to Disorder» en Gerard, Kent y Gert Hekma (eds.), (1989), *The Pursuzt of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, York, Harrington Park Press, p. 141. <<

[22] Examen inquisitorial de Magdalena de la Cruz, 1546, traducido y comentado en Weber, Alison, «Santa Teresa, Demonologist», en Cruz y Perry, *Culture and Control*, 173. <<

[23] *Potrebnik* (1651), traducido y comentado en Levin, Eve (1989), *Sex and Society among the Orthodox Slavs, 900-1700*, Ithaca, Cornell University Press, p. 204. <<

[24] Traducido y comentado en Bushkovithch (1992), *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Oxford University Press pp. 55-56. <<

[25] Traducido y comentado en Levin, *Sex and Society*, núm. 99. <<

[26] Mihail, Lomonosov, *Sochineniia*, traducido y comentado en Pushkareva (1997) *Women in Russian History from the Twelfth to the Twentieth Century*, trad. de Eve Levin, Armonk, NY, M. E. Sharpe, p. 158. <<

[1] Traducido y citado en Arthur J. O. Anderson, «Aztec Wives» en Schroeder, Susan, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), (1997), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, p. 60. <<

[2] Lawrence A. Clayton, Vernon James Knight, Jr. y Edward C. Moore (eds.), (1993), *The De Soto Chronicles: The Expedition of Hernando De Soto to North America in 1539-1543*, 2 vols., Tuscaloosa, University of Alabama Press, núm. 1, p. 289. <<

[3] Orden real de 1725, traducida y comentada en Ramón A. Gutiérrez (1991), *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, p. 217. <<

[4] Traducido y comentado en Ramón Gutiérrez, «From Honor to Love: Transformations of the Meaning of Sexuality in Colonial New Mexico» en Smith, Raymond T., (ed.) (1984), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 244. <<

[5] Comentado en Stephen Neill (1964), *A History of Christian Missions*, Nueva York, Penguin, p. 171. <<

[6] De fray Juan de la Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida donde se contiene la exposición de todo necesario para doctrinar a los indios*, (Mexico City, 1575), comentado y traducido en Gruzinski, Serge, «Individualization and Acculturation: Confession Among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century» en Asunción Lavrin (ed.), (1989), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska, p. 101. <<

[7] Comentado y traducido en Harry Kelsey (1979), *The Doctrina and Confesionario of Juan Cortés*, Altadena, CA, Howling Coyote Press, p. 115. <<

[8] Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590), traducido y comentado en Boxer, C. R. (1975), *Mary and Misogyny: Women in Iberian Expansion Overseas 1415-1815*, Nueva York, Oxford University Press, p. 108. <<

[9] *A Harvest of Reluctant Souls: The Memorial of Fray Alonso de Benavides, 1630*, traducido y editado por Baker H. Morrow (1996), Niwot, University Press of Colorado, pp. 31-32. <<

[10] Traducido y comentado en Martín, Luis (1983), *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru*, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 152. <<

[11] Traducido y comentado en Richard E Boyer (1995) *Lives of the Bigamists: Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 103. <<

[12] *Ibid*, p. 128 <<

[13] Comentado en Boxer, *Mary and Misogyny*, p. 51. <<

[14] Carta del conde de Lemos a la reina regente Mariana (1669) traducido y comentado en Nancy E. van Deusen (1997), «Defining the Sacred and the Worldly: Beatas and Recogidas in Late Seventeenth-century Lima», *Colonial Latin American Historical Review*, núm. 6, p. 464. <<

[15] Archivos de Chihauhau, traducido y comentado en English Martin, Cheryl (1996), *Governance and Society on Colonial Mexico: Chohauhau in the Eighteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, p. 174. <<

[16] Traducido y comentado en Haskett, Robert, «Activist or Adulteress? The Life and Struggle of Doña Josefa María of Tepoztlan» en Schroeder, *Indian Women*, p. 149. <<

[17] Traducido y comentado en Sampson Vera Tudela, Elisa (1997), «Fashioning a Cacique Nun: From Saints' Lives to Indian Lives in the Spanish Americas», *Gender and History*, num. 9, p. 187. <<

[18] Juan de Pérez Bocanegra, *Ritual formulario...* (1631) traducido y comentado en Harrison: Regina, «The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional, Manuals in the Andes», en Cevallos-Candau, Francisco Javier, (ed.) (1994), *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press, p. 146. <<

[19] Informe jesuita, comentado y traducido en Deeds, Susan, «Indian Women in Jesuit Missions» en Schroeder et al., *Indian Women*, p. 261. <<

[20] Informes de la Inquisición mexicana, traducidos y comentados en Cervantes Fernando (1994), *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, pp. 38-39. <<

[21] *Ibid*, p. 87 <<

[1] François Caron, *A True Description of the Mighty Kingdoms of Japan and Siam*, reimpresso en Michael Cooper (ed.) (1965) *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley, University of California Press, pp. 61-62. <<

[2] Arzobispo Filipe Pardo, en Blair, Emma y James Robertson (1902), *The Philippinds lands 1493-1898*, Cleveland, Arthur C. Clark, núm. 45, p. 182. <<

[3] P. Sebastián Totanes, *Manual Tagalog* (1745), comentado y traducido en Rafael, Vicente L. (1988), *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, p. 105. <<

[4] Antonio M.^a Rosales, O. F. M. (1984), *A Study of a 16th-century Tagalog Manuscript on the Ten Commandments: Its Significance and Implications*, Quzon City, University of Philippines Press, pp. 53, 55, 57. <<

[5] Narración de Pedro Chirino (1604) en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, núm. 13, p. 127. <<

[6] Carta de fray Francisco Vázquez al rev. fraile Claudio Aquaviva, general de los jesuitas, 10 de junio de 1601, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, núm. 11, p. 199. <<

[7] Estadísticas en H. E. Niemeijer (1996), *Calvinisme en koloniale Stadscultuur Batavia 1619-1725*, Disertación, Free University of Amsterdam, pp. 222-223. <<

[⁸] Comentado en Leonard Blussé (1986), *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht, Foris, p. 170. <<

[9] Traducido y comentado en George Elison (1973), *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, P· 279 <<

[10] Citado en Jacques Gernet (1985), *China and the Christian Impact: A conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 191. <<

[11] Comentado y traducido en N. Standaert (1988), Yang Tingyun, *Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden, Brill, p. 54. <<

[12] Comentado y traducido en Adrian Dudink, «The Sheng-Ch'ao Tso-P'i (1623) of Hsü Tu-Shou» en Leonard Blussé y Harriet Zurndorfer, eds. (1993), *Conflict and Accomodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden, Brill, pp. 115-116. <<

[13] *Ibid.*, pp. 114-115. <<

[14] Jonathan D. Spence (1984), *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking Penguin, p. 220. <<

[15] Diego de Pantoja, *Siete Victorias*, comentado y traducido en Ann Waltner, «Demerits and Deadly Sins: Jesuit Moral Tracts in Late Ming China», en Stuart Schwartz (ed.) (1994), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 434-435.

<<

[16] Ordenanzas promulgadas por la Audiencia de Manila, 1598-1599, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, núm. 11, p. 57. <<

[17] *Ibid.*, p. 36 <<

[18] Edicto de 1771 de la Inquisición en Goa, comentado y traducido en C. R. Boxer (1963), *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, Oxford, Clarendon Press, pp. 46,45. <<

[¹⁹] Pedro Murillo Velarde, «Historia de Philipinas», 1749, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, núm. 44, pp. 93-94. <<

[20] Carta al Consejo de los ciudadanos de Filipinas, 26 de julio de 1586, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, núm. 6, P· 172. <<

[21] C. R. Boxer (1965), *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Nueva York, Knopf, p. 216. <<

[22] Comentado en Stephen Neill (1984), *A History of Christianity in India, The Beginnings to AD 1707*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 372. <<

[23] Comentado en Boxer, *Race Relations*, p. 64. <<

[24] Comentado en Boxer, *Dutch Seaborne Empire*, p. 221. <<

[25] Comentado en Neill, *Christianity in India*, p. 95. <<

[26] Traducido y citado en John Thornton (1992), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 17. <<

[27] Comentado en Boxer, *Race Relations*, p. 61. <<

[28] Comentado y traducido en C. R. Boxer (1975), *Mary and Misogyny: Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815*, Nueva York, Oxford University, pp. 20-21. <<

[29] Johan Nieuhof, *Voyages and Travels to the East Indies, 1653-1670*, comentado en Barbara Watson Andaya (1998), «From Temporary Wife to Prostitute: Sexuality and Economic Change in Early Modern Southeast Asia», *Journal of Women's History*, núm. 9, vol. 4, p. 24. <<

[30] Resolución del Consejo de Batavia, 1639, traducido y comentado en Blussé, *Strange Company*.

<<

[1] De la Sociedad para la Propagación de los Registros del Evangelio, citado en Daniel K. Richter (1992), «“Some of Them... Would Always Have Minister with Them”: Mohawk Protestantism, 1683-1719», *American Indian Quarterly*, núm. 16, p. 478. <<

[2] Juchereau de St Ignace, Jeanne-Françoise y Marie Andrée Duplessis de Ste. Hélène (1939), *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, Albert Jamet (ed.), Québec, Hôtel-Dieu, p. 20, traducido y comentado en Zemon Davis, Natalie (1994), «Iroquois Women, European Women» en Margo Hendricks and Patricia Parker (eds.), *Women, «Race», and Writing in the Early Modern Period*, Londres, Routledge, p. 246. <<

[3] Reuben Gold Thwaites (ed.) (1896-1901), *Jesuit Relations and Allied Documents* Cleveland; Burrows Brothers, vol. 18, p. 125. (sucesivamente *JR*). <<

[4] *JR*, vol. 24, p. 47; *JR* vol. 25, p. 247. <<

[5] John Robinson, *The Works of John Robinson; Pastor of the Pilgrim Fathers*, citado en Radford Ruether, Rosemary y Rosemary Skinner Keller (eds.) (1981), *Women and Religion in America. Volume 2: The Colonial and Revolutionary Periods*, San Francisco, Harper and Row, pp. 161-162.

<<

[6] Samuel Danforth (1674), *The Cry of Sodom Enquired Into*, Cambridge, Mass., citado en Godbeer, Richard (1995), «“The Cry of Sodom”: Discourse Intercourse and Desire in Colonial New England», *William and Mary Quarterly*, 3.^a ser., vol. 53, p. 263. <<

[7] Cotton Mather (1693), *An Holy Rebuke to the Unclean Spirit*, Boston, citado en Godbeer, «The Cry of Sodom», p. 264. <<

[⁸] Comentado en Marcus, Gail S. (1984), «Criminal Procedure in New Haven» en David D. Hall, John M. Murrin y Thad Tate (eds.), *Saints and Revolutionaries*, Nueva York, Norton, p. 132. <<

[9] Comentado en Else L. Hambleton (1998), «The Regulation of Sex in Seventeenth-Century Massachusetts: The Quarterly Courts of Essex County vs. Priscilla Wilson and Mr. Samuel Appleton» en Merril D. Smith (ed.), *Sex and Sexuality in Early America*, Nueva York, New York University Press, p. 96. <<

[¹⁰] Charles J. Hoadly (ed.) (1858), *Records of the Colony or Jurisdiction of New Haven, 1653 to the Union*, Hartford, citado en Mary Beth Norton (1996), *Founding Mothers and Fathers: Gendered Power and the Forming of American Society*, Nueva York Knopf, pp. 349-350. <<

[11] *The Charters and General Laws of the Colony and Province of Massachusetts Bay* (Boston, 1814), citado en Sylvia R. Frey y Marian J. Morton (eds.) (1986), *New World, New Roles: A Documentary History of Women in Pre-Industrial America*, Nueva York, Greenwood Press, pp. 20-21. <<

[12] Records and Files of the Quarterly Courts of Essex County, Massachusetts (Salem, Mass., 1911-1921), citado en Phillips, Roderick (1988), *Putting Asunder: A History of Divorce in Western Society*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 146... <<

[13] *Dorchester Church Records* citado en David H. Flaherty (1967), *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville, University Press of Virginia, p. 160. <<

[14] Richard B. Pierce (1961), *Records of the First Church in Boston, 1630-1868*, Boston, citado en Frey y Morton, *New World*, pp. 80-81. <<

[15] Gardiner Tyler, Lyon (ed.) (1907), *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*, Nueva York, citado en Kathleen Brown (1996), *Good Wives, Nasty Wenches and Anxious Patriarchs: Gender, Race, and Power in Colonial Virginia*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 91. <<

[16] William Waller Hening (ed.) (1823), *The Statutes at Large: Being a Collection of All the Laws of Virginia, from the First Session of the Legislature* (facsimil reimpresso en Charlottesville, University of Virginia Press, 1969), vol. II, pp. 166-167. <<

[17] William Brown, et al. (eds.), *Archives of Maryland* (Baltimore, 1883-1912) citado en Frey y Morton, *New World*, p. 10. <<

[18] Hening, *Statutes*, vol. II, p. 170. <<

[19] 19 Hening, *Statutes*, vol. III, p. 86. <<

[20] *Ibid.* <<

[21] Thomas Harris y John McHenry (eds.) (1809), *Maryland Reports*, Nueva York, citado en Winthrop Jordan (1968), *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1813*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 160. <<

[22] *JR* núm. 18, pp. 105-107. <<

[23] Padre Cholenec (1715), «Letter and Life of Katharine Tekakwitha, first to vow virginity among the Iroquois barbarians», citado en Ruether y Skinner, *Women and Religion*, pp. 122-123. <<

[24] *JR* núm. 64., pp. 195. <<

[25] Juchereau de St Ignace y Duplessis de Ste. Hélène, *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, citado en Davis, «Iroquois Women», pp. 255-256. <<

[26] R. R. Wheeler (1967), *Concord: Climate for Freedom*, Concord, Concord Antiquarian Society, p. 40. <<

[27] Carta de la congregación New London al General Meeting of Baptist Churches (1756) citado en Godbeer, «Cry of Sodom», p. 277. <<

[28] John Winthrop, *Journal*, citado en Hoffer, Peter C. y N. E. H. Hull (1981), *Murdering Mothers: Infanticide in England and New England 1558-1803*, Nueva York, New York University Press, p. 40. <<

[29] Registros de Lower Norfolk County, citados en James Horn (1994), *Adapting to a New World: English Society in the Seventeenth-century Chesapeake*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 214. <<

[³⁰] Registros de Accomack County, citados en Helena Wall (1995), *Fierce Communion: Family and Community in Early America*, Cambridge, Harvard University Press, p. 60. <<

[31] Citado en Brown, *Good Wives*, p. 194. <<

[32] Adelaide L. Fries, *et al.* (eds.), *Records of the Moravians of North Carolina*, citado en Ruether y Keller, *Women and Religion*, p. 304. <<

[³³] (1751), *The Diary of Isaac Backus*, citado en Erik R. Seeman, «Sarah Prentice and the Immortalists: Sexuality, Piety, and the Body in Eighteenth-century New England» en Smith, *Sex and Sexuality*, p. 119. <<