

"Con la voluntad llena de amor". El amor honesto y los matrimonios de conciencia en la ciudad de México, en los discursos del derecho canónico y el derecho civil entre los siglos XVI y XVIII

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la constitución discursiva del "amor honesto" desde la teología y el derecho canónico de los siglos XVI-XVIII y su aplicación en la ciudad de México. Entiendo al "amor honesto" como un modelo de amor impuesto por la Iglesia Católica para validar su modelo de matrimonio monógamo, indisoluble y heterosexual, abordándolo mediante el estudio de algunas de sus prácticas discursivas, siendo la más importante de estas, la celebración de matrimonios de conciencia.

Palabras clave: Amor honesto, matrimonios de conciencia, prácticas discursivas.

"With the Will Full of Love". Honest Love and Marriages of Conscience in Mexico City between the 16th and the 18th Centuries

Abstract: The aim of this paper is to analyze the discursive constitution of "honest love" from the point of view of theology and canon law between the 16th and the 18th centuries in Mexico City. I understand "honest love" as a model of love imposed by the Roman Catholic Church to validate its model of monogamous, indissoluble and heterosexual marriage, and I approach it through the study of some of its discursive practices, the most important of these the celebration of marriages of conscience.

Keywords: honest love, marriages of conscience, discursive practices.

"Com a vontade cheia de amor". O amor honesto e os casamentos do consciência na cidade do México segundo o direito canônico e o direito civil. Séculos XVI-XVIII

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a constituição discursiva do "amor honesto" da teologia e do direito canônico dos séculos XVI-XVIII, e sua presença na cidade do México. Entendo o "amor honesto" como um modelo de amor imposto pelo catolicismo para validar seu modelo do casamento monogâmico, indissolúvel e heterossexual, abordando-o através do estudo de algumas de suas práticas discursivas, sendo a mais importante delas a celebração de casamentos de consciência.

Palavras-chave: amor honesto, casamentos do consciência, práticas discursivas.

Cómo citar este artículo: Gonzalo Castañeda Mercado, "'Con la voluntad llena de amor'. El amor honesto y los matrimonios de conciencia en la Ciudad de México, en los discursos del derecho canónico y el derecho civil entre los siglos XVI y XVIII", *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 7 [2016]: 172-192.

DOI: dx.doi.org/10.17533/udea.trahs.n7a09

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2015

Fecha de aprobación: 22 de julio de 2015



Gonzalo Castañeda Mercado: Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia [México] donde actualmente imparte el curso "Etnohistoria de México" y cursa los estudios de doctorado.

Correo electrónico: casmergonzalo@gmail.com

“Con la voluntad llena de amor”. El amor honesto y los matrimonios de conciencia en la ciudad de México, en los discursos del derecho canónico y el derecho civil entre los siglos XVI y XVIII

Gonzalo Castañeda Mercado

En el presente artículo se analizan los discursos legales y teológicos en torno al “amor honesto” y los “matrimonios de conciencia”. Se estudia su génesis, desarrollo y crisis discursiva con el fin de conocer los postulados hegemónicos que pretendían regular y reglamentar tanto las formas sociales de expresar amor, como las de contraer matrimonio. La génesis discursiva del amor honesto se ubicó en el siglo XVI, su edad dorada en el XVII y su crisis discursiva en el XVIII.

El llamado “amor honesto” fue una clase de amor defendida por la Iglesia Católica mediante la cual pretendía legitimar su modelo de matrimonio monógamo, indisoluble y heterosexual. Una característica importante de éste era su carácter de público. Sin embargo, en aquellos casos donde la pareja pretendía casarse a escondidas de la sociedad, fue la pareja misma quien se apropió de tales discursos con el fin de llevarlo a cabo y mantenerlo en secreto, es decir, en el ámbito de lo privado. Esta forma de efectuar una unión conyugal recibía el nombre de “matrimonio de conciencia”.

1. La génesis discursiva del amor honesto en el siglo XVI

1.1 Las tres fases del amor

En la sociedad novohispana, el discurso hegemónico que dictaba las formas “correctas” para amar y contraer matrimonio quedó definido por la Iglesia con la celebración del Concilio de Trento y los tres Concilios Provinciales Mexicanos en el siglo XVI.¹ En estos, el catolicismo se pronunció a favor del pensamiento de

1. *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento* (Madrid: Imprenta Real, 1787). Las fechas de realización de los Concilios Provinciales Mexicanos son el primero en 1555; el segundo en 1565; el tercero en 1585; mientras que el cuarto se celebró en 1771. Pilar Martínez López-Cano, coord., *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004).

Tomás de Aquino aunque resaltando ciertas ideas agustinas en lo que respecta al matrimonio.²

La Iglesia Católica retomó la doctrina del consentimiento individual para poder casarse como una estrategia para entrar en competencia con los reformadores protestantes, que consideraban que el matrimonio era una cuestión que debía ser regulada por los líderes seculares.³ La libre elección de pareja significaba que ni los líderes religiosos o civiles, ni los padres de quienes deseaban contraer matrimonio, podían intervenir en su decisión. Un matrimonio forzado no tenía validez ante la Iglesia Católica.

Así, tanto en la teología como en el derecho canónico, la causa eficiente del matrimonio radicaba en el mutuo consentimiento o *voluntad* de los cónyuges para contraerlo. Esta voluntad —que junto con la razón o entendimiento y la memoria, era considerada una de las tres potencias del alma— era motivada necesariamente por el amor honesto, el cual constituía, por ende, la esencia del matrimonio.

La voluntad era entendida como la facultad para querer o aborrecer las cosas del mundo exterior que el alma conocía gracias a alguno de los cinco sentidos corporales. Cuando un bien sensible era percibido por alguno de los cinco sentidos podía entrar al alma, y al hacerlo, esta sufría una perturbación. La voluntad solía estar en un estado de reposo, pero estas alteraciones anímicas causaban el inicio del movimiento de la voluntad, que podía apetecer o aborrecer el bien sensible. Si lo apetecía, la alteración se llamaba amor; si lo aborrecía, se nombraba odio.

A todas las alteraciones anímicas se les conocía con el nombre de “pasiones”, las que se creía que eran seis en total: amor, odio, deseo, huida, alegría y tristeza.⁴ El amor, en este discurso, era concebido como una pasión, una alteración del alma causada por la aprehensión anímica de un bien sensible del mundo exterior, capturado por alguno de los cinco sentidos. El amor era aquella perturbación anímica en la que necesariamente se debía hacer uso de la razón aunque lo que se amara fuera bueno o no, solo importaba que el alma lo concibiera como tal.⁵ Así, según la Iglesia, muchas veces la voluntad no se sometía a los designios de la razón y comenzaba a amar lo malo, que falsamente había interpretado como el bien verdadero. Esto explica que hubiera amores calificados de pecaminosos o de *contra natura*.

De acuerdo con la tradición tomista, el proceso amoroso tenía tres fases: complacencia, concupiscencia y delectación. Durante la complacencia, el alma ve representada la idea de bien en el objeto amado y el amor inicia el movimiento de

2. Sergio Ortega Noriega, “Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la Colonia”, *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, ed. Seminario Historia de las Mentalidades (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999) 16.
3. Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Editorial Alianza, 1991) 50.
4. Luis de Granada, *Obras del Venerable Padre Maestro Fray Luis de Granada*, vol. 5 (Madrid: Imprenta de don Manuel Martín, 1769) 321.
5. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, t. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993) 243-258.

la voluntad para conducirla a la consecución de dicho bien; en la concupiscencia, la voluntad se inclina a la consecución del bien y no descansa hasta disfrutar de él; finalmente, en la delectación, el alma entra en un estado de quietud porque ya ha conseguido el bien que había visto representado en el ser amado y comienza a disfrutarlo.⁶

En la fase de complacencia, la alteración anímica podía entrar por algunos de los cinco sentidos —la vista principalmente— y recibía el nombre de amor. La fase de concupiscencia, en la que el alma buscaba obtener la satisfacción de un bien sensible se llamaba deseo. La Iglesia insistía en que la concupiscencia debía orientarse y regirse por la razón o entendimiento para llegar a buen fin, mismo que solo podía ser el matrimonio. Se recomendaba someter los impulsos de la voluntad a los designios de la razón con el fin de alcanzar un amor honesto y no amores torpes y deshonestos, es decir, contaminados por la lujuria. Finalmente, la fase de la delectación, que consistía en el disfrute del bien sensible a través del cuerpo, se llamaba goce.⁷ Entonces el amor honesto alcanzaba su máxima expresión a partir del goce y delectación del bien sensible: el matrimonio. Como goce, pues el matrimonio está llamado a consumarse corporalmente, como delectación, pues se creía que Dios mismo bendecía el vínculo conyugal. Dentro del matrimonio el amor honesto moría para germinar como amor conyugal e iniciar nuevamente el proceso amoroso para la consecución del triple bien del matrimonio: la prole, la fidelidad y la indisolubilidad del vínculo.⁸

1.2. Deseo y amor

Según la Iglesia Católica, todo amor es deseo, todo deseo es concupiscencia, toda concupiscencia es deleite y todo deleite conlleva placer: “porque amor no es otra cosa que deseo de la cosa que place, y este placer o complacencia anexa al deseo es amor, y no sin ella; y así pues, no se puede amar, sin que intervenga deseo, ni desear sin que intervenga amor”.⁹ Aquí, deseo y concupiscencia se refieren a aquellas potencias que impulsan al alma en su movimiento hacia y por el ser amado.

Se pensaba que el amor como inmutación en el alma no nacía en esta, sino en alguno de los sentidos corporales, especialmente la vista —como ya se mencionó—, pues según la teología católica “la visión corporal es el principio del amor sensitivo”.¹⁰ El alma interpretaba las sensaciones recibidas por la vista y aprehendía dicha información, representándose a sí misma como “bueno” todo aquello que apetecía la mirada.

6. Aquino, *Suma*, t. 2 243–258.

7. Aquino, *Suma*, t. 2 243–259.

8. Agustín de Hipona, *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXV (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984) 264.

9. Gabriel Artabe y Anguita, *Engaños del amor mundano, advertidos por el desengaño de sus definiciones* (Madrid: Impreso por Antonio Delgado, 1730) 21.

10. Aquino, *Suma*, t. 2 270–179; 248–252.

Una vez adentro del alma, el amor iniciaba el movimiento de la voluntad.¹¹ Una vez en el cuerpo del amante, comenzaba a bajar desde los ojos hasta el corazón, donde se asentaba y comenzaba a ablandarlo. El corazón era concebido como un órgano físicamente duro y frío y si seguía así, el amado no podría entrar en el corazón del amante.¹² Entonces, el amor, por medio de un proceso de *licuefacción* o *derretimiento* "importa un reblandecimiento del corazón, que le hace hábil para que en él, penetre el bien amado".¹³ Solo de esta forma, el amado podría entrar en el corazón de quien lo ama. De igual forma se creía que "todo afecto es pasión del corazón, porque el movimiento que sigue a los afectos del ánimo está en el corazón, que es el espíritu vital, y este es un vapor de la sangre, que tiene su asiento en el corazón y sale de él".¹⁴

Se aseguraba que existían diferentes clases de amor según los objetos a los que se inclinara la voluntad: si era el amor a Dios, se llamaba caridad perfecta; si se enfocaba al padre, se llamaba amor paternal; si era a las riquezas, codicia; si era entre los casados, conyugal; y si era enderezado a buen fin, se llamaba *amor honesto*.¹⁵ El amor honesto es aquel que conduce la voluntad de quienes desean casarse con el único objetivo de conseguir un bien verdadero, es decir, celebrar un matrimonio. Todo amor honesto inicia con el cortejo y termina en matrimonio, donde cambia y se transforma para germinar como amor conyugal.

Dentro del matrimonio, el amor conyugal crecía en las voluntades de los casados y sujeto por los designios de la razón, dirigía las voluntades conyugales para conseguir el bien verdadero del matrimonio, que era la reproducción. Se hacía hincapié en que los esposos tenían que llevarse bien en comunión de obras, que para poder educar a la prole ambos tenían que cohabitar y que su unión tenía que ser de por vida.¹⁶ Por ello, se aseguraba que el bien que perseguía este sacramento era triple: la prole, la fidelidad y la indisolubilidad del vínculo. La máxima expresión del amor honesto-conyugal solo se podía y se debía alcanzar dentro del lecho nupcial y el único bien verdadero al que se debía enfocar (antes del matrimonio y durante el mismo) era a la consecución de este triple bien.

Teológicamente se podía amar "lo malo" siempre y cuando el alma lo concibiera bajo la apariencia de bien. Por tal motivo se hablaba de amor al dinero o de amor a la sensualidad, es decir, el amor carnal. Si este amor comenzaba a crecer desordenadamente podía convertirse en lujuria. El mayor de los estragos de la

11. Aquino, *Suma*, t. 2 243-248.

12. Aquino, *Suma*, t. 2 252-259.

13. Aquino, *Suma*, t. 2 252-259.

14. Artabe 22

15. *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, "Amor".

16. Alonso de la Vera Cruz, *Espejo de los cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en formación de la nación mexicana* (México: Los Libros de Homero, 2007) 15.

lujuria era hacerse pasar por buena, ya que si el alma la concibe como tal, puede comenzar a amarla. De hecho, las nueve especies de lujuria (simple fornicación, estupro, rapto, adulterio, incesto, sacrilegio, polución, sodomía, y bestialidad), atentan todas contra el amor honesto-conyugal y por ende, contra el sacramento del matrimonio.¹⁷

2. La edad dorada del amor honesto durante el siglo XVII

2.1 Esponsales de futuro y sponsales de presente

El amor honesto encontró su clímax discursivo en el siglo XVII debido a la defensa del libre consentimiento individual para la elección de cónyuge, llevada a cabo por la Iglesia. Esta época se caracterizó por la importancia dada a la libre voluntad (tanto religiosa como socialmente), la cual era expresada mediante la celebración de los sponsales de futuro.

El consentimiento individual ya había quedado establecido por los cánones de la Iglesia como una condición necesaria para validar un matrimonio. El Concilio de Trento resaltó su importancia y definió el libre albedrío en cuestiones matrimoniales al prescribir que “ninguna autoridad civil podía usar penas (desheredar por ejemplo) o amenazas para obligar a una pareja a contraer matrimonio”.¹⁸ Además, asentaba que los hijos tenían derecho a contraer matrimonio por su propia voluntad y que no requerían del consentimiento paterno.

El ideal del amor honesto se fortaleció por la defensa que hizo la Iglesia del consentimiento individual de quienes deseaban casarse por encima de cualquier voluntad ajena, incluida la de los padres y la de la autoridad civil. Es decir, la Iglesia defendía la libre voluntad individual como esencia del amor honesto y causa eficiente del matrimonio.

La voluntad de los contrayentes (su amor honesto) se tenía que expresar forzosamente con palabras o signos exteriores que recibían el nombre de sponsales.¹⁹ Debemos distinguir entre dos tipos de sponsales: los de palabras de futuro y los de palabras de presente. Existía la costumbre de efectuar sponsales por palabras de futuro, los cuales no constituían un matrimonio, sino solamente la promesa de que en el futuro se casarían. Esta práctica fue tan popular que una vez que los sponsales de futuro se realizaban entre la pareja, es decir, una vez que tanto el hombre como la mujer se prometían mutuamente que se casarían según lo ordenaba la “santa madre Iglesia”, podían tener relaciones sexuales sin que fuera moralmente condenado.²⁰

17. *Catecismo para uso de los Párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano* (México: Imprenta de Don Josef de Jaúregui, 1772) 231.

18. Seed 52.

19. Vera Cruz 35.

20. Así lo demuestran las demandas por incumplimiento de palabra de matrimonio y casos sobre realización de matrimonios de conciencia consultados en el Archivo. En todos, se hace hincapié

No deben confundirse los esponsales por palabras de futuro con los esponsales por palabras de presente o desposorios. Los primeros no constituían matrimonio genuino y no tenían mayor valor que el que le daban los jóvenes que pretendían casarse. Los segundos sí constituían un matrimonio legítimo y formaban parte del ritual católico junto con las velaciones o bendiciones nupciales. Cabe mencionar que los matrimonios se efectuaban en dos tiempos separados: los desposorios y las velaciones.

Los desposorios o esponsales de presente, según lo establecido en Trento, tenían que efectuarse en presencia de un párroco y de dos o tres testigos tras haberse efectuado las tres proclamas públicas. Los esponsales de futuro eran una ceremonia solemne que se efectuaba en la intimidad del hogar, con o sin testigos y sin la participación de un párroco. Había intercambios de prendas y tanto el hombre como la mujer se prometían mutuamente que en el futuro se casarían según los preceptos de la Iglesia. Los esponsales de futuro eran la versión no oficial de los desposorios. Según el derecho canónico, tanto los esponsales de futuro como los de presente, son de presente en tanto que significan una obligación actual y absoluta. La distinción que se hace entre los de presente y los de futuro, es en relación al matrimonio que se ha contraído, o que se pretende contraer.²¹

Hasta 1564, la cópula carnal que se realizaba bajo esponsales de futuro convertía a estos en esponsales de presente y constituían un matrimonio consumado, es decir, legítimo e indisoluble. La Iglesia tridentina prohibió esta clase de "matrimonios", que se celebraban en la intimidad y sin necesidad de contar con la presencia de un párroco, y los consideró clandestinos, ya que no seguían el ritual impuesto por la Iglesia, sino el de la tradición. Felipe II, por real Cédula del 12 de julio de 1564, ordenó que se declararan írritos y nulos todos los matrimonios que se hubieran celebrado sin la presencia de un párroco y en ausencia de dos o tres testigos, y en general aquellos que no se celebraron en conformidad a lo establecido en Trento.²²

sobre la libre voluntad de elección de cónyuge, la realización de esponsales de futuro y la comisión del acto sexual. AGNM, México, Matrimonios, Vol. 2, Expedientes 8, 13-17, 38, 40; Vol. 10, Expedientes 27, 77, 83, 84, 92, 99, 147, 167, 177; Vol. 12, Expediente 29; Vol. 19, Expedientes 1-4, 70; Vol. 29, Expedientes 26, 39, 55, 77; Vol. 43, Expediente 26; Vol. 48, Expedientes 36-39; Vol. 49 Expediente 107; Vol. 52, Expediente 36; Vol. 58, Expedientes 1; Vol. 64, Expediente 8; Vol. 70, Expedientes 1-4; Vol. 71, Expediente 9; Vol. 73, Expediente 41; Vol. 75, Expediente 60; Vol. 78, Expediente 10; Vol. 85, Expedientes 9-10; Vol. 115, Expediente 61; Vol. 119, Expediente 59; Vol. 133, Expedientes 33, 37-39; Vol. 134, Expediente 13; Vol. 136, Expediente 62; Vol. 137, Expediente 14; Vol. 139, Expedientes 33, 38; Vol. 146, Expediente 33; Vol. 147, Expediente 49; Vol. 161, Expedientes 11, 37; Vol. 164, Expedientes 47, 60; Vol. 166, Expediente 35; Vol. 173, Expedientes 65, 97, 102, 104, 127; Vol. 176, Expedientes 9, 16; Vol. 192, Expediente 78; Vol. 213, Expedientes 24, 26; AGNM, México Rollo 233, Item 1, Expedientes 13, 178; Rollo 233, Item 2, Expediente 37; Rollo 226, Item 2, Expediente 125; Rollo 221, Item 1, Expediente 32.

21. Sancho Llamas y Molina, *Comentario crítico-jurídico-literal de las ochenta y tres leyes de Toro*, t. 2 (Madrid: Imprenta de Repullés, 1827) 155.

22. Llamas y Molina 155.

Aquellos matrimonios clandestinos de los que hablaba el Concilio, así como aquellos que por real cédula de 1564 se volvieron írritos y nulos, no eran otros sino los que se habían celebrado por esponsales de futuro que se convertían en un matrimonio consumado, legítimo e indisoluble, una vez que había cópula carnal. Después de Trento y de esta real cédula, los esponsales de futuro nunca volvieron a constituir un matrimonio legítimo. Sin embargo, durante todo el siglo XVII las parejas siguieron llevando a cabo los esponsales de futuro. Incluso, varias parejas creían que el proceso matrimonial se había iniciado con su realización.²³

Los esponsales de presente o desposorios se convirtieron en la única forma correcta de contraer matrimonio según lo establecido en Trento. Constituían por sí mismos un matrimonio genuino que recibía el nombre de matrimonio rato.²⁴ Este podía disolverse cuando existían impedimentos para el mismo, siempre y cuando no se hubiera consumado carnalmente. La consumación del matrimonio era un aspecto muy importante, pues dotaba a este extrínsecamente de su característica de indisoluble.

El matrimonio rato era el que se adquiría el día de la celebración de los desposorios. Este se podía disolver cuando cualquiera de los esposos decidía ingresar a una orden religiosa y al emitir el voto de continencia quedaba disuelto el vínculo.²⁵ El cónyuge que no entraba en la orden religiosa podía volver a contraer nupcias.²⁶

La Iglesia, mediante sus bendiciones nupciales, daba “permiso” a los cónyuges para consumar su matrimonio. Una vez consumado, el vínculo era indisoluble y, aunque existía el divorcio, este suponía tan solo el no cohabitar, “ni comer más en una misma mesa, ni dormir en una misma cama” y ninguno de los divorciados podía volverse a casar “hasta que la muerte los separe”.²⁷ Se daban tres años para consumar el vínculo y, en caso de que se pudiera comprobar que en ese lapso no se había consumado el matrimonio, el vínculo, con todo y bendiciones nupciales, podía disolverse.²⁸

En la práctica todo era distinto, pues a menudo los jóvenes —según sus propias declaraciones— comenzaban a tener relaciones sexuales desde el momento en que celebraban esponsales de futuro. Por lo que se deduce de las fuentes, parece ser que la mayoría de las personas que se casaban, solamente se desposaban, consumaban

23. Así lo demuestran los casos de archivo consultados. Tanto en procesos de demanda por incumplimiento de palabra, como en casos de matrimonios de conciencia, se describe la realización de los esponsales de futuro.

24. Llamas y Molina 155.

25. “Los teólogos medievales lo justificaron así: entrar a religión es una muerte al mundo, capaz de disolver el vínculo como lo hace la muerte de alguno de los cónyuges”. José Granados, *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio* (Madrid: Palabra, 2014) 327-328.

26. Sergio Ortega Noriega, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales”, *El placer de pecar y el afán de normar*, ed. Seminario Historia de las Mentalidades (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / J. Moritz, 1988) 47.

27. Fórmula encontrada en los casos de archivo consultados.

28. Ortega Noriega, “El discurso teológico...” 50-51.

el matrimonio y se olvidaban de asistir a recibir las bendiciones nupciales. Con la finalidad de que los desposados asistieran a recibir las bendiciones nupciales, la Iglesia hacía énfasis en que las velaciones no eran solo un acto "de más", sino que eran una celebración solemne que bendecía la unión conyugal. Pese a sus intentos, muy pocas personas asistían a recibirlas.

2.2. Características de los matrimonios de conciencia

Los esponsales de futuro llegaron a tener tanto peso entre la población, que si el hombre o la mujer decidían romper la promesa podían denunciar al otro ante el Provisor del Arzobispado de México, exigiendo que se les cumpliera lo prometido. En el caso de las mujeres, según consta en los expedientes de varios procesos judiciales, estas solicitaban el cumplimiento de la palabra dada o una dote que restituyera la virginidad perdida.

El alegato de la virginidad perdida no fue solo una estrategia empleada por las mujeres para intentar ganar las demandas por incumplimiento de palabra, sino además un argumento empleado por la pareja de jóvenes que quería casarse en secreto a causa de la oposición paterna, ya que los padres no podían decidir sobre el matrimonio de sus hijos. Durante el siglo XVII fueron abundantes los casos en que las parejas de novios solicitaron al Provisorato del Arzobispado de México que se les dispensaran las amonestaciones. Estas se referían a las tres proclamas públicas que se debían efectuar con el fin de dar a conocer los nombres de los contrayentes y de esta forma, si alguien los conocía y sabía de algún impedimento para el matrimonio, lo hiciera saber.

La dispensa de las amonestaciones significaba que la pareja de novios podía llevar a cabo su matrimonio a pesar de la oposición paterna, pero con la complicidad de la Iglesia. Típicamente, el novio sacaba a la mujer de la casa de sus padres y la colocaba en una casa honrada o incluso, en la propia casa del Provisor. A este procedimiento se le llamaba "depósito" o custodia temporal.²⁹ Entonces, en secreto, el Provisor ordenaba que el párroco de la feligresía correspondiente a los contrayentes los desposara por palabras de presente sin que se corrieran las amonestaciones, salvo la que se hacía por costumbre el mismo día de los desposorios.

La Iglesia temía que esta clase de matrimonios "a escondidas" se hiciera con dolo por parte de los contrayentes, es decir, que alguno de los dos fuera casado con anterioridad o tuviera hecho voto de continencia. Por tal motivo, recomendaba a los que así se casaban, que no cohabitaran, que no comieran en una sola mesa ni durmieran en una sola cama, hasta que no hubiesen recibido las bendiciones nupciales.³⁰ La condición obligatoria para poder recibirlas era que se debían co-

29. Seed 105.

30. Esto se refleja en todos los casos de archivo consultados, en los que la pareja de novios solicita licencia matrimonial con dispensa de amonestaciones.

rrer las tres proclamas públicas que se habían omitido para los desposorios.³¹ Esta condición provocó que muchas parejas que no querían o no podían cumplirla no regresasen para recibir las bendiciones. A esta clase de matrimonios, que no contaban con la autorización de la familia de los contrayentes, pero sí con el beneplácito de con la Iglesia se les llamaba “matrimonios de conciencia”.³²

Los matrimonios de conciencia se realizaban al interior de la iglesia, a puerta cerrada, en presencia del párroco y de dos o tres testigos que por lo regular eran amigos o familiares de los contrayentes y sin que se hubieran corrido las proclamas públicas. En los expedientes consultados se observan cinco elementos que estaban presentes en todo matrimonio de conciencia: 1) la solicitud de licencia matrimonial con dispensa de amonestaciones; 2) la extracción de la novia de casa de sus padres; 3) el depósito de la novia en una casa honrada; 4) el secreto de la celebración del matrimonio al que se obligaban la Iglesia, los testigos y los contrayentes; y 5) la complicidad de la Iglesia. Ahora bien, el objeto de este artículo no son tanto las prácticas sociales, como los discursos que las producían.

De acuerdo con el discurso teológico los matrimonios de conciencia eran legítimos por varias razones: porque la causa eficiente de un matrimonio era la libre elección de cónyuge y, por lo tanto, nadie podía obligar a otra persona a casarse en contra de su voluntad o con alguien que no deseara; porque el amor honesto se materializaba socialmente a través de la libre voluntad de quienes deseaban casarse con el único fin de agradar a Dios y conseguir el triple bien del matrimonio; y porque las palabras eran manifestaciones externas de la voluntad, y por ende, expresión social del amor honesto manifestado en los esponsales de presente y de futuro.

Como se observa en los casos consultados en el archivo, cuando una pareja de novios pretendía casarse a pesar de la oposición paterna y a escondidas de la sociedad, podía apropiarse de los discursos legales y teológicos para usarlos a su favor. Dichos discursos se traducían en la complicidad de la Iglesia y la validez y reconocimiento eclesiástico y jurídico de su unión conyugal, manifestada socialmente mediante los matrimonios de conciencia, que aunque poco usuales, existían y eran un recurso que se podía emplear cada vez que los padres pretendían “estorbar” el matrimonio de sus hijos e hijas.³³

31. Benedicto XIV, *Colección en Latín y Castellano de las bulas, constituciones, encyclicas, breves y decretos del Santísimo Padre (de gloriosa memoria) Benedicto XIV. Hecha según la auténtica Edición Romana del Bulario del mismo Pontífice de 1760*, t. I (Madrid: Impreso en la oficina de D. Antonio de Espinosa, 1790) 155.

32. Un análisis sobre cómo operaban los matrimonios de conciencia según el derecho canónico y civil, lo encontramos en la obra de Antonio Covián, *Manual de curas o breve compendio del ministerio parroquial. Obra utilísima a los párrocos y sus tenientes* (Madrid: Imprenta Nueva de Valenzuela, 1815) 112-116.

33. “Estorbar” es un término empleado por la pareja, muy común en todas las fuentes consultadas.

3. La crisis discursiva del amor honesto en el siglo XVIII

La crisis discursiva del amor honesto y los matrimonios de conciencia inició en 1741 con la publicación de la encíclica *Satis Vobis Compertum*, en la que el papa Benedicto XIV dispuso que los matrimonios de conciencia no se siguiera oficiando, salvo por "urgentísimo motivo".³⁴

La principal razón que expuso para este cambio fue que buena parte de quienes contraían este tipo de matrimonio ya estaban casados con anterioridad, por lo que estaban cometiendo poligamia. Además, Benedicto XIV señaló que al celebrarse estos matrimonios sin el conocimiento de la comunidad, los vecinos podrían sospechar que los cónyuges vivían amancebados; si la pareja decidiera no cohabitar para evitar ese tipo de murmuraciones, no estarían cumpliendo un precepto importante del matrimonio que es la vida en comunión de obras. Por último, señaló que, para mantener en secreto su unión, muchas de las parejas optaban por no bautizar a sus hijos y, cuando lo hacían, omitían sus nombres, por lo que no podrían comprobar sus derechos a la sucesión de bienes, de herencia ni podrían ser reconocidos como hijos legítimos.³⁵

Para evitar estas situaciones, la encíclica ordenó que solo se dispensaran las amonestaciones en condiciones "urgentísimas", o bien cuando la pareja hubiera vivido en amancebamiento, pero públicamente como casados, siendo esto falso y por disimulo. En estos casos y por guardar del escándalo a los que así habían vivido en pecado, pero que quisieran restituir su falta contrayendo matrimonio, se recomendaba que los casaran en secreto sin que se corrieran las amonestaciones públicas.³⁶

La encíclica también estableció que se llevara un registro especial de todos aquellos que se casaron mediante matrimonios de conciencia en un libro diferente a aquel en que se registraban los matrimonios efectuados públicamente. Además, determinó que este libro se guardara en secreto en la Secretaría Episcopal y fuera manejado con sumo cuidado.³⁷

Se ordenó también a las autoridades religiosas que antes de efectuar un matrimonio de conciencia, informaran a los contrayentes la obligación de bautizar a los hijos que llegaran a procrear en la misma parroquia de la que fueran feligreses, en un plazo no mayor de 30 días después de su nacimiento. De lo contrario, como castigo, la Iglesia ya no guardaría más el secreto del matrimonio y lo haría público.

Así pues, quienes quisieran seguir guardando el secreto de su matrimonio con consentimiento de la Iglesia, deberían seguir estos preceptos. La Iglesia, por su parte, se comprometía a llevar dos registros en estos casos: el primero era el libro de bautizados, donde quedaba asentado el nombre de la criatura, pero omitiendo el nombre de los padres; el segundo, un libro especial en el que quedaría asentado

34. Benedicto XIV 156.

35. Benedicto XIV 148-152.

36. Benedicto XIV 156.

37. Benedicto XIV 160.

tanto el nombre del recién nacido como el de sus padres. Dicho registro sería secreto y guardado celosamente al igual que el libro de matrimonios de conciencia en la Secretaría Episcopal.³⁸

Más importante aún, la encíclica prohibía a los párrocos officiar matrimonios de conciencia en los casos en que los contrayentes pretendieran una unión a pesar de la oposición paterna. El argumento era que no se debían alentar acciones que conllevaran a los hijos a desobedecer a sus padres.³⁹ Esto dio pie a un asunto que sería tema de una extensa discusión en Nueva España con la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano:⁴⁰ la libre voluntad de los cónyuges como causa eficiente del matrimonio contra el consentimiento paterno.

El IV Concilio salvó este problema al asegurar que la libre voluntad de los cónyuges seguía siendo la causa eficiente del matrimonio y que los padres no podían forzar a sus hijos para que lo contrajeran con alguien que ellos no desearan. Al mismo tiempo, se estableció que, si bien los padres no podían forzar a sus hijos a contraer nupcias en contra de su voluntad, podían, en cambio, impedir que estos contrajeran un matrimonio desigual, o que trajera pesar y tristeza a la familia.

Para hacer respetar la autoridad de los padres en este asunto, se recurrió a esta estrategia: utilizar el cuarto mandamiento para dejar en claro a los hijos la debida obediencia que le debían a sus progenitores, al mismo tiempo que les recordaban el derecho divino, natural y positivo que estos tenían sobre ellos debido a la patria potestad.⁴¹

Se aseguró que los hijos ofendían gravemente a sus padres al pretender contraer un matrimonio desigual “por el que padezca deshonor la familia”.⁴² Para evitar esta situación, los padres podían hacer uso de sus derechos de patria potestad para impedir el matrimonio de sus hijos, lo que no equivalía a decir que los podían forzar a casarse con alguien que ellos no deseaban.

Se exhortó a los párrocos para que no continuaran con las costumbres de siglos anteriores, al actuar como cómplices de las parejas que pretendieran casarse a sabiendas de la oposición paterna, con el fin de evitar que las hijas fueran sacadas de la casa de sus padres y puestas en depósito, como sucedía durante el siglo XVII y hasta ese momento.⁴³ Se aconsejaba a los provisosores que no admitieran en los tribunales causas referentes a esponsales por palabras de futuro que se hubieran celebrado con notoria desigualdad. Recordemos que un argumento muy usual de quienes deseaban contraer nupcias a pesar de la oposición paterna consistía principalmente en decir que el hombre ya le “había habido” la virginidad a la mujer

38. Benedicto XIV 161-163.

39. Benedicto XIV 157-158.

40. El Concilio fue promovido por real cédula de 1769 en todas las posesiones del reino. En Nueva España fue organizado por el Arzobispo Antonio de Lorenzana en 1770, celebrándose finalmente en 1771.

41. Martínez López-Cano 263.

42. Martínez López-Cano 264.

43. Martínez López-Cano 264.

y que mutuamente se habían dado palabra de casamiento. De esta forma, se pretendía poner fin a prácticas que habían sido consideradas legítimas durante varios años, no solo por parte de la población, sino también por los propios miembros de la Iglesia.

El Concilio añadía que era deber de los religiosos hacerle notar a quienes pretendían contraer un matrimonio a pesar de la oposición paterna, que se desistieran del cumplimiento de los esponsales para evitar que las mujeres, confiadas en dichos esponsales, "entreguen su cuerpo y se llene el mundo de pecados de rameras y de abominaciones".⁴⁴ También hacía énfasis en hacerle saber a la población que solamente los esponsales de presente, y no los esponsales de futuro, constituían un matrimonio legítimo, y que debían efectuarse según lo establecido en Trento. Insistía en que no se permitiera cohabitar a los cónyuges hasta que hubieran recibido las bendiciones nupciales (cosa que al parecer nunca se logró) y que se hiciera saber a los feligreses, "que las bendiciones nupciales no son pura ceremonia sin fruto alguno sino que son unas preces de la divina majestad, que comunican a los casados la paz y tranquilidad en el matrimonio".⁴⁵

La importancia dada al consentimiento paterno en el IV Concilio retomaba la Encíclica de Benedicto XIV, que a su vez se basaba en la Real Pragmática sobre matrimonios promulgada por Carlos III en 1776. La preocupación de esta disposición típicamente borbónica era evitar la realización de matrimonios desiguales de parte de los hijos de familia sin acatar la obediencia paterna. Ordenaba que se prohibiera a los hijos de familia entablar matrimonios de conciencia sin tener en cuenta el consentimiento del padre. En caso de que este hubiera fallecido, de la madre; y en caso de que ambos faltaran, de los abuelos.⁴⁶ La orden se hacía extensiva a "las más altas clases del Estado, sin excepción alguna, hasta las más comunes del pueblo".⁴⁷

La Real Pragmática no reconocía ningún derecho civil ni de herencia o sucesión a los hijos y descendientes de aquellos que hubieran realizado un matrimonio sin el consentimiento paterno.⁴⁸ Además, prohibió a la Iglesia seguir actuando como cómplice en la realización de matrimonios de conciencia. Se aseguró que "la facilidad ya de extraer a las hijas de las casas de sus padres, ya de dispensar temerariamente las amonestaciones, se fue dilatando como una mala semilla".⁴⁹ Era necesario desterrar del ámbito de la costumbre primeramente, "la extracción ordinaria

44. Martínez López-Cano 264.

45. Martínez López-Cano 262.

46. Joaquín Amorós, *Discurso en que se manifiesta la necesidad y utilidad del consentimiento paterno para el matrimonio de los hijos y otros deudos. Conforme a lo dispuesto en la Real Pragmática de 23 de Marzo de 1776* (Madrid: Impreso en la casa de Blas Román, 1777) 11.

47. Amorós 12.

48. Amorós 12.

49. Amorós 205.

y de estilo de las hijas de familias que se executaba por los jueces eclesiásticos, y [posteriormente] la indiscreta dispensación de las amonestaciones o proclamas”.⁵⁰

Se afirmó que la costumbre del depósito de las mujeres en casas honradas, así como la dispensa de amonestaciones y la complicidad de la Iglesia en casos de matrimonios sin consentimiento paterno atentaban contra el Estado porque turbaban la paz y el reposo, trayendo consigo pesadumbre y escándalo a las familias.⁵¹

4. El amor como discurso político

Como se señaló anteriormente, según la teología, el alma poseía tres facultades: razón o entendimiento, voluntad y memoria. Sin embargo, podemos observar cómo en el *Discurso en que se manifiesta la necesidad y utilidad del consentimiento paterno para el matrimonio de los hijos*, escrito por Joaquín Amorós para dar sustento teológico a la Real Pragmática de 1776, estas tres facultades anímicas perdieron el sentido que habían tenido en la visión de la Iglesia desde la Edad Media.⁵²

La Corona, temerosa ante la difusión de las ideas ilustradas respecto a la felicidad y la libertad individual, se vio forzada a publicar, casi un año después de la Real Pragmática, una muy oportuna justificación de la misma, incorporando en ella aspectos teológicos e ideas ilustradas adaptadas de modo que sirvieran a sus intereses. Es importante señalar que las ideas del discurso a favor de la Real Pragmática no se correspondían con las ideas teológicas de la Iglesia, a las que en cierto modo reformaba.

Según la tradición escolástica, retomada por los teólogos de la Contrarreforma, existía una sutil distinción entre razón y entendimiento como potencias del alma. En palabras de Tomás de Aquino: “El racionar, con respecto al entender, es como el moverse con respecto a reposar”.⁵³ La “razón” era pues la potencia intelectual del alma en *movimiento* por medio de la cual, el sujeto pasa de un concepto a otro para llegar a conocer la verdad inteligible. El entendimiento, en cambio, era la potencia intelectual del alma en *reposo*, pues entender era la simple aprehensión de la verdad inteligible. Así, razón y entendimiento no eran dos potencias distintas sino una sola con aspectos diferentes. Gracias a la potencia razón-entendimiento, el alma podía razonar y entender al mismo tiempo.⁵⁴

Para Joaquín Amorós, la razón era considerada como “el entendimiento ilustrado con las nociones necesarias, y de tal modo perfecto, que conozca lo verdadero y lo bueno”.⁵⁵ Mientras que el entendimiento era la potencia por la cual el hombre

50. Amorós 204.

51. Amorós 207-209.

52. En la Real Pragmática no se definen los grados de desigualdad. Solo se hace hincapié en que se prohíbe a los hijos de familia contraer matrimonios desiguales o con persona de notable desigualdad sin contar con el consentimiento paterno.

53. Aquino, *Suma*, t.1 732-733.

54. Aquino, *Suma*, t. 1 721-739.

55. Amorós 85- 86; 76.

“percibe las cosas y forma los raciocinios para encontrar la verdad”.⁵⁶ Aquí no existía una distinción clara entre razón y entendimiento, salvo que el entendimiento es anterior a la razón. A la potencia anímica razón-entendimiento, se le definió como la facultad que conoce la verdad.⁵⁷

La verdad, a su vez, era entendida como “la conformidad de las percepciones del entendimiento con la naturaleza y condición de los objetos que percibe”.⁵⁸ De esto se concluía que la perfección del entendimiento era el conocimiento de la verdad y que su imperfección radicaba en la ignorancia y el error.⁵⁹

Respecto a la voluntad, en el discurso a favor de la Real Pragmática, esta sigue siendo la facultad anímica en la que radica el querer o el no querer. Sin embargo, se hace énfasis en que las personas siempre se equivocan al momento de querer el verdadero bien.⁶⁰ Para no equivocarse, es necesario que la voluntad se someta estrictamente a la razón. Hasta aquí, no hay diferencia mayor respecto a la posición teológica de la Iglesia. Donde sí podemos hallar una enorme diferencia es en el argumento que define a la voluntad como aquella facultad del alma “por la cual el hombre se mueve a desear aquellas cosas que le convienen buscando siempre su felicidad”.⁶¹

La influencia y el temor por la difusión de las ideas ilustradas orilló a la Corona a tomar ciertas medidas, como la de incluir la felicidad como el fin último de la voluntad. Según la posición de la Iglesia, el fin último al que debía enfocarse la voluntad era a la consecución de un bien verdadero. Respecto a la voluntad que se inclinaba hacia un amor honesto, su fin último debía ser el matrimonio. Hasta entonces, la teología católica jamás había hablado de la felicidad como fin último de la voluntad. En ese sentido, el discurso a favor de la Real Pragmática era innovador.

Según dicho discurso, la felicidad era “aquel íntimo gozo que resulta de la posesión del bien”.⁶² Esto contradice el discurso teológico tradicional, en el que nunca apareció la felicidad como consecuencia de la última fase del proceso amoroso. Hasta ese momento, para la Iglesia, la felicidad recibía el nombre de bienaventuranza y esta no podía alcanzarse en esta vida, puesto que se trataba del bien perfecto y suficiente, es decir, después de haber conseguido la bienaventuranza, nuestra voluntad nunca más se sentiría inclinada a desear o a amar alguna otra cosa. Así, la verdadera bienaventuranza solo podía alcanzarse en la otra vida, mientras que en la terrenal solo teníamos cierta participación de ella, puesto que todo aquello que la voluntad ama o desea en esta vida es efímero, por lo que constantemente estaría inclinada a amar o desear distintos objetos.

56. Amorós 76.

57. Amorós 78.

58. Amorós 76.

59. Amorós 77.

60. Amorós 79-80.

61. Amorós 79.

62. Amorós 79.

Según la lógica tomista, el hombre puede ser bienaventurado en esta vida mediante la esperanza de saber que con sus actos podrá alcanzar la verdadera bienaventuranza en la otra. De esta suerte, tenemos que cuando la voluntad se rectifique hacia la consecución de la bienaventuranza, cosa que constantemente estará haciendo mientras se viva, tendrá la esperanza de conseguirla algún día en la otra vida. Mientras aquello sucede, la voluntad debe enfocarse hacia la consecución de la bienaventuranza —el verdadero bien— y hacer buenos méritos en esta vida.⁶³ Una vez que el alma haya conseguido disfrutar de la verdadera bienaventuranza, conocerá la verdadera felicidad. En vida, a lo más que aspira el hombre es a disfrutar ciertos aspectos de aquella felicidad verdadera. En el caso de la voluntad que se inclina por un amor honesto, hallará cierta participación de la bienaventuranza en el matrimonio, que será a su vez, un mérito para disfrutar de la verdadera felicidad en la otra vida.

El discurso de Joaquín Amorós no solo deja entrever que la felicidad podía ser alcanzada en esta vida, sino que además aquella constituía el fin último de la voluntad. Aun así, omite definir qué tipo de felicidad debe ser la “verdadera”, pues en líneas más adelante afirma que “las gentes se equivocan en buscar el verdadero bien, porque más lo consideran en las riquezas, otras en la hermosura del cuerpo, otras en otras cosas de la tierra, de modo que lo que unas apetecen, otras aborrecen, pero todas quieren ser felices o bienaventuradas”.⁶⁴

Hasta este momento hemos podido encontrar dos innovaciones en el discurso: que la felicidad es el fin último de la voluntad y que esta puede encontrarse en esta vida. Según la teología católica, tanto el hombre como la mujer podían ser bienaventurados al contraer un matrimonio legítimo como fin último de una voluntad inclinada hacia un amor honesto, y que esta acción además significaría un mérito para poder acceder en la otra vida a la verdadera bienaventuranza que es la gloria, la vista y posesión de Dios en el Cielo.⁶⁵ Sin embargo, la palabra “bienaventuranza”, en una lectura teológica, no era sinónimo de la “felicidad” como la definía el discurso a favor de la Real Pragmática. Para la Iglesia, solamente se podía ser “feliz” o mejor dicho, bienaventurado, rectificando la voluntad y los actos para poder estar con Dios en el Cielo. Todos los buenos méritos que se hicieran en vida nos acercarían más a Dios, y por ende, nos harían “felices” y bienaventurados. Esto quiere decir, que no se puede hallar bienaventuranza en el pecado, puesto que aquel nos aleja de Dios. Para la Real Pragmática, en cambio, la felicidad es algo que se puede encontrar “en lo que sea”, pues para eso el hombre goza de libertad.

La memoria, como facultad anímica, desaparece del escenario del discurso a favor de la Real Pragmática y en su lugar se coloca la libertad. Pero, ¿qué era exactamente la libertad? Según la teología de la Iglesia, la libertad o libre albedrío no era otra cosa sino la facultad de elección. Y así como el entender y el raciocinar

63. Aquino, *Suma*, t. 1 127-134.

64. Amorós 79-80.

65. *Diccionario*, “Bienaventuranza”.

son diferentes aspectos de una misma potencia, la voluntad y la facultad de elección o libre albedrío, se correspondían en esa misma lógica de pensamiento. La voluntad se determinaba a querer o no querer y una vez iniciado su movimiento gracias al amor, elegía qué amar y qué no.⁶⁶ Es decir, el libre albedrío *elige*, y la voluntad, *quiere*.

Para el discurso a favor de la Real Pragmática, la libertad consistía en "el actuar de la voluntad espontáneamente, esto es, por su propio gusto y por su innata virtud".⁶⁷ Además de ser "la facultad con que el hombre a su arbitrio dirige y ordena sus acciones, obra y deja de obrar".⁶⁸ De esta suerte, se determina que la libertad deja de ser solamente una facultad de elección para convertirse en una facultad de acción. Además, deja de ser considerada la parte pasiva de la voluntad para convertirse en una potencia activa del alma, desplazando a la memoria.

La libertad, según esta nueva forma de entenderla, no era tan "libre", pues debía "governarse por la razón". De esta suerte, tenemos que la libertad mueve nuestras acciones y por ende a nuestra voluntad. Ya no es el amor el que impulsa el movimiento de la voluntad, sino la libertad, con el único fin de conseguir la felicidad. Sin embargo, la libertad debe gobernarse por la razón para que alcance la felicidad verdadera.

El uso de los conceptos de razón-entendimiento, voluntad y libertad, obedecía en realidad a un fin político: recalcar la autoridad del rey. Una autoridad, que como ya se comentó líneas atrás, fue legitimada por el IV Concilio y su catecismo, justificando la autoridad real como devenida intrínsecamente de la autoridad divina.

El discurso de Amorós participó en la construcción discursiva de la figura del monarca como una voluntad general que puede imponerse sobre las voluntades individuales de sus súbditos. Al hacer esto, se dio el primer golpe, y tal vez el más fuerte, en contra del discurso del amor honesto: si la voluntad individual podía ser sometida por una general, el amor honesto perdería parte de su esencia, la libre voluntad de elección. Precisamente, ofrecía una analogía entre lo que era el cuerpo y el alma de un individuo con sus tres potencias y lo que era una Sociedad o Estado Civil. El Estado Civil representaría a un cuerpo con alma conformado por una parte corporal integrada por la reunión de todos los miembros y por tres partes anímicas: la razón, la voluntad y la libertad.

"La razón" del Estado Civil estaría representada en la figura del monarca, como jefe de esta sociedad. Sería él quien gobernara a las otras dos potencias del alma: voluntad y libertad. "La voluntad" del Estado Civil estaría conformada por la suma de las voluntades de todos los miembros de este tipo de sociedad, "de suerte que la voluntad de un Gefe de esta Sociedad, en lo concerniente a la utilidad común, sea tenida por voluntad positiva de todos en general, y de cada uno en particular".⁶⁹

66. Aquino, *Suma*, t. 1 753-759.

67. Amorós 81.

68. Amorós 81.

69. Amorós 91.

La voluntad pues, de aquello a que los hombres están sujetos y tienen necesidad de obedecer, es lo que se llama *ley*.

Si “la razón” es el monarca y “la voluntad” la ley, entonces la ley tiene como fin último alcanzar la felicidad de todos los miembros de la Sociedad Civil. Recordemos que, según esta nueva retórica, el fin último de la voluntad es la felicidad, por tal motivo, “el fin de las leyes no es el de cargar o imponer a los hombres un yugo pesado, semejante fin sería contra razón, sino el de dirigirlos a la bienaventuranza, y suministrarles los medios más seguros y proporcionados”.⁷⁰

La ley no existía sino para hacernos “felices”. Pero, ¿qué sucede con la libertad, aquella potencia anímica capaz de hacer que obremos o dejemos de obrar, según el gusto de la voluntad? Como la libertad es el actuar de la voluntad y la voluntad es la ley, entonces la libertad es la fuerza de la ley, es decir, la obligación a obedecer que tienen todos los miembros de la sociedad, como único camino posible a la felicidad.⁷¹

En un sentido individual, la libertad “nada desea o aborrece sin que primero sea excitada o dirigida por el entendimiento: de esto es consiguiente que ni quiera obrar bien, ú omitir una acción mala, sin que el entendimiento comparando la acción con la ley, esto es racionando, percibiéndose que es buena o mala; esta ración es lo que se llama conciencia”.⁷² De este modo, el discurso a favor de la Real Pragmática informaba a los súbditos que debían enderezar sus intereses particulares de acuerdo a lo que su propia razón les ordenara, siempre y cuando lo hicieran “racionalmente”, es decir, conforme a las leyes, pues estas no eran sino la expresión del interés público.

Para esta nueva lógica, la razón, la voluntad y la libertad individuales, particulares en cada súbdito, eran presentadas como semejantes a niños inmaduros con propensión a equivocarse y a tomar “malas decisiones”. Afortunadamente, existían una razón, una voluntad y una libertad superiores, por encima de todos los súbditos y a la vez, expresión de la razón, voluntad y libertad de todos ellos. Por supuesto, estas radicaban en la figura del monarca que, como padre amoroso, dirigía las voluntades individuales en orden a una voluntad superior y común a todos.

Así, el rey aparece como la figura paternal por excelencia, que conduce a sus súbditos, como si de niños se tratara, “con tantas imperfecciones en el juicio, en la voluntad y en las facultades corporales, que es indispensable que sus padres tengan cuidado de dirigir sus acciones y de proveer su subsistencia”.⁷³

El amor honesto recibe un golpe mortal. Su esencia, la libre voluntad individual, se encuentra ahora sometida a los designios de una voluntad que pretende ser más sabia: la del rey. Al fin y al cabo todo este argumento político sirvió para decir al final que los matrimonios desiguales (y que, por lo tanto, no contaran con el

70. Amorós 95.

71. Amorós 98.

72. Amorós 99-100.

73. Amorós 166-167.

consentimiento paterno) quedaban prohibidos para los jóvenes menores de veinticinco años, cuya voluntad individual, por ser inmadura, necesitaba la guía de una voluntad superior, en este caso, la de los padres, tutores o curadores.⁷⁴

En caso de que una pareja se casara sin contar con el consentimiento paterno, ninguno de los dos jóvenes tendría derecho a pedir dote ni a heredar, para sí mismos o para sus descendientes, los bienes de sus padres o abuelos. Lo único a lo que quedaban obligados los padres de los contraventores a la Real Pragmática era a darles los correspondientes alimentos.⁷⁵

Según este discurso, la voluntad de los padres era más sabia, más "racional", y conocía lo que verdaderamente era lo mejor para sus hijos. Del mismo modo, la voluntad del Rey era más sabia, más "racional" y por ende, conocía sin lugar a dudas lo que era mejor para sus súbditos. Así, el amor honesto había entrado en una crisis discursiva de la que ya no se repondría.

Conclusiones

Para finalizar, es necesario resaltar las prácticas discursivas de la edad dorada del amor honesto y las de su crisis discursiva.

Entre las primeras destacan los matrimonios de conciencia, es decir aquellos en los que los novios se casaban sin la aprobación ni el consentimiento de sus familiares, pero con el beneplácito de la Iglesia. En estos casos, la pareja se apropiaba de los discursos teológicos y legales con el fin de poder celebrar su unión. Por lo general, esto implicaba sacar a las hijas de familia de la casa paterna y colocarlas en depósito en casas honradas que normalmente eran las de los jueces eclesiásticos. Quienes se casaban de este modo, a menudo se desposaban por palabras de presente, consumaban el matrimonio, pero volvían a la parroquia para recibir las velaciones o bendiciones nupciales. Además, aunque podían estar legítimamente casados ante los ojos de la Iglesia muchas de estas parejas aparentaban socialmente un amancebamiento (o, por el contrario, podían vivir amancebados fingiendo haber celebrado un matrimonio de conciencia). Estas prácticas quedaron formalmente prohibidas con la promulgación de la Real Pragmática de 1776. Sin embargo, muchas parejas continuaron acudiendo al provisor solicitando que los casase en secreto debido a la oposición paterna.

La crisis discursiva del amor honesto comienza a tomar fuerza y deja entrever sus repercusiones en las prácticas discursivas de hombres y mujeres de la Ciudad de México. Pronto fueron quedando atrás los tiempos en los que se podían casar por amor honesto, sin importar quien se opusiera; pronto fueron quedando en el olvido los matrimonios de conciencia. ¿Qué será del amor honesto, cuando se atenta contra su esencia, la libertad individual para poder amar?

74. Amorós 13.

75. Amorós 18-21.

A partir de la nueva disposición de la Corona se requería que los esposales de futuro llevaran por escrito la firma del padre que otorga su consentimiento. El amor honesto comenzó a perder validez discursiva, pero en la práctica se resistió a desaparecer entre hombres y mujeres que tradicionalmente habían contado con la bendición de la Iglesia para materializar su amor. Pronto nacería un nuevo modelo discursivo de amor. Lentamente, el amor honesto ira descarnándose de las corporalidades femeninas y masculinas, de sus inconscientes y de sus identidades.

Fuentes

Manuscritos

Archivo General de la Nación, México (AGNM)
Ramo Matrimonios

Impresos

Amorós, Joaquín. *Discurso en que se manifiesta la necesidad y utilidad del consentimiento paterno para el matrimonio de los hijos y otros deudos. Conforme a lo dispuesto en la Real Pragmática de 23 de Marzo de 1776*. Madrid: Impreso en la casa de Blas Román, 1777.

Artabe y Anguita, Gabriel. *Engaños del amor mundano, advertidos por el desengaño de sus definiciones*. Madrid: Impreso por Antonio Delgado, 1730.

Benedicto XIV. *Colección en Latín y Castellano de las bulas, constituciones, encyclicas, breves y decretos del Santísimo Padre (de gloriosa memoria) Benedicto XIV. Hecha según la auténtica Edición Romana del Bulario del mismo Pontífice de 1760*. Tomo I. Madrid: Impreso en la oficina de D. Antonio de Espinosa, 1790.

Catecismo para uso de los Párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano. México: Imprenta de Don Josef de Jaúregui, 1772.

Covián, Antonio. *Manual de curas o breve compendio del ministerio parroquial. Obra utilísima a los párrocos y sus tenientes*. Madrid: Imprenta Nueva de Valenzuela, 1815.

El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento. Madrid: Imprenta Real, 1787.

Granada, Luis de. *Obras del Venerable Padre Maestro Fray Luis de Granada*. Vol 5. Madrid: Imprenta de don Manuel Martín, 1769.

Llamas y Molina, Sancho. *Comentario crítico-jurídico-literal de las ochenta y tres leyes de Toro*. Tomo 2. Madrid: Imprenta de Repullés, 1827.

Bibliografía

Aquino, Tomás de. *Suma de Teología*. 2 tomos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Granados, José. *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*. Madrid: Palabra, 2014.

- Hipona, Agustín de. *Obras completas de San Agustín*. Vol. XXXV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- Martínez López-Cano, Pilar, coord. *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Ortega Noriega, Sergio. "Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la Colonia". *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. Ed. Seminario Historia de las Mentalidades México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- _____. "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales". *El placer de pecar y el afán de normar*, Ed. Seminario Historia de las Mentalidades. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / J. Moritz, 1988.
- Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Editorial Alianza, 1991.
- Vera Cruz, Alonso de la. *Espejo de los cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en formación de la nación mexicana*. México: Los Libros de Homero, 2007.