



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

“EL RECOGIMIENTO SANTA MARTA EN EL QUITO COLONIAL: CONTROL SOCIAL,
CIVIL Y CLERICAL”

TRABAJO DE INTEGRACIÓN CURRICULAR PREVIO A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO
DE LICENCIADA EN HISTORIA

CAMILA SALOMÉ BASANTES CHÁVEZ

DIRECTORA: SOFÍA LUZURIAGA JARAMILLO

JUNIO, 2023

Contenido

Dedicatoria	4
Introducción	5
Capítulo 1. Mujeres honrosas y mujeres perniciosas para la república: La vida cotidiana en el Quito colonial	13
1.1. El lugar de las mujeres	13
<i>1.1.1. Raza, economía, culto y domesticación.....</i>	<i>13</i>
<i>1.1.2. “Más hijas de Eva que de María”: la honra femenina.....</i>	<i>20</i>
1.2. Afectos, intimidad, poder y control: Las mujeres en la institución familiar colonial	24
<i>1.2.1. La regulación del matrimonio</i>	<i>25</i>
<i>1.2.2. Indígenas, negras, mestizas y criollas en la vida matrimonial.....</i>	<i>29</i>
Capítulo 2. Desarrollo institucional del recogimiento Santa Marta	37
2.1. Establecimiento del Recogimiento 1595 – 1611.....	37
<i>2.1.1. Administración inicial, financiamiento y objetivo fundacional.....</i>	<i>37</i>
<i>2.1.2. El declive de la paz del recogimiento: disputas entre las autoridades eclesiásticas y civiles en cuanto a la jurisdicción</i>	<i>43</i>
2.2. Santa Marta más allá de un recogimiento femenino	47
<i>2.2.1. Vicisitudes y transformaciones de la institución en el XVIII: el elemento de control civil en el periodo de estudio</i>	<i>47</i>
<i>2.2.2. El rastro se Santa Marta en el siglo XIX y XX</i>	<i>58</i>
Capítulo 3. Dinámicas de los poderes civiles y eclesiásticos en los juicios de las mujeres transgresoras en Santa Marta	65
3. 1. Representantes de la Iglesia en medio de las querellas	66
<i>3.1.1. La cacica Juliana Duchisela y Carrillo y el cura Joseph de Aybar. (12 de junio de 1751) ...</i>	<i>66</i>
<i>3.1.2. Feliciano Orosco y el presbítero Diego Soto (26 de febrero de 1789)</i>	<i>72</i>
3.2. Autoridades intermedias como denunciantes	75
<i>3.2.1. Josef Manuel Chacón, alcalde del barrio de San Marcos denuncia a Theresa Villagrán (29 de agosto de 1782).....</i>	<i>75</i>
<i>3.2.2. Andrés Tello de la Chica, alcalde ordinario denuncia a Teresa de Encalada (septiembre de 1764).....</i>	<i>77</i>
3.3. Vecinas - Esposas denunciantes.....	79
<i>3.3.1. Simona Esparza denuncia a Bernardo Pillajo y Jacinta Barreto (7 de marzo de 1786)</i>	<i>80</i>
<i>3.3.2. María Ruiz denuncia a su marido Ignacio Ruiz (2 de septiembre de 1728)</i>	<i>82</i>
Conclusiones.....	84

3

Referencias90
Fuentes primarias95
Anexos97

Dedicatoria

Dedico la materialización de mi formación como historiadora a quienes conformaron mi red de apoyo en este arduo proceso.

A mis padres por su esfuerzo y paciencia, gracias mami por arroparme con tu ternura en las peripecias del proceso.

A mi familia, por compartir la zozobra sin dejar de creer en mí.

A la familia hecha al andar y que han permanecido a mi lado con su amistad, por sus ánimos constantes, gracias Karlita por darme coraje y aliento.

A la comunidad docente que me ha formado y acompañado, a mi tutora por alimentar mi determinación y a Andrea por sembrar en mi la sensibilidad necesaria para ver la plenitud de la vida, un abrazo hasta el cielo.

Introducción

Durante el periodo colonial, la vigilancia y control socio-moral recaía sobre ambos géneros, no obstante, el arraigado prejuicio sobre las mujeres como el “sexo débil” y propensas a pecar produjo un mayor control sobre ellas. La mirada paternalista promovió la creación de instituciones de control, corrección, castigo, protección y de formación que perseguían el ideal de hijas, esposas y madres honrosas y dignas. También se buscaba resolver las problemáticas socio morales que aquejaban a su sociedad, entre las que estaban la delincuencia y la mendicidad, pero también transgresiones de índole moral al matrimonio y de índole sexual.

La historiadora y feminista francesa Perrot (2009), manifiesta que el control de los individuos ha sido una preocupación constante de los poderes, sin embargo, es desde los siglos XVII y XVIII que se vuelve una “obsesión” y en el caso de las mujeres recae con todo el peso sobre el control del cuerpo, ya que es donde se encuentra la “pequeña diferencia”, y es reducida a su sexo, determinando su función en la familia y en la sociedad. Pérez (1985) deduce que ante la ineficacia de las cárceles desde el siglo XVI en España se crearon centros de reclusión para mujeres públicas o casas de recogimiento para mujeres arrepentidas. De forma semántica, las cárceles y los recogimientos se distinguían porque en el primer caso las mujeres eran recluidas de manera forzosa para combatir la delincuencia, mientras que en los recogimientos acudían voluntariamente a reformarse a través del trabajo y la oración, aunque como veremos, dicha intención se complejiza en la práctica.

Instituciones de esta naturaleza se replicaron en los territorios coloniales de las Indias y la Real Audiencia de Quito no quedó exenta, fundándose en 1595 el recogimiento Santa Marta bajo el objetivo de servir como un centro de ayuda, formación y protección que abría sus puertas a mujeres que podían acudir voluntariamente por diversos motivos como: la necesidad de un lugar

de resguardo frente a hechos complejos como la disolución matrimonial, la orfandad, entre otros; o por buscar enmendar una vida fuera de la norma moral. Benítez (2015) estima que Santa Marta estuvo presente en Quito hasta el año de 1947, siendo una institución de larga data y por ello sus funciones mutaron tempranamente para dejar de abracar únicamente a la protección, ayuda y corrección voluntaria para sumar las características de un centro de reclusión forzosa y de castigo.

Esta investigación se enmarca en el control socio-moral practicado durante la época colonial sobre los cuerpos sexualizados de las mujeres y las dinámicas de las autoridades civiles y eclesiásticas en el mismo. En conocimiento de las disputas jurisdiccionales que se produjeron entre los poderes del Antiguo Régimen a la hora de castigar las diferentes transgresiones, se encontró que el recogimiento de Santa Marta fue uno de los espacios del que el sistema se sirvió para recluir a las mujeres. En consideración a la información obtenida de un exhaustivo cateo bibliográfico y documental, la investigación parte del interés de analizar las formas de administración de los dos poderes en el control moral de las mujeres de la Real Audiencia de Quito en el siglo XVIII en el recogimiento Santa Marta, como espacio de disputas jurisdiccionales al momento de castigar y enjuiciar a mujeres señaladas como transgresoras del orden socio-moral.

En un ejercicio metodológico se ha delimitado el marco temporal entre los años de 1721 y 1787. Las fechas responden a acontecimientos concretos en donde se registra la tensión entre los poderes en cuanto al control moral en la Real Audiencia y en las colonias: así, en 1721 se produjo una de las primeras disputas jurisdiccionales del siglo XVIII cuando el alguacil mayor de la ciudad denunció ante el Cabildo a los ministros y a jueces eclesiásticos por presunta

extralimitación de poder al haber ejecutado condena ¹o respectivo auxilio real ¹o para los dominios de Indias y las Islas Filipinas en la que se establecía que “el delito de concubinato es de mixto fuero” (f. 328), manifestando el debate existente en cuanto la jurisdicción de los delitos contra la moral en las colonias.

En lo referente al centro, la documentación primaria muestra que para referirse a Santa Marta existió un variado abanico de términos. Primero su nombre varía entre “Santa Martha” y “Santa Marta” frente a lo que me decido a utilizar este último. En cuanto a su funcionamiento, se lo llama: colegio de señoritas, recogimiento, camarote, galera, presidio, prisión, cárcel y centro de reclusión. Paralelamente, hay estudios que concluyen que en siglo XVIII Santa Marta fue un reclusorio, así como investigaciones de la región entras las que rescato a Cárcamo (2020) que ve al recogimiento femenino como un fenómeno, reconociendo sus posibilidades semánticas diversas y contrapuestas de “castigo” y de “refugio”. Ante estas consideraciones se ha decidido emplear el calificativo de “recogimiento” que es el correspondiente a la intención fundacional bajo la que fue creado.

En la misma línea, es importante mencionar la terminología con la que nos referiremos a las mujeres que eran enjuiciadas e ingresadas en Santa Marta. Infringir, quebrantar, romper, desobedecer todos sinónimos de transgredir, sin embargo, se ha tomado este último para referirnos a las mujeres que iban más allá de la norma. El término surge a partir de la investigación de Benítez (2015) y se entiende que, a diferencia de sus sinónimos, “transgredir” se diferencia de sus sinónimos por referir de forma específica a acto de sobrepasar la norma establecida por autoridades o por el colectivo social.

¹ AHN. Corte Suprema, serie cedularios, caja 15, volumen: 2, f. 328, 21 de diciembre de 1787. Real cédula sobre el trabajo en conjunto de autoridades eclesiásticas y civiles en los casos de concubinato, Rey Carlos III, Madrid.

Retornando al recogimiento, como institución de reclusión y control en la Real Audiencia ha sido estudiado en relación a otras instituciones y de forma escasa. Benítez (2015) lo aborda desde el estudio de las mujeres en el hospicio de Quito, y Moscoso (2015) dentro de las relaciones de género de la plebe como una instancia de control. Benítez y Ortiz (2012) en la investigación del antiguo Hospital San Juan de Dios llegan a mencionarlo. La historiadora Torres (2018) analiza casos de transgresiones como el amancebamiento, malos tratos y nulidad matrimonial en el siglo XVII y XVIII y ve a Santa Marta como una de las instituciones que recibía a las mujeres en tales querellas. Borchart (2000) recopila juicios bajo esta misma lógica en el marco del estudio de la violencia de género desde una perspectiva histórica. Como vemos, la mayor parte de fuentes bibliográficas mencionan a Santa Marta de forma indirecta y la entienden dentro de un engranaje parte de un complejo sistema de control social, ya que en el siglo XVIII se convierte en un instrumento de la red activa de control articulada con autoridades especializadas como los alcaldes de barrio.

El principal objetivo de esta tesis va más allá de buscar la diferenciación de fueros, buscando comprender las dinámicas de las autoridades de la Real Audiencia mediante el estudio de las transformaciones institucionales del recogimiento como del examen de los juicios a las mujeres. Con el objetivo de contextualizar al lector se ha decidido primero describir cómo se administraba institucionalmente el control de la moral sobre las mujeres en la Real Audiencia de Quito entre el poder eclesiástico y el civil. A continuación, se analiza la dinámica entre las autoridades en el caso concreto del recogimiento Santa Marta. Finalmente se examinan los juicios a mujeres que terminaron ingresando al centro, comparando cambios y continuidades entre los distintos momentos de la institución.

En sintonía con aquello, se decidió iniciar con un primer capítulo que aborda la vida cotidiana de las *mujeres honrosas y mujeres perniciosas para la república* en razón de que usualmente, la cotidianidad es infravalorada bajo la errada idea de que la vida diaria es un aspecto somero y casual de una sociedad, de poca importancia o relevancia. Lo cierto es que se desconoce el abanico de posibilidades que surgen ante nosotros con su estudio, en especial para aproximarnos, entender y contextualizar un hecho histórico ya que las prácticas cotidianas de los seres humanos en un tiempo y espacio determinado develan intrincados sistemas de valores y prácticas de ordenamiento social bajo los cuales se reproduce la vida de las personas.

Desde el cómo vestir hasta el cómo hablar reflejan las prácticas de control y domesticación que vivieron las mujeres de la Real Audiencia. Para analizar aquello, en este capítulo confluyen actividades diarias, constructos sociales, estereotipos y prejuicios junto con la normativa dictada desde la oficialidad. Así pues, las fuentes empleadas en el capítulo han surgido de una revisión a la historiografía local conformada por historiadores e historiadoras que emplean fuentes como las bulas episcopales, juicios, libros matrimoniales, testamentos, herencias o incluso demandas de nulidad matrimonial.

A continuación, el propósito del segundo capítulo es abordar el *desarrollo institucional del recogimiento Santa Marta*. A modo de reconstrucción histórica abarca el período desde finales del siglo XVI, con su fundación pasando, por el periodo de estudio hasta sus rastros en el siglo XX. En tal sentido, se ponen en manifiesto los problemas jurisdiccionales entre las autoridades eclesiásticas y civiles en el recogimiento y en el propio territorio colonial en lo referente al control social y moral. Paralelamente, se sitúa a Santa Marta dentro del contexto de las prácticas y mecanismos de control social del reformismo borbónico. Finalmente, aborda

brevemente su subsistencia en la República, en donde se pueden apreciar los cambios en la percepción de los delitos que debían ser punidos.

En el capítulo final se busca comprender las dinámicas de las jurisdicciones mencionadas y no los márgenes que existían entre ellas. Esto debido a que, a lo largo de la investigación se ha evidenciado que los márgenes entre dichas instancias se volvieron difusos conforme a la cercanía con el siglo XVIII y más aún con las Reformas Borbónicas que generaron un periodo de transición a manos del control civil en materia de control socio-moral. Por ende, se ha planteado ver más allá de hasta dónde llegaba la potestad y capacidad de cada uno de estos, sino más bien ver cómo se vivía en la práctica sus dinámicas y convivencia a través de las experiencias de tres sectores: los mismos representantes de la Iglesia –un cura y un presbítero- al estar involucrados en juicios; los alcaldes como poderes intermedios –alcalde de barrio y alcalde ordinario- al momento de denunciar y seguir juicios a los transgresores; y en las denuncias de vecinas de determinada villa o ciudad, quienes eran parejas legítimas de los implicados.

En cuanto a las limitaciones de la investigación una es de carácter bibliográfico y es la reducida investigación histórica desde y sobre el Ecuador en cuando a los recogimientos femeninos en la Real Audiencia de Quito. A esto se le suma la también reducida investigación en torno al control moral femenino en su dimensión administrativa, es decir, en aspectos como las tensiones entre los poderes, las regulaciones y las autoridades encargadas; es por ello que se pretende contribuir a la ampliación de esta zona gris de conocimiento histórico, esperando motivar el estudio de la historia de las mujeres en el país.

Los datos de la investigación en esta tesis se perfilan a partir de bibliografía especializada y de fuentes archivísticas. Al respecto, se debe mencionar que al ubicarnos en Quito y no contar

con un presupuesto de investigación, no se incluirán archivos de otras regiones del país, focalizando el estudio en las fuentes disponibles en el Archivo Histórico Nacional con sede en dicha ciudad. En cambio, en respuesta al cronograma del trabajo de titulación, acervos como el del Museo Nacional de la Historia de la Medicina y del Archivo Arzobispal han sido identificados como futuras fuentes de consulta para la ampliación del panorama histórico del recogimiento. De forma similar, a partir de la bibliografía consultada se conoce la existencia de información valiosa en el Archivo General de Indias sección Audiencia de Quito al que se accederá por medio de su portal digital – al encontrarse en Sevilla, España- en una posterior fase de trabajo investigativo. La exploración archivística en tales espacios constituye una tarea pendiente para las futuras fases de la investigación en estudios o proyectos posteriores a la licenciatura.

Fundamentalmente, la investigación se ocupa de las dinámicas de las autoridades civiles y eclesiásticas reflejadas en los juicios contra transgresiones morales en donde las mujeres llegan a ser recluidas en Santa Marta y debido a limitaciones prácticas. Para ello incluye una revisión de las investigaciones realizadas en el contexto local y regional acerca del ser mujer durante la época colonial, la vida bajo la tutela masculina y bajo mecanismos de control femenino que se articulaban a través de diferentes instituciones, los estudios de casos, de los prejuicios e ideologías, roles de género y sobre todo la mirada constante sobre la sexualidad de las mujeres.

Con consciencia de que las relaciones de poder no se reducen a un sentido unidireccional también se integra una identificación de la agencia de las mujeres. De los juicios y actividades cotidianas se reflexiona sobre las tácticas de las mujeres, definidas por el investigador De Certeau (1980) como prácticas minúsculas y cotidianas de los grupos ajenos al poder dentro del

espacio controlado por el grupo de poder y que se valen de coyunturas específicas –a veces espontáneas- para obtener un beneficio a su favor o cambiar su destino.

Este estudio proporciona información, fuentes bibliográficas y archivísticas para contribuir al conocimiento del control moral y de la historia de las mujeres en la Real Audiencia, así como en el propio contexto ecuatoriano. La naturaleza de las transgresiones morales como su tipología se discuten brevemente en este documento al relacionarse con la temática central. Como se ha visto, en la presente sección no se ha abordado el marco teórico de la investigación ni las categorías de análisis empleadas, debido a que se consideró a su desarrollo a lo largo del texto como una herramienta pedagógica que facilitará la comprensión del lector al presentarle ciertos conceptos de una forma más cercana e integrada al tema central.

Capítulo 1. Mujeres honrosas y mujeres perniciosas para la república: La vida cotidiana en el Quito colonial

1.1. El lugar de las mujeres

Padres, madres, hijos, hijas, esposos y esposas, todos y todas construyen y reproducen los códigos de género en la sociedad colonial. Investigadores e investigadoras que trabajan temas sobre la mujer en la Colonia coinciden en identificar a la concepción de fragilidad, inferioridad o de desperfecto por naturaleza (Van Deusen, 2007) como el principal prejuicio que se mecía sobre la existencia de las mujeres y que fue transversal en la normativa, en la familia y en las actividades diarias.

1.1.1. Raza, economía, culto y domesticación

La Colonia se caracterizó por ser una sociedad estamental en donde la estratificación social - justificada como una necesidad moral, religiosa y administrativa- se formó a partir de la raza, constituida como la gran diferencia en respuesta al encuentro de las poblaciones originarias y las del mundo europeo. De forma interseccional, la raza como vector de distinción social estuvo acompañada del género, lo que configuró una experiencia vital distinta entre hombres y mujeres indígenas, negros, criollos y mestizos. Varios son los historiadores e historiadoras que se han abocado hacía el estudio de tal distinción y han caído en el relato victimizado de las mujeres. Es por ello que se ha pretendido –esperando haberlo logrado- contextualizar en la medida de lo posible cómo se vivía la Real Audiencia de Quito siendo una mujer sin caer en prejuicios.

Los investigadores han estudiado la experiencia vital de las mujeres en la Real Audiencia de Quito. Se indaga en cuanto a la esfera privada y su relación con la esfera pública. La socióloga Londoño (2014) describe que en el periodo de 1765 a 1830 las mujeres vivían su día a día *Entre la sumisión y la resistencia*. Desde la Historia, Torres (2018) y Moscoso (2015)

estudian los casos de irrupción moral y del orden familiar en el siglo XVI y el XVIII tardío, como el amancebamiento o el adulterio como una forma de llegar a comprender las relaciones sociales, económicas, políticas y de género de las mujeres. Otros trabajos desde una perspectiva de la historia social son: *Mujeres de Guayaquil. Siglo XVI al Siglo XX* de Jenny Estrada (1984), *La familia, la ciudad y la vida cotidiana en el periodo colonial* de Benítez y Costa (2014) y *La violencia cotidiana y las relaciones de género en Quito a fines del siglo XVIII* de la historiadora Borchart de Moreno (2000).

Empecemos por una breve aproximación al entorno de la Audiencia. Terán (1995) señala que el siglo XVII estuvo marcado por el encuentro de dos mundos, el de los blancos y el de los indios. El antagonismo entre estos pesó en la estratificación social, pero a su vez, en el siglo XVII el esfuerzo por mantener la diferenciación y el distanciamiento racial se complejizó ante las crecientes uniones legítimas o ilegítimas de las razas. Esta ladinización implicó la presencia de nuevos grupos mestizos. Además, Powers (1990, en Terán, p.285, 1996) indica que se produjeron masivas migraciones de indígenas, llamados forasteros, que huían de la mita o del tributo hacia las urbes, las haciendas y obrajes. De tal forma, la ordenación social inicial se volvía obsoleta y los poderes buscaron remedio en una clasificación de castas que permitiese identificar el crisol étnico de la Audiencia.

De forma complementaria, Tobar (1974) recuerda que el 8 de enero de 1545 Quito se volvió cabeza de Obispado y de Cabildo. Se estableció como centro, entre otras razones, porque en la sierra centro norte se localizaban el mayor número de encomiendas junto con los encomenderos, sujetos poseedores de gran poder económico. Como centro geográfico y político, la ciudad poseía dinámicas particulares y otras características que compartía con el territorio. De la Condamine (en Londoño, 2014, p.38) daba fe de que además de ser sede de un obispado y de

una audiencia, en la capital también se encontraban tribunales, una gran cantidad de iglesias y conventos con dos colegios y dos universidades.

Es decir, Quito era una ciudad donde convivía un amplio crisol étnico en el marco de la fe, de la vida comercial y social. La experiencia vital de las mujeres estuvo marcada por diversos vectores interseccionales, todos ellos enmarcados en la condición de género femenino que asigna roles concretos en la esfera familiar y social sobre la que se profundiza en la siguiente sección. En primer lugar, están las características raciales y étnicas que tenían peso en el segundo vector, el nivel económico y/o actividades económicas que desempeñaban para la subsistencia. Además, la clasificación racial condicionaba el panorama de posibilidades de cada una de las mujeres, que, a su vez, en ocasiones hicieron uso de su capacidad de agencia en distinta medida.

Empecemos por referirnos a la condición jurídica de las mujeres, misma que se desprendió de la norma peninsular existente. Clavero (1996) sostiene que la justicia se constituyó por el derecho y por la gracia comprendida por las creencias religiosas, la moral y la consciencia. En su complejidad, la normativa tuvo un aspecto capital: la idea de inferioridad y de la carencia de sentido de las mujeres. Borchart de Moreno (1991) lo explica a través del término “imbecilidad” del sexo femenino, argumento empleado por un abogado quiteño del siglo XVII en defensa de una fiadora. El concepto ha sido tomado en otros trabajos (Ponce, 2000) y fue el argumento de la época que les asignó el “papel de menor de edad, incapaces de involucrarse en negocios de cualquier índole, a no ser con el expreso consentimiento del padre o del marido” (p.167). Esta concepción se acuñó en la ley española desde el siglo XIV con la Ley de las Siete Partidas y se ratificó un siglo más tarde en las Leyes de Toro, todas acompañadas por el refuerzo de la Iglesia.

Muriel (1974) -al estudiar el caso de Nueva España- plantea aspectos generales para todo el espacio colonial. Cuando una mujer era una niña o soltera se encontraba bajo la tutela del padre y en su ausencia bajo el cuidado de la madre, parientes o quien designase el juez. Alcanzaban la mayoría de edad “plena” a los 25 años. Las restricciones eran amplias como: no prestar dinero, no aceptar herencia, no hacer contratos, no comparecer en juicios, entre otras, aunque muchas mujeres se abrieron paso a estas como se expone más adelante. Sin embargo, para la autora la prohibición más rígida fue la de impedirles desempeñar cualquier cargo público. ¿Son norma estas afirmaciones en la Colonia? Las temáticas de la presente sección se han organizado en base a los puntos dados por Muriel (1974) con la intención de establecer diálogos con otras investigaciones para complementarlos, confirmarlos y debatirlos.

En cuanto a las mujeres en la economía, Minchom y Poloni (como se citó en Borchart, 1991) concluyen que en Quito y Cuenca las mujeres indígenas estuvieron presentes sobre todo en los mercados. Borchart (1998) considera que desde los inicios de la Colonia las mujeres se ocuparon en el servicio doméstico y en la preparación y venta de alimentos, también capta tempranamente en el siglo XVI su participación en el comercio de Quito, hallando dos propietarias de pulperías en 1642 (Borchart, 1991). Ponce (2000) reconoce que algunos de los campos de participación fueron: el comercio y la producción textil como comerciantes de productos al por menor, realizando inversiones importantes, arrendando diezmos, administrando el arrendamiento de tiendas y pulperías o financiando los viajes familiares para asuntos comerciales, realizando préstamos entre otros.

Continuando, en lo referente a su presencia en litigios judiciales, Daza (2020) señala que hay evidencia de mujeres haciendo uso de los recursos legales para precautelar sus intereses. Un ejemplo es el que Ponce (2000) aborda con Isabel de Andagoya quién se queja de su hijo Juan de

Galarza por incumplir el pago de 9000 pesos destinados para la adquisición del cargo de alguacil la mayor, ya que el pago fue tan tardado “que no pude granjear con ellos como hice con los demás que me quedó por mano de algunos mercaderes” (p.313). Demostrando además la conciencia y organización de sus bienes con una proyección a la inversión. Otro caso es dado por Torres (2018), cuando Bartola de Santa Cruz en su proceso de nulidad matrimonial en 1737 de Vicente Suarez de Bolaños, reclama a través de su procurador, que es su yerno, la restitución del patrimonio que llevo al matrimonio: la dote y sus bienes.

En lo que atañe a las relaciones de las mujeres con los hombres, se debe puntualizar la diversidad de estas: Ana de Zúñiga buscó el apoyo de su yerno Rodrigo Díaz de Rivadeneira para solicitar al rey la prórroga de sus encomiendas; Muriel (1974) pone en consideración el caso de las encomenderas, quienes podían nombrar a un escudero para que desempeñara las obligaciones militares respectivas; Borchart (2010) habla de Victoria Losa (ca.1730-1805), quien rodeada de hermanos y que vivió varios matrimonios –es decir, no careció de hombres cercanos– se encargó por sí misma de sus negocios y comercio, llegando al final de su vida con una hacienda de caña de azúcar en Perucho y comercio textil con Popayán. Las dinámicas con los hombres fueron diversas, algunas recurrieron a la ayuda de hombres por relaciones de parentesco, por dependencia, bajo pagos de servicios o no lo hicieron en lo absoluto.

Londoño (2014) plantea la veta de la materialización del discurso de las construcciones sociales del género en espacios concretos diferenciados únicamente para la mujer. Se atreve a proponer bajo la denominación tajante de una “arquitectura para el encierro de la mujer”, en primer lugar, al espacio doméstico considerando la arquitectura de las casas coloniales de un sector social acomodado. Identifica a los patios interiores como los espacios de contacto con el

ambiente en donde las mujeres no necesitaban “asomar las narices a la calle” (p.45) y así se lograba una vida recogida y honrosa.

La creación del Obispado de Quito no es somera, sino que evidencia que “Quito es una ciudad templo. No parece, a poco de fundada, construida para la defensa militar, sino para el culto” (Tobar, 1974, p.250). La Iglesia y la fe marcaron el ritmo de las vidas de las personas. Lo cierto es que los espacios que separaban a los dos géneros en realidad se convirtieron en espacios de sociabilidad para las mujeres, en donde podían ampliar su panorama de posibilidades. Uno de los espacios de sociabilidad femeninos aceptados fueron los lugares de fe del ámbito religioso que era una exigencia implícita y explícita. Además, la Iglesia era el espacio de confluencia con funcionarios reales y personalidades de alto perfil, en donde las mujeres eran clave en la formación de lazos de amistad que derivaban en fuertes alianzas económicas o políticas con el matrimonio o la amistad entre esposas (Londoño, 2014).

Londoño (2014) señala que, dentro de las instituciones religiosas, como los conventos, se desarrolló un mundo femenino particular, esto porque las internas pudieron desempeñar actividades de forma independiente, por ejemplo, las abadesas administraban el capital de las instituciones y se desplegaban actividades económicas de auto financiamiento como la venta de tejidos o de alimentos como helados o caramelos.

Silva (2007) en cuanto a los conventos portugueses, percibe que las monjas contaban con relativa libertad incluso para formar “subgrupos de sociabilidad que no siempre se basaban en la fe católica, ni mucho menos en la disciplina religiosa” (p.198). En este sentido, en el contexto local de la Audiencia de Quito, en estos espacios particulares podían ejercer la política de forma independiente de los hombres: las monjas de mayor rango, las de velo negro y blanco, votaban

para elegir a la abadesa del monasterio, también se conoce que se organizaba un consejo para discutir asuntos importantes de forma colectiva como la elección del procurador o la cantidad de la dote, entre otros aspectos cruciales en el funcionamiento de las instituciones (Londoño, 2014).

Además, los conventos eran espacios de protección. Es sabido que algunas mujeres eran enviadas por su familia, pero también se dieron los casos en los que ingresaban mujeres que simplemente no compartían como plan de vida al matrimonio y la maternidad. En una sociedad en la que se vivía tan debajo de la lupa, los conventos permitían a las mujeres tomar control de su destino con una vía que les garantizaba respetabilidad y una profesión de por vida sin soledad, pero sin las implicaciones del matrimonio (Londoño, 2014).

Frente a la gran cantidad de ingresos la Iglesia dispuso el cobro de la dote por contraer nupcias con Jesús y es cuando esta alternativa se volvió un privilegio, “cuando entraron religiosas mis dos hijas en el monasterio de Santa Catalina, gasté la dote de ellas la cantidad de mil ochocientos pesos” (Borchart de Moreno, 2010, p.41). Además, Londoño (2014) identifica en su estudio que las mujeres que ingresaban eran en su mayoría blancas españolas, criollas y mestizas de élite, mientras que las indígenas ocupaban los cargos de servidumbre.

Antes de continuar con la siguiente sección, es relevante mencionar a Daza (2022), quien, en su destacada investigación de cacicas en la Audiencia, refuta a Muriel (1974) en cuanto a la presunta inexistencia de mujeres en la política al encontrar documentación en donde se evidencia la participación activa en la vida política de las indígenas a través de los cacicazgos. Con las estrategias para gobernar, defender su autoridad y dominio interpelaron el modelo de mujer de la época, enfrentándose a la consideración de que toda mujer era ajena a la política e incapaz de comprenderla. Como toda agencia que no está aceptada, desató oposición e incluso llegaron a ser

maltratadas e incriminadas en conductas ilícitas. Daza (2022) indica que en la Villa de Riobamba la cacica Juliana Duchicela denunciaba al fray Joseph de Aybar por maltratos y abusos, y en respuesta, el fray se unió con el marido para incriminarla como adúltera para finalmente lograr que la recluyan, precisamente, en Santa Marta.

El breve ejemplo de la autora completa matices de las mujeres en la Colonia, porque si bien existieron restricciones e imposiciones, no se pueden establecer como verdades absolutas acatadas a rigurosidad. Debe quedar claro que las mujeres no fueron meros seres impasibles sin voz, romper con la idea que Ponce (2000) bien define de la mujer como Venus de Milo, “bella... pero sin brazos” (p.254).

1.1.2. “Más hijas de Eva que de María”: la honra femenina.

Durante la Colonia el término de *honra femenina* refirió a una serie de códigos culturales del deber ser, de la “buena conducta” y que según Van Deusen (2007) fue el centro de las relaciones interpersonales. Torres (2018) diferencia dos vertientes del honor¹: por integridad moral -la que es de interés principal en nuestro trabajo- y por procedencia. El honor en dependencia de la procedencia refiere a condiciones de nacimiento legítimas o ilegítimas, condición de sangre, etnia, poder económico u ocupación. Es decir, la honra estaba asociada a estas condiciones simbólicas y por ello en la documentación encontraremos que es poco usual referirse a la servidumbre y mucho menos a las esclavas como honrosas.

Londoño (2014) propone que fue por la lógica del sistema monárquico en el que se formaba una idea descendente del honor y honra, siendo el rey y la reina los máximos referentes legitimados por la Providencia, siguiéndole la nobleza o en el caso de las Indias los españoles, criollos e incluso los mestizos y quedando en última consideración de honor y honra las personas

indígenas y negras. El significado de honra fue diverso para los distintos grupos que habitaron la Audiencia, pero podemos identificar rasgos generales. El hecho de que el honor “sella lo público y lo privado de una persona” (p.62) afirmado por Benítez (2015) en su estudio de la plebe quiteña, es el rasgo general de cómo se percibió en el común de la gente y asociada estrechamente con la sexualidad de las mujeres, perder esta dignidad ponía en riesgo no solo la posición social de alguien, sino que incluso a sus bienes materiales.

Para pensar en la honra en relación a la integridad moral, Londoño (2014) señala que coexistió con su contraparte masculina, el honor, que definió las normas de conducta de forma antagónica de este, es decir, mientras un hombre era honorable por su valentía, fuerza o por su presencia pública, una mujer era honorable por ser temerosa, frágil, delicada y recatada. Por tal contraposición podríamos pensar que estos códigos se impusieron sobre las mujeres únicamente por los hombres, pero como se dijo al principio de la sección, las mujeres también participaron en la construcción de códigos de género. Para Van Deusen (2007) aquello es visible en las ocasiones en donde las mujeres se autodeterminan como honrosas, definiendo significados propios y designando diversos usos al término.

En el estudio del recogimiento en Lima colonial, Van Deusen (2007) encuentra que la honra aludía a la virtud, el resguardo moral y la dignidad de una mujer y De Deus (2007) señala que estaba vinculada directamente a la vigilancia de la sexualidad de las mujeres por ser “más hijas de Eva que de María” (p.352). Melhus (como se citó en Londoño, 2014) condensa la idea de las autoras en el hecho de que la honra cernía a las mujeres entre el respeto o la vergüenza a través de cualidades propias y opuestas a las de los hombres.

En razón de las cualidades contrapuestas su formación seguía la misma idea antagónica, mientras a los hombres se los direccionaba hacia la vida pública a las mujeres se las formaba hacia la esfera doméstica. Borchart de Moreno (1998) observa que primero, la irrupción de esta norma existió y segundo, en algunos casos generó reacciones de disgusto como en la economía, como en el caso de un mercader en el año de 1805 “quien advirtió a su agente en Barbacoas de no mandar más oro a través de su mujer «...porque estas son mariconadas y soy bien conocido en el Comercio» " (p.379). La autora plantea la idea del miedo al robo de la masculinidad y -si pensamos más allá- la amenaza al honor masculino por la irrupción de las mujeres en ámbitos tradicionalmente de los hombres ya que como Gutiérrez (como se citó en Van Deusen, 2007) indica, se creía que “el honor era un atributo estrictamente masculino, en tanto que la vergüenza era intrínseca a las mujeres” (p. 25).

Silverblatt (1995) aclara que en el periodo el género está atravesado por la etnicidad y el nivel económico imbricado en el contexto colonial, es decir el afán de distinción entre castas. La honra exigía diferentes conductas a las mujeres según sus características, por ejemplo, en base a su estado civil De Palma (2009) desde el caso argentino menciona que las solteras lograban una vida honrosa permaneciendo castas y las casadas lo hacían siendo *recogidas* –distanciadas del mundo- y fieles a sus maridos, ya que como señala Torres (2018) “mantener relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio podían acabar con el honor de la mujer y con su reputación” (p.26). En cuanto a su ocupación, De Palma (2009) menciona que “Si eran criadas o esclavas, le debían obediencia y respeto al patrón o al amo" (p.38). En forma general Londoño (2014) aclara que, sin importar las características, toda mujer de vida honrosa no daba cabida a ningún comentario o rumor deshonoroso.

De manera similar, Moscoso (2018) denota las diferentes formas de entender al honor y honra por parte de la plebe, es decir, los grupos subalternos. Pinzón (como se citó en Moscoso, 2018) manifiesta que la gravedad de las relaciones sexuales fuera del matrimonio para la elite se debió a las implicaciones económicas en cuanto al patrimonio que se ponía en riesgo junto con la posición social, además de la moral y la limpieza de sangre, cuestiones que habrían sido poco relevantes para la plebe quienes no las mencionan en el momento de denunciar estos actos.

Aquello se relaciona con el análisis de Torres (2018) en el que ha identificado que a finales del siglo XVII la sociedad mercantil provocó que en el imaginario el honor se vincule a la ganancia económica o social. Esto quiere decir que mediante la honra se controlaban patrimonios, herencias e incluso se lograban alianzas mediante el matrimonio en el cual el padre con potestad total podía aprobar o negar en base a estas nociones. Según la autora, la Real Pragmática en 1778 constituye el ejemplo más claro al apelar por la prohibición paterna en base a desigualdad social, mientras que la proclama de obediencia de las madres a las decisiones del padre indica la autoridad política del hombre en la familia.

Desde el caso argentino, Fraschina, (2007) afirma que la honra femenina tenía tanto peso que se consideraba el “pilar de la familia y de la sociedad” (p.335). A esta se le sumaba la consideración de la mujer que identifica Fitzmaurice (como se citó en Van Deusen, 2007) en donde era

Débil para el bien y fuerte para el mal, crédula, inconstante y timorata, vehemente en sus deseos ya fuera para bien o para mal, insaciable en su sed de admiración, adicta a las habladurías, de entendimiento limitado y carente de juicio, impaciente con los consejos e incapaz de seguirlos (p.9).

La honra femenina junto con la concepción de la inferioridad de las mujeres fueron las motivaciones y argumentos con que la autoridad masculina ejerció el control socio-moral que las mujeres vivieron. Fraschina (2007) -en su estudio del Buenos Aires colonial- refiere que se consideraba que únicamente en espacios “controlados, custodiados y fuertemente institucionalizados” (p.335) se podía preservar la honra de las mujeres, estos espacios fueron desde la familia, el matrimonio, hasta espacios físicos como los conventos y recogimientos.

Como se ha dicho, el honor jugó un papel importante en la vida colonial dentro de la esfera privada y pública. Como todo constructo social, no es un término de significado constante y estático, sino que cambió constantemente y en relación al contexto. Pese a esto, se ha intentado recoger las consideraciones que los estudios han recopilado como generales en base a la documentación.

1.2. Afectos, intimidad, poder y control: Las mujeres en la institución familiar colonial

De solteras, estaban bajo el poder de los padres, y de casadas, bajo el poder de los maridos. (De Palma, 2009, p.38)

Giunta (como se citó en, Londoño, 2014) define a la familia como la agrupación de personas por lazos sentimentales, de sangre o de matrimonio que comparten sus vidas en una misma vivienda, conviviendo y relacionándose según “papeles familiares y sociales, ya sea como marido y mujer; madre y padre; hijo o hija; hermano o hermana, y que en conjunto escogen, crean y mantienen una cultura común” (p.159). Ponce (2000) sostiene que la familia es un microcosmos en donde se reproducen los fenómenos de la sociedad local y Londoño (2014) agrega que en el caso de la Colonia -donde se siguieron los parámetros jurídicos sociales y religiosos de España- esta estaba dividida en estamentos y diferentes niveles de relaciones

afectivas y sociales. Aquí abordaremos al matrimonio en dos grandes perspectivas, primero en lo referente a su regulación y desde una aproximación a cómo lo vivieron las mujeres.

En una mirada regional, Samara (como se citó en Londoño, 2014) identifica que dentro del caso brasileño la familia fue la base del sistema latifundista agrario y esclavista colonial. Desde el caso chileno, Cárcamo (2020) señala que el matrimonio era tan importante por prolongar y resguardar la propiedad dentro de una misma familia bajo el apellido, tanto como el lugar que ocupaban en la construcción del orden social de jerarquías y privilegios mientras se reproducían valores y configuraciones culturales. Las perspectivas de todos los investigadores abordan en algún punto un rasgo común: el matrimonio era el único espacio legítimo para la expresión sexual, primordialmente para las mujeres.

1.2.1. La regulación del matrimonio

La normativa en torno al matrimonio fue amplia, producida desde Europa y en los territorios coloniales, pero para poder comprender de mejor manera a la institución matrimonial en la Colonia es conveniente remitirse a casos concretos que diluciden cómo se planteó al matrimonio desde la oficialidad con una serie de concilios, sínodos y bulas. Torres (2018) aborda en detalle al Concilio de Trento (1545-1563) e identifica que este estableció al matrimonio como un sacramento instituido por Cristo y que declaró la autoridad de la Iglesia para oponerse a su celebración en los casos en los que encontrase impedimentos.

Para el chileno Valenzuela (2018), Trento “llevó al matrimonio al interior del templo” declarando la prescripción sobre este, teniendo así la capacidad de desplazar las prácticas que interferían y retrasaban al sacramento, es decir, lo que Lavrin (1998) llama como el control de las formas de expresión sexual o de relacionamiento con el otro como: el noviazgo o la intimidad

premarital –y en contexto de las Indias- las prácticas de las comunidades indígenas como la poligamia.

Algunos aspectos relevantes establecidos por Trento y concernientes al estudio de Santa Marta son: la consideración de indisolubilidad del matrimonio, aunque el adulterio era un argumento poderoso para su solicitud y, de forma general, se respetaba la resolución de las iglesias locales por lo que podemos encontrar casos en los que el trámite se concretaba favorablemente; el consentimiento paterno dejó de ser una causal de invalidez matrimonial desde la península aunque múltiples dictámenes locales establecieron lo contrario; para evitar la clandestinidad el matrimonio solo se celebraba cuando no habían personas que se opusiesen y se debía de celebrar de forma pública, frente a un cura párroco y testigos (entre dos y tres) (Torres, 2018).

Algunas disposiciones generadas en las Indias fueron: en 1566 los concilios y sínodos del Virreinato del Perú que establecían evitar matrimonios sin el consentimiento paterno; en 1613 el sínodo de Lima declaró que el consentimiento de cada miembro de la pareja como requisito no solo para la ceremonia, sino para el anunciamento del compromiso; en 1684, en Arequipa se estipuló que el consentimiento de la mujer fuese tomado por un notario; en 1738 en La Paz y en 1763 en Santiago de Chile se enfatizó en la importancia del consentimiento libre de los contrayentes en especial el de la mujer. Además, en la Recopilación de Leyes de Indias (1998), en el libro sexto, título noveno, ley veintiuno Felipe III el 10 de octubre de 1618 ordenaba “Que ningún encomendero u otra persona impida casamiento de indios” (p. 266) señalando que “es justo que el matrimonio y sus contrayentes gocen de toda libertad” (p. 266) por lo que se ordenaba a los jueces seculares sancionar a quienes los impidan y a los curas hacer

averiguaciones en cuanto a la libre voluntad de decisión de los contrayentes, tanto indias como indios.

Esto refleja que para la Iglesia en las Indias fue sumamente importante defender y promover la unidad familiar para todos los grupos sociales con: la evangelización de las formas de vida en pareja y familia andinas; velar por la libre elección y consentimiento matrimonial vigilando cualquier forma de coerción de familiares, caciques, amos, señores o cualquier miembro de la pareja; y defender la vivienda común para evitar transgresiones al matrimonio (Torres, 2018).

En cuanto al siglo XVIII Moscoso (2018) indica que es de gran importancia el aspecto de control y disciplinamiento social del reformismo borbónico con hitos relevantes como: la Pragmática Sanción del año de 1776 firmada por Carlos III con la función de restringir los matrimonios entre parejas de diferente nivel social o el dictamen de 1790 que le quitaba jurisdicción a la Iglesia para que la justicia ordinaria aprobase o no los matrimonios. Lavrin (1998) remarca que la Pragmática Sanción tuvo una importante influencia y como evidencia cita al caso de Buenos Aires, en donde años previos a su promulgación, en 1778 las cifras de matrimonios “disparos” entre distintas razas, niveles sociales o hijos legítimos o ilegítimos “representaba el 23.4 por ciento [mientras que] El índice de tales uniones después de 1778 disminuyó a 10.1 por ciento” (p.258).

Como se anticipa, el siglo XVIII presenta la secularización de las formas de control social sobre los habitantes de la Audiencia. Debido a que el tema de estudio está completamente entramado en tales cambios, se ha resuelto profundizar a mayor detalle sobre las Reformas en el siguiente acápite de forma conjunta con la reconstrucción histórica que se ha hecho de Santa

Marta. No obstante, Moreno (2000) ofrece un sintetizado detalle del matrimonio en la Audiencia a través del Archivo Parroquial de El Sagrario de Quito entre los años de 1566 hasta 1968. El sacramento era registrado en los libros matrimoniales o parroquiales que detallaban los datos de los contrayentes en menor o mayor detalle –soltería, viudez, oficio, etnia, entre otros-, la fecha y el lugar de la ceremonia. La celebración era pública y en presencia de testigos que incluían a los padrinos, “acompañados de músicos y alguna vez con ruidosos y folklóricos incidentes (p.185).

Por su parte, Lavrin (1998) menciona que el matrimonio durante la Colonia expone formas complejas de las dinámicas sociales y del papel institucional de la Iglesia y del poder civil como mecanismos de control sobre las formas de expresión sexual y de las relaciones domésticas. Ambas instituciones participaban en la regulación del matrimonio con jurisdicciones cercanas que intentaban diferenciarse pero que evidentemente terminaban chocando entre sí.

El poder civil se centró en las dimensiones legales de la sexualidad y de la institución matrimonial “dar un carácter legal a la unión marital para asegurar la herencia y la división de bienes entre los cónyuges y los hijos, como un aspecto de vital importancia” (p.15). En cambio, la Iglesia se concentró en relacionar lo material con lo espiritual, relacionar la expresión sexual con la salvación del alma construyendo un paraguas de control más amplio en el que “se inmiscuía más en la vida íntima de los individuos, pues definía los rituales propios de la unión y los tabúes sobre la afinidad y el parentesco” (Lavrin, 1998, p. 16).

Para Ghirardi e Irigoyen (como se citó en Torres, 2018) Trento consolidó a la Iglesia como hacedora del orden social “por encima de padres, de grupos de parentesco, incluso de gobiernos” (p.73), orden que englobó: a la sexualidad, a la familia, a prácticas y creencias. Bajo estas condiciones el matrimonio durante la Colonia no solo fue regulado de forma detallada y

minuciosa, sino también desde una perspectiva étnicamente diferenciada. El matrimonio fue la institución social mediante la cual mayor control y poder ejerció la Iglesia, pero también el poder civil, la principal forma de hacerlo fue relacionar las transgresiones de la normativa canónica sobre las relaciones entre los géneros con el pecado.

1.2.2. Indígenas, negras, mestizas y criollas en la vida matrimonial

El título de esta sección enlista a una serie de categorías sociales a partir de las cuales se construyen actitudes, prejuicios, la moral e ideologías difundidas desde las instituciones y grupos hegemónicos que a su vez demandan ser comprendidas como interseccionales. En 1968 la abogada afroamericana Crenshaw (1991) acuñó el término “interseccionalidad” con la intención de evidenciar la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de la opresión hacia las trabajadoras negras de la compañía General Motors. Como herramienta metodológica es una forma de articular y mediar identidades múltiples.

Para la profesora investigadora de estudios sociales Gutiérrez (2020), no se puede estudiar el género separado de la raza, la etnia o la clase, porque de su interrelación deriva las desigualdades estructurales que lo condicionan. Enfocada en nuestra disciplina, reconocer que a partir de la interacción de categorías sociales se crean opresiones diversas, evita la marginación de experiencias históricas concretas a un tiempo y espacio determinado o una homogenización de los actores sociales. Coincidiendo con aquello, Chamouleau (2017) enfatiza que “apela al pensamiento contra hegemónico desde la diversidad” (p.202), identificar los discursos basados en las categorías ya mencionadas desde las relaciones de poder nos lleva a la polifonía, a la heteroglosia mencionada por Burke (1999) en donde el relato histórico se complejiza y expande para visibilizar a las mujeres. En Santa Marta, identificar y visibilizar de forma interrelacionada los factores contextuales de las mujeres evita la homogenización de los casos y de experiencias.

Hemos contextualizado la normativa desde la autoridad civil y eclesiástica sobre el matrimonio, pero no se debe olvidar la experiencia cotidiana de tal institución social de gran importancia que se vivió de forma distinta por indígenas, negras, mestizas y criollas. Tal distinción respondió, según Londoño (2014), a la presencia de las condiciones de dominación y explotación sobre las mujeres indígenas y a las de esclavitud sobre las mujeres negras.

En la vida indígena existían costumbres y prácticas propias que eran distintas a las del catolicismo y que variaban entre las diversas comunidades, como por ejemplo la poligamia en la Amazonía. En conocimiento de ello, los peninsulares buscaron evangelizar y controlar estas prácticas con distintas reacciones. Una de ellas, desde el poder eclesiástico fue la Bula Papal *Altitudo divini consilii* se resolvió aceptar dichas uniones siempre y cuando el hombre contrajese nupcias católicamente con una de las mujeres. Otra reacción fue la del virrey Toledo en 1569 con una serie de reformas en donde las reducciones fueron una estrategia de nucleamiento de la población indígena que daba mayor control y vigilancia sobre prácticas indígenas no cristianas (Torres, 2018).

Torres (2018) señala otras novedades generales como la prohibición de casarse fuera de su parroquia, la simplificación del trámite matrimonial y el reemplazo de las amonestaciones con indagaciones del origen de la pareja; ya que la tradición de esperar 6 meses entre la propuesta y la ceremonia era algo difícilmente acatado, se normó que los indígenas celebrasen los dos momentos en un mismo día, cosa que también se aplicó no solo a las personas negras, sino también a los pobres. Valenzuela (2018) aclara que, si bien la vigilancia de la vida familiar indígena fue una prioridad de la Iglesia, le era más urgente asegurar que “los nuevos cristianos americanos” acatasen y difundiesen a sus descendientes las normas morales de vida en familia y sexualidad.

Tanto Londoño (2014) como Torres (2018) abordan la problemática que vivían las familias indígenas pese a seguir la tradición del matrimonio católico y fue la desintegración familiar consecuente de las condiciones de dominación que vivían, entre las que están: la capacidad de los patrones de mover a los indígenas de su jurisdicción a cualquier otra parte, las prácticas del concertaje, el encierro en los obrajes, el aislamiento en las haciendas y la violencia sexual contra las indígenas. Latasa (como se citó en Torres, 2018) señala que la Iglesia en conocimiento de tal amenaza a la familia emitió varias disposiciones de prevención y sanción, dos de estos casos fueron tanto el sínodo de 1585 que condenaba a quien trasladase a las mujeres de sus ayllus, como el de 1594 que sancionaba con pena de excomunión a quien impidiese a las mujeres casadas vivir con sus maridos.

De forma análoga, Londoño (2014) aclara que las mujeres negras se enfrentaban a otros condicionamientos impuestos desde la esclavitud según la conveniencia del mercado esclavista o a las necesidades de sus amos. Por esto plantea que era algo complejo conformar una familia cuando su autonomía era arrebatada incluso para decidir con quien compartir sus afectos y su vida. Quienes tenían más posibilidades eran los esclavos libertos y quienes estaban al servicio doméstico, claro que en el último caso dependían de la voluntad de los amos que no en todos los casos accedían por una capacidad humanística, sino porque de esta forma incrementaban el número de sirvientes propios.

Es importante mencionar que el Concilio de Trento apelaba a la unión de los esclavos bajo el matrimonio y que les permitía vivir juntos y procrear libremente. En la práctica esto no fue acatado por los amos, Londoño (2014) infiere que lo consideraban como una amenaza a la “propiedad” con: riesgos de fuga, rebeldía, reclamación de libertad a los hijos nacidos, entre otros. La documentación de matrimonios de esclavos es más escasa que la de los indígenas, sin

embargo, algo es seguro, las esclavas que formaron familias se enfrentaron el riesgo de desintegración, principalmente por la venta y el traslado de cualquier miembro junto con la violencia en todas sus formas.

Otro punto importante es considerar el otro lado de normativa como factor que puede desatar una serie de posibilidades no planificadas para las mujeres y la forma en la que se aprovecharon coyunturas espontáneas para obtener un beneficio personal. Las mujeres del periodo no eran receptoras pasivas de las estrategias de control –como lo fue el matrimonio- y contaron con tácticas para desviar el orden dominante y participar en diferentes áreas de la vida social sin salirse del margen. Esto es lo que De Certeau (1980) cataloga como una forma ingeniosa de beneficiarse del sistema en el “arte de la guerra cotidiana”.

Como se dijo en la primera parte, las mujeres formaron parte activa de la economía colonial –pulperas, vendedoras del mercado, panaderas, estanqueras, entre otras- pero también se debe observar esta participación dentro del matrimonio en donde solo se suele atribuir un rol pasivo en el patrimonio familiar. Esto es principalmente observable en el caso de mestizas y criollas por sus condiciones materiales y étnicas. Al respecto vale señalar que al contrario de Londoño (2014), Imolesi (como se citó en Torres, 2018) considera que, en algunos casos, los indígenas también utilizaban al matrimonio para mantener el nivel social o para conformar alianzas mediante el parentesco, lo que según Van Deusen (2007) era heredado de las comunidades incas.

Habitualmente, la idea que se tiene de la mujer en el matrimonio colonial es que vivían en una condición de total dependencia jurídica, económica y obediencia abnegada a sus esposos sin importar los malos tratos que existieran. De hecho, Ann Twinam (como se citó en Cárcamo,

2020) comenta que la principal justificación era la supuesta fragilidad moral y sexual –junto con la idea de inferioridad expresada en la infantilización de la mujer- que la volvía proclive al pecado y por tanto la hacía necesitar de un hombre que, como dice De Palma (2009), vele por las buenas costumbres y la moral de su esposa y de la familia. Si bien se sabe que tales ideas estaban presentes en la sociedad colonial se debe romper con la peligrosa generalización que borra la capacidad de acción de las mujeres que vivieron el matrimonio.

Varios son los autores que coinciden en que la importancia del matrimonio para criollos y mestizos radicó en la serie de posibilidades sociales y económicas que generaba (Ponce, 2000; Cárcamo, 2020; Londoño, 2000; Moreno, 2000; Lavrin, 1998). Existió un afán por unir y acrecentar patrimonios y poder desarrollando una endogamia entre las élites locales, conservando el poder entre ciertas familias y buscando evitar uniones con otros grupos que podían dispersar esta concentración de recursos.

Moreno (2000) manifiesta que el sacramento iba más allá de la legalización de la vida en pareja dentro del ritual católico, ya que era un espacio de posibilidad que desencadenaba redes familiares, locales y regionales. Clave en este tema es Ponce (2000) quien enfatiza la capacidad de formar lazos multidireccionales dentro de los casos de élite donde era común que la mujer abriese la puerta a su marido a relaciones y contactos en la esfera de poder local. Como evidencia de esto, en su investigación recopila datos que reflejan que, de 136 cabildantes activos durante el siglo XVII, 44 alcanzaron cuatro o más lazos de parentesco. Además, la esposa era un “elemento clave; no solo por servir de lazo de unión entre individuos o familias, sino por el papel que desempeñó como transmisora de linajes y patrimonios” (p.330).

La dote que se exigía a la familia de la esposa al contraer matrimonio indicaba la relevancia social y económica de la familia. Incluía dinero en efectivo y bienes en especie como: solares, casas, haciendas, entre otros. Transmitía al marido parte del patrimonio familiar de la mujer, contribuyendo así al crecimiento de los bienes del esposo. Se conoce que, en excepcionales casos, incluso llegaban a transmitirse encomiendas y que en el siglo XVII de las 90 esposas de cabildantes solo cuatro brindaron tal beneficio a sus maridos (Ponce, 2000).

Al analizar el papel de la mujer en el matrimonio Ponce (2000) identifica al poder informal. De su trabajo se podría inferir que este proviene de los márgenes de posiciones de poder como los cargos administrativos –poder formal- y que parte de las relaciones que el individuo construye y en las cuales obtiene la influencia necesaria para conseguir objetivos sin necesidad de un título de poder. Las mujeres no solo transmitían linajes y patrimonios, sino que “detonaban” una red de parentescos potencialmente útiles para adentrarse en la esfera de poder local, ya fuese en el agro, en relaciones económicas y/o comerciales, o a los codiciados cargos del Cabildo.

A diferencia del entorno peninsular, en el ámbito municipal de Quito no se llegó a transmitir cargos directos por el matrimonio. Un ejemplo es la demanda de Manuel Freile Zamora que en el año de 1627 quien pretendió ocupar el cargo de regidor de su suegro Juan Sánchez de Jerez oponiéndose a la venta del cargo alegando que era la herencia de su esposa, Juana Jaramillo, la petición fue evidentemente rechazada y esperó hasta 1633 para pagar 800 pesos –la mitad del valor- por el cargo. No obstante, en la Audiencia existe evidencia del papel de la mujer como transmisora de cargos de alto nivel. Inés Andrade de Benavides es uno de estos casos en donde el rey concedió a la dote de la mujer la primera plaza mediana vacante que

hubiera en las Indias correspondiente a Guatemala o Quito, como recompensa al padre de Inés por su servicio (Ponce, 2000).

El matrimonio involucró un pacto entre los contrayentes e incluso entre sus familias, pero ¿qué pasaba cuando se rompía el pacto? El divorcio y la petición de nulidad matrimonial fueron las alternativas a estas circunstancias no obstante no eran del todo aceptadas y Van Deusen (2007) menciona que incluso, en Lima, no fueron comunes hasta después de 1640. De Deus (2007), desde el caso brasilero, remarca que la palabra *divorcio* presente en la documentación de la época no tenía el significado actual, ya que consistía en la separación de la pareja sin tener derecho a un nuevo compromiso hasta que uno de los muriese. Además, más allá del número de juicios por divorcio la realidad es que en la mayoría de los casos se negaba. Las razones para su petición eran variadas, pero las más comunes, abordadas por los investigadores de la región y los casos presentes en el AHN, fueron: los malos tratos, abandonos, ausencias prolongadas, falta de sustento económico o por la transgresión al matrimonio como el adulterio o la bigamia. En algunos casos no se recurría a instancias legales y sin embargo la vida en pareja terminaba, en tales circunstancias era común que las mujeres evitasen quedarse solas y acudían a casas de allegados o solicitaban acogida en recogimientos o conventos (Van Deusen, 2007).

Este capítulo comenzó describiendo los aspectos más generales de la vida de las mujeres en la Colonia para finalmente acabar con el matrimonio como institución normada por la ley y la Iglesia, pero también como parte de la experiencia vital como el espacio complejo de afectos, intimidad, poder y control, como de tácticas de las mujeres por la reapropiación de poder y de su voz. Finalmente, pese al celo de la Iglesia hemos visto que no se acataban sus normas, existiendo transgresiones a la institución matrimonial o impidiendo el matrimonio de esclavos. Por ello es que la interrogante que Moreno (2000) plantea es crucial en el desarrollo del trabajo, “¿Hasta qué

punto la influencia de la Iglesia fue lo suficientemente fuerte como para conseguir que todos sus feligreses acataran y cumplieran con sus normas y preceptos?" (p.185).

Capítulo 2. Desarrollo institucional del recogimiento Santa Marta

2.1. Establecimiento del Recogimiento 1595 – 1611

2.1.1. *Administración inicial, financiamiento y objetivo fundacional*

¿Por qué crear recogimientos cuando ya existían centros femeninos como los claustros y los monasterios? Viforcós (1993) considera que si bien estas dos instituciones –claustros y monasterios- eran importantes por sus múltiples beneficios como darle notoriedad a la ciudad en donde se encontrase, generar prestigio para su fundador o financiador y también como un espacio en donde las mujeres podían conservar y recuperar la honra al permanecer solteras, quedar viudas o huérfanas, pese a todo eran instituciones que se saturaban rápidamente. De hecho, era tal la demanda de ingreso que la Iglesia optó por el cobro de la dote con el argumento de que se contraía matrimonio con Jesús y de esta forma de controlar el número de mujeres que ingresaban, aunque también representaba una normativa lucrativa (Londoño, 2014).

Es decir, no eran centros lo suficientemente flexibles como para acoger a la cantidad de mujeres necesaria. Los conventos y claustros no solo heredaron la normativa de las órdenes europeas, sino que también el elitismo basado en la limpieza de sangre y de nacimiento, ser hija reconocida de un matrimonio y ser blanca -española- o a lo mucho ser criolla de una buena familia junto con el “filtro” económico de la dote, deja en evidencia que los claustros y monasterios estuvieron marcados por la exclusión étnico-social con mayor énfasis durante sus inicios en el siglo XVI. Sarabia (como se citó en Londoño, 2014) afirma que en tal periodo las mujeres indígenas no fueron integrantes activas de dichas instituciones puesto que si llegaban a ser parte era como sirvientas de las internas o para trabajar dentro de la institución en otras laborales. Las mujeres negras vivían similar experiencia, aunque su presencia es aún más escasa por la marcada exclusión que vivían y las condiciones derivadas de la esclavitud.

Por otra parte, el objetivo de los conventos y monasterios era distinto. Cuando una mujer ingresaba renunciaba a su vida mundana y cotidiana para entregarse a la vida de fe y comunión estrecha con Dios. Al contrario, los recogimientos debían formar o reformar a las mujeres dentro de la vida honrosa y de fe, pero con una estadía temporal tras la cual se buscaba su reincorporación a la sociedad como lo que podrías nombrar “mujeres activas”, es decir, desempeñando los roles de madre y esposa (Cárcamo, 2020). Sin embargo, todos los espacios compartían en la práctica los métodos para alcanzar una vida honrosa. Moscoso (2018) menciona que era a través del trabajo físico que se educaba al cuerpo -como el servicio u oficios- junto con el trabajo espiritual que cultivaba la fe y educaba al espíritu, diferenciado por votos como el de castidad o el de pobreza de los primeros casos.

Precisamente esta práctica -trabajo y oración- es la que para algunos investigadores diferencia a los recogimientos de las cárceles. Para Pérez (1985) las cárceles eran consideradas poco eficientes, ya que las que las apresadas al finalizar su condena volvían a sus viejas prácticas por encontrarse con un sociedad incomprensiva y prejuiciosa con sujetas que habían pasado por tal instancia. Los que llama “centros de reclusión para mujeres públicas” o “casas de recogidas para mujeres «arrepentidas»” fungían como correccionales o reformatorios con el fin genérico de amparar a la mujer acorralada por múltiples “problemas sociales” como: nulidad matrimonial, pobreza, viudez, prostitución, entre otros. Con estos centros se buscaba proporcionar lugares para que las mujeres “pudieran arrepentirse de sus pecados y en los que encontrarán un nuevo sentido y orientación de sus vidas” (p.17).

No obstante, en el estudio de casos de recogidas en la región y en la Real Audiencia – desarrollado en el siguiente capítulo- vemos que tal distinción se problematiza en la práctica, por lo que algunos investigadores consideran a Santa Marta como una cárcel desde sus inicios, entre

ellas Moscoso (2018) que lo ve como uno de los espacios de la Audiencia "[...] que estuvieron al servicio de la justicia penal y fueron el destino de encierro principalmente para la plebe" (p.56) junto con instituciones como la Real Fábrica de Tabacos y el Real Hospicio de Pobres.

De vital importancia es la reflexión de Onetto (como se citó en Cárcamo, 2020) en cuanto al Concilio de Trento. El autor manifiesta que es con este que la idea de "recoger" pasó a tener el significado tangible de "separar" y "apartar" a las mujeres por su especial fragilidad en cuanto a comportamiento sexual "y crear una esfera de protección a su alrededor que sirviera como un "micromundo" en el cual se pudiesen saciar todas las inquietudes que las habían llevado al estado de transgresión" (p.7). Van Deusen (2007) en su estudio de Lima colonial identifica que esta capacidad de apartarlas deriva de la configuración de las relaciones de género coloniales en donde los códigos morales identificaban al "derecho de reclusión o recogimiento como un tipo de posesión física y moral de uno mismo" (p.22).

A nivel regional, De Deus Beites Manso (2000) desde el recogimiento brasilero de la Santa Casa de la Misericordia de Bahía inaugurada en 1716 identifica dos formas de vivir el encierro: quienes podían costear su alojamiento y las "abandonadas" que sobrevivían con limosnas y donaciones. En el caso chileno, el historiador Cárcamo (2020) nos habla de la Casa de Recogidas de Santiago en donde reflexiona que los recogimientos controlaban los pecados públicos y escandalosos mediante la reducción y el aislamiento para reencaminarlas y prevenir el "contagio" a las demás, siendo mecanismos de control de la moral pública y de regulación del orden familiar.

La historiadora De Palma (2009) en el caso argentino aborda a la Casa de la Residencia dando protagonismo a la cuestión de etnicidad, donde el recogimiento no solo cumplía una

función de control moral y sexual, sino que también de aculturación de las niñas y mujeres indígenas. La historiadora Van Deusen (2007) respecto a Lima virreinal estudia al recogimiento vinculado a las prácticas sociales de la época con un amplio paraguas temático que incluye un estudio del recogimiento como práctica y como institución. Conecta las dinámicas conyugales, de la sexualidad, la moral y su relación con la esfera de lo sagrado, fe, instituciones clericales y a su vez con lo secular. Lo interesante es que califica a los recogimientos femeninos con un carácter punitivo que bajo un discurso de voluntariedad enmascaraba la reclusión forzosa.

Viforcós (1993) menciona que en la Real Audiencia existieron previos intentos de recogimientos femeninos al de Santa Marta que no llegaron a materializarse, estos vendrían de la iniciativa de Fray Domingo de Santo Tomás en el año de 1550 y de Hernando de Santillán en 1563. Precisamente, es el trabajo de la investigadora española el que ofrece amplia información sobre la vida de la institución y es la base de gran parte de los demás trabajos en torno a Santa Marta. Analizando la cédula real despachada en San Lorenzo del Escorial a 12 de agosto de 1598 que reposa en el Archivo General de Indias (AGI), la autora señala que el recogimiento fue fundado en el año de 1595 por iniciativa de Alonso de Moreta y de su esposa Francisca Bernal, dos vecinos de Quito que donaron su casa para tal fin. Especialmente inició comprendiendo una casa pequeña de dos pisos que tenía un solar, una capilla, un patio de 30 a 40 pies y que estaba ubicada cerca de la Catedral.

Los investigadores señalan que la fundación se dio bajo el patronazgo del Fray Luis López de Solís de la orden de San Agustín. Londoño (2014) en base a una carta de Solís dirigida al rey que reposa en el AGI fondo Quito, menciona que el nombre del recogimiento se debe a que se creó bajo la advocación a Santa Marta. En cuanto a lo administrativo, a partir de las capitulaciones de la fundación, Viforcós (1993) indica que al obispo le habría correspondido el

patronazgo y la salvaguarda del patronato regio, es decir, la capacidad de la monarquía de tomar decisiones sobre los asuntos eclesiásticos.

Se estableció que debía escogerse a una directora –llamada también abadesa- debido a que el centro iba a albergar a mujeres que se someterían a clausura temporal para apartarse del mundo y poder alcanzar los objetivos de la institución, siendo la directora quien velaría y organizaría a las acogidas. Además, al ser la encargada de encaminarlas por el camino correcto debía ser una mujer honorable, por lo que Juana de Cáceres, quien lo dirigió de 1595 a 1600, debió ser respetada en la ciudad. Jiménez (1965) indica que incluso existió alguna renta para el capellán clérigo del recogimiento, quien fue Juan Bautista de Zurita. Mientras que el juez de divorcios de Lima, Miguel León habría sido el confesor. Estos aspectos indican que Santa Marta nació como una institución de iniciativa privada y de dominio eclesiástico.

El recogimiento tenía tres objetivos iniciales que a partir de Viforcós (1993) y Londoño (2014) -que se remite a la carta de Solís al rey mencionada antes- son: por una parte, ser un centro de ayuda para las mujeres que se encontraban solicitando la nulidad matrimonial, para ayudar a que los problemas en el hogar cesen. Asimismo, ser un centro de formación para las huérfanas “hijas de españoles conquistadores y mestizos para que se excusen los pecados en que pueden caer y allí serán enseñadas e industriadas y se procure su remedio” hasta que pudieran tomar estado (como se citó en Londoño, 2014). Al mismo tiempo, sería un lugar de protección para las mujeres que ya se encontraban divorciadas o para las “muchas mujeres que eran perjudiciales en la república” (como se citó en Londoño, 2014, p.405) que probablemente vivían una vida licenciosa como quienes estaban inmersas en el trabajo de índole sexual. Se conoce que existía la posibilidad de acudir voluntariamente no solo para quienes solicitaran protección, sino

para quienes buscaban reformarse. No obstante, el ingreso también podía ser de forma forzada bajo intenciones de reclusión y castigo.

El sustento económico de las internas y del centro provenía de donaciones de los vecinos, de la caridad del Fray y del cultivo de la hacienda de la directora Juana. Santa Marta vivió condiciones económicas adversas desde sus inicios ya que no contaban con una fuente de financiamiento estable ni con una fuente de ingresos propia. Es así que fray Luis López de Solís solicita al rey 2000 pesos de renta en indios vacos para poder continuar con la labor del recogimiento y cubrir las necesidades del mantenimiento de la casa y del de las internas. Ante esto, el 12 de agosto de 1598 el rey solicitó al presidente y oidores de la Audiencia llevar a cabo un informe que mostrase la conveniencia del recogimiento.

Los detalles de la real cédula se conocen gracias a la española Viforcós (1993) puesto que la documentación concerniente reposa en el AGI de Sevilla. Se inició en febrero de 1600 y se basó en un cuestionario de 7 preguntas que mostrasen la utilidad y pertinencia de la existencia y mantenimiento de Santa Marta y fue aplicado a 8 testigos: desde el ámbito civil el sobrino del virrey de Perú (1585-1589) Diego de Portugal y al corregidor de Quito -desde 1597- Francisco de Mendoza y Manrique; del clero secular² Miguel León y Jorge Ramírez de Arellano; y del clero eclesiástico los jesuitas Diego Álvarez de Paz y Onofre Esteban, el franciscano Juan de Cáceres y el agustino fray Bartolomé Vallejo.

Pese a la mayoría de los testimonios que apelaban en favor del apoyo a Santa Marta, Felipe II no aprobó ningún apoyo económico de la Corona para el recogimiento. Si nos fijamos en la procedencia de los testigos vemos que, si bien la mayoría provenía del mundo eclesiástico,

² El clero secular estuvo conformado por quienes ejercían como sacerdotes sin ser parte de una comunidad religiosa específica.

hay presencia de sujetos del poder civil. Desde este momento podemos pensar en la relación entre las autoridades eclesiásticas y civiles en el recogimiento, ya que su misión de origen privado y llevada a cabo por los religiosos era al fin de cuentas beneficiosa para las almas de la Real Audiencia y por lo tanto de aparente interés para la Corona y las autoridades locales.

Se sabe que el fray Luis López de Solís había ascendido a la metropolitana de Charcas y que, por su vacío, en 1604 se propuso al dominico fray Salvador de Ribera para ocupar el cargo de la diócesis quiteña. En 1606 el fray fundador fallece y Salvador de Ribera se vuelve responsable del recogimiento. Este momento representa un primer quiebre en la historia del recogimiento, ya que con ello Santa Marta vivirá una transformación de su misión inicial, no solo por el cambio de dirección, sino también por el deterioro progresivo de su condición económica que influía directamente en el trato que las reclusas recibían. (Viforcós, 1993).

2.1.2. El declive de la paz del recogimiento: disputas entre las autoridades eclesiásticas y civiles en cuanto a la jurisdicción

En 1611 se produce lo que Viforcós (1993) clasifica como la primera disputa en cuanto a la jurisdicción del recogimiento. Fray Salvador de Ribera denuncia ante el Consejo de Indias a la Audiencia de Quito y al corregidor Sancho Díaz Zurbano por estar transgrediendo la jurisdicción del obispo sobre el recogimiento³, ya que empezaron a enviar a mujeres a Santa Marta sin contar con la licencia episcopal necesaria. Además, al confinarlas los alguaciles ingresaban a las instalaciones y rompían la clausura femenina. Si bien se puede pensar que las molestias de fray Salvador estaban relacionadas con la incomodidad general que mantenía con funcionario de la Audiencia por varios motivos personales, si analizamos los argumentos propuestos vemos que en

³ Se ha tratado de rastrear las denuncias recuperadas por Viforcós dentro del AHN sin lograr obtener resultados, por lo que es probable que se encuentren en los fondos del Archivo Arzobispal.

realidad las molestias por parte del fray no estaban injustificadas. Lo que ocurría es que mientras la Audiencia dictaba condena y llenaba las escasas plazas del Santa Marta –recordemos que el espacio era muy limitado- no aportaba económicamente para cubrir los gastos mínimos de las internas, tal como lo era su alimentación.

Ante la presión del fray y de las disputas, el presidente Juan Recalde dictó el 16 de mayo de 1611 la normativa del recogimiento, en esta se disponía entre otros puntos que: el obispo encargado sería quien acogiese a las mujeres en proceso de divorcio o nulidad matrimonial; Las mujeres de “vida escandalosa” podían ser encerradas ya sea por una orden del presidente de la Audiencia, de sus oidores u orden episcopal y la estancia mínima a cumplirse sería de 6 meses a 1 año, tiempo en el que debían cambiar su conducta; En cuanto a las huérfanas, estaban a cargo de la directora de Santa Marta quien las formaría hasta la edad de tomar estado. La salida de las internas era decidía por la autoridad que las recluía. Respecto a la designación de la directora del centro, era el prelado quien quedaba a cargo, pero el presidente del Alto Tribunal se reservaba la confirmación de la candidata. Recalde solicitaba urgentemente a una nueva directora ante la ausencia de la primera y María Ramírez fue quien ocupó el cargo. (Viforcós, 1993, p.75).

Pero las quejas en cuanto a la jurisdicción no eran unidireccionales. De hecho, coincidiendo con la investigadora española, Londoño (2014) indica que el procurador de pobres Gaspar Gómez, en 1618 censura la reclusión de mujeres por parte del prelado sin el conocimiento de la Audiencia y sin el respectivo auxilio real. Junto con esto, denunciaba también los malos tratos que debían de soportar las internas por parte de la directora como el trabajo excesivo y negarles el contacto con sus familias. El hecho es que el presidente Antonio de Morga dictó un auto de gobierno el 12 de mayo de 1618 para conciliar a las partes en cuanto a la recepción de internas en el que únicamente recordó y ratificó lo estipulado en 1611.

Los roces entre las autoridades eclesiásticas y civiles fueron comunes en el territorio tomado por los españoles. Tobar (1974) es su estudio de las instituciones hispánicas en la Real Audiencia recopila varios de estos descontentos que son útiles para comprender que las disputas entre dichas autoridades comprendían múltiples -si es que no todos los- ámbitos de la administración colonial. Los cabildantes se quejaban de excesos de los clérigos desde excomuniones a autoridades hasta en temas económicos.

Entre aquellos encontramos al caso de 1551, en que “los señores justicia y Regimiento – ordenan que el primer Obispo, Gonzalo Días Arias- [...] «no se entrometa en mandarles cosa alguna sobre dicha razón ni otra semejante»” (p.252) después de que el obispo sacara al alcalde Francisco de Olmos y a algunos regidores excomulgados por haber cobrado una contribución de un “tomín”⁴ de oro a los comerciantes por sus productos, ya que estarían incumpliendo la ordenanza que impedía el cobro de impuestos sin consentimiento real. Otro es el suceso del 14 de abril de 1600, en donde se dirigen al obispo al querer este ampliar el coro de la Iglesia sin el consentimiento de la Real Audiencia y el Cabildo. Y aunque no se produzca una queja al respecto está la inferencia del obispo Sotomayor en las cédulas reales de 1560, 1569, 1573 y 1574 en cuanto a la prohibición a los españoles para sembrar coca -práctica de jurisdicción civil- con pena de excomunión.

Esto nos lleva a remitirnos a la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680), en donde vemos que las quejas jurisdiccionales no eran aisladas, sino que escalaban al punto de la emisión de la normativa desde la Corona. En el libro primero, título X sobre los juicios eclesiásticos, desde el siglo XVI en el mandato de Felipe II encontramos expresiones como: “porque algunos

⁴ La tercera parte de un adarme del marco Castellano, o la octava parte de un Castellano en el peso perteneciente al oro. (Diccionario Histórico de la lengua española).

Jueces Eclesiásticos de las Indias han intentado usurpar nuestra jurisdicción Real” o “hemos sido informado, que entre las Justicias Eclesiásticas y Seculares se ofrecen contradicciones y diferencias sobre las jurisdicciones” (p.79); junto con la Ley xij. “Que los Jueces y Ministros Eclesiásticos no prendan, ni ejecuten a ningún lego sin el Auxilio Real” (p.82) dictada por el rey Carlos en 1530 e incluida por ser la justificación legal de la queja de Gaspar Gómez. Mientras que durante la existencia de Santa Marta encontramos la Ley iij. De Felipe IV en el año 1630: “Que los Jueces Eclesiásticos no conozcan de causas civiles, ni criminales de infieles” (p.80).

Así como los problemas jurisdiccionales se producían en todos los ámbitos administrativos de las colonias, los desencuentros eran mucho más comunes dentro de las casas de recogidas. Cárcamo (2020) menciona que la Casa de Recogidas de Santiago (Chile) vivió estos enfrentamientos en cuanto al proceso de encarcelamiento, ya que tanto el poder civil como la Iglesia podían recluir a las mujeres e incluso hacerlo sin un juicio lo que significaba: falta de claridad de los casos en donde cada autoridad debía actuar y posibles litigios de las mujeres que exigían conocer los motivos del encierro. En cambio, Porta (2007) a través de la Casa de Reclusas en la Argentina colonial (1777 - 1805) aborda el trabajo en conjunto en este tipo de espacios, ya que además de tener ambas partes la potestad de encierro, su organización interna que contaba con autoridades eclesiásticas -como el capellán- convivía con el “apoyo” de las autoridades civiles destacando el caso en que los soldados reencarcelaron “a dos mujeres fugitivas residentes en una casa aparentemente licenciosa, se fingieron patrulla pues se disfrazaron en su casa y uno asistía en ella” (p.412).

Retomando a Santa Marta, a la complicada subsistencia del recogimiento se le sumó un contexto económico tormentoso en toda la Audiencia con la crisis quiteña de 1630 y las erupciones del Pichincha de 1660 a 1661. Viforcós (1993) identifica que el presupuesto consistía

en una renta anual de cien pesos de plata de origen no especificado y a la caridad.

Adicionalmente, la manutención de algunas de las internas corrió por cuenta de particulares, esto en pocos casos y si las internas tenían quien viera por ellas, como familiares o esposos.

Londoño (2014) plantea que conforme las penurias económicas aumentaban se desencadenaban prácticas que incumplían con el cuidado de las internas, tal es el ejemplo denunciado por Gaspar Gómez. Si bien las investigaciones han concluido que la documentación desde la presencia de Ramírez refleja malos tratos, estos se reproducen a lo largo de la vida de Santa Marta. En medio de la turbulencia podemos ver cómo el poder civil filtra a una institución que inició como privada y de administración clerical, mientras sus intenciones morales originarias dejan de aplicarse ante una economía que cada vez más enferma.

2.2. Santa Marta más allá de un recogimiento femenino

2.2.1. Vicisitudes y transformaciones de la institución en el XVIII: el elemento de control civil en el periodo de estudio

En esta sección se describe el contexto del recogimiento en el periodo temporal de estudio de los casos del próximo capítulo. Conforme a lo expuesto previamente, Santa Marta es todo menos un centro estático y con una definición rígida, por ello es que podemos ver transformaciones a lo largo de su existencia. Siguiendo la propuesta de Viforcós (1993), el centro se vuelve paulatinamente una “cárcel privada”. Es interesante incluir las causas por las que concluye que se da esta transformación, que parten del hecho de que conforme avanza el tiempo se recluyen a más mujeres, de las cuales la mayoría de eran mestizas e indígenas.

Por una parte, está la cuestión étnica. La percepción que se compartía en cuanto a la moral de las personas indígenas, consideradas perniciosas y con tendencias a pecar, ante lo que

surgía la necesidad del castigo para su corrección. Asimismo, menciona una inconformidad de las élites ante la creciente presencia de mestizos. De forma análoga, está la concepción colonial sobre las mujeres -abordada en el acápite anterior (Capítulo 1)- expuesta también por otras investigadoras como Benítez (2015), Moscoso (2018) y Londoño (2014). Esta es que, si bien las transgresiones morales de índole sexual –como el amancebamiento o el adulterio- eran reprimidas en ambos géneros, se pensaba que las mujeres necesitaban mayor vigilancia y control por ser proclives a este mal. La tercera causa serían las casas de amancebamiento, cuya existencia se aceptaba a regañadientes mientras no se hiciera pública la presencia de las prostitutas y cuando esto no era así se necesitaba de un lugar para ocultarlas del ojo público, alejarlas, aislarlas y corregirlas.

En base a la que ahora identificamos como una interpretación interseccional de género, raza y actividad de subsistencia por parte de Viforcós (1993), podemos pensar en que la propuesta de la autora es que las fronteras de reclusión del recogimiento de Santa Marta fueron empujadas hasta abarcar las prácticas carcelarias porque así se ampliaban las posibilidades de encierro, es decir, se creaban plazas donde destinar a las “mujeres problema” sin distinguir sus características. No obstante, Borchart (2006) insiste en que, dentro de esta ampliación de causas de reclusión, el divorcio y la nulidad matrimonial seguirán estando presentes.

Recapitulando, si tras la muerte del fray Luis López de Solís ya hay una inferencia de los poderes civiles en el envío de mujeres a Santa Marta, de forma pedagógica en la reconstrucción de la vida del centro, podemos establecer un quiebre demarcado por su primera mudanza en el año de 1703. El antecedente del terremoto de 1698 debió apelar a la gracia del presidente Mateo de la Mata para que por primera vez se brinde el apoyo al recogimiento por parte de una

autoridad de la Audiencia, quién permite que el 13 de agosto de dicho año Santa Marta se mude a dos cuadras de la Plaza Mayor (Viforcós, 1993, p.79).

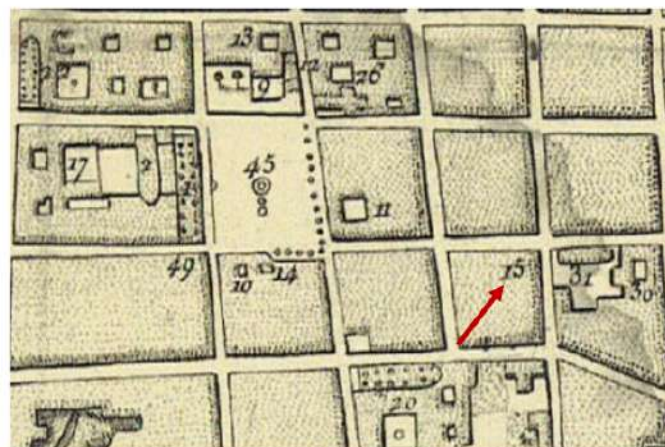
De hecho, se conoce la existencia de un plano de Quito del año 1786⁵ elaborado por el geógrafo y cartógrafo español Tomás López de Vargas Machuca en el que ubica a “Santa Marta, Cárcel de Mujeres” a dos cuadras de la plaza mayor, cerca de las “Carmelitas de la Tacunga” (ver Figura 1), lo que indica que la nueva ubicación ocupada fue estable durante varios años. El gasto del nuevo espacio para Santa Marta fue cubierto por una cuota extraordinaria pedida por De la Mata a los vecinos, junto con limosnas y mil pesos pagados por el capitán Martín de Yerobi Peña para adquirir el inmueble (Viforcós, 1993).

Figura 1.

La ciudad de Quito en 1786.



⁵ Tanto en Viforcós (1993) como en GipeX (s.f) se fecha en este año, no obstante, en la inscripción en el mapa (ver Anexo A.) se encuentra el año de 1896.



Nota: La figura es un fragmento del mapa de Tomás López del año 1786 en donde se puede observar la ubicación de Santa Marta, el mapa completo se encuentra como Anexo A. Fuente: galería online de mapas GifeX (s.f).

Las autoridades volvían a desencontrarse y Viforcós (1993) data la primera disputa del XVIII en 1721, cuando el alguacil mayor de la ciudad denuncia ante el Cabildo a los ministros y jueces eclesiásticos por tomarse extralimitaciones de poder al ejecutar condenas a las mujeres que ingresaban a Santa Marta sin el respectivo auxilio real. Borchart (2006) señala que en 1723 la excomunión que el obispo ejecutó sobre un corregidor por estar “movido por diabólicos influjos” (p.449) y negar la exclusiva jurisdicción eclesiástica en casos matrimoniales, los condujo a firmar un acuerdo en donde el corregidor reconocía la potestad total de la Iglesia en tales casos de divorcio y otros asuntos relacionados con la vida en matrimonio. Sin notar lo estaba abriéndose el camino al control del estado ya que, pese a la jurisdicción exclusiva de la Iglesia, ésta no podía actuar sin contar con el auxilio real. La autora además indica que en este acuerdo se empezó a configurar las características de cárcel de Santa Marta ya que no se habla sólo de mujeres de mala vida sino también de delincuentes. Por otra parte, un año después, en el 7 de

abril de 1724 a causa de una nueva reclamación episcopal, el presidente Santiago de Larraín emite un auto de gobierno en el que nuevamente se aborda la capacidad de reclusión mixta ya planteada en 1611 y 1618:

[...] en caso de que el instituto de Santa Marta recuperase su antigua función de colegio de doncellas, la admisión de éstas debería corresponder al obispo y al presidente de la Audiencia de forma conjunta; segundo, de seguir utilizándose como centro de reclusión, correspondería al prelado el depósito y soltura en los casos de divorcio, por ser casos de su entera competencia, no así en las causas de mujeres de mal vivir, que por su carácter mixto requerían el auxilio de las justicias reales. (p.91)

La mudanza representó una relativa mejora para el recogimiento, que sin embargo fue temporal. Moscoso (2018) sigue la pista documental en el Archivo Histórico Nacional (AHN), sede Quito y encuentra que el 6 de marzo de 1766, "[...] a fin de reparar la cárcel que amenazaba ruina total y ante las dificultades económicas, se propuso el pago de carcelaje por parte de las reclusas blancas, mestizas, negras e indias" (p.57).

Entre las características del centro en este momento, Viforcós (1993) señala al cargo de directora como el de una carcelera violenta, visto como un modo de vida basado en la explotación y en el soborno de las internas mientras ya no se velaba por su sustento ni mantenimiento. Lo identifica como un centro de reclusión forzosa y castigo ya que en los casos de nulidad matrimonial más que proteger a las mujeres se buscaba evitar los divorcios ya que se le convencía de desistir; se castigaban las transgresiones morales y sexuales dejando de lado la intención de acompañamiento a las mujeres en el proceso de enmendar sus vidas.

No obstante, los intentos por el cuidado espiritual parecen haberse mantenido. Espinosa Pólit (1960) recaba la información expuesta por el padre Juan de Velasco sobre a la *Historia Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino* en el año de 1788, en donde al hablar sobre el púlpito se dice que semanalmente se practicaba en la casa de mujeres recogidas de Santa Marta.

En este escenario, reflexionar en cuanto a las Reformas Borbónicas contribuye a comprender el control civil de las faltas morales que se consolida en este momento en Santa Marta. En esencia, buscaron reforzar el poder español en las colonias reduciendo el poder de la Iglesia y de la nobleza. La historiografía ha estudiado sus aristas económicas y políticas, pero comúnmente se ha pasado por alto la dimensión de control socio-moral.

En el periodo los denominados delitos contra la moral pública referían a las relaciones entre hombres y mujeres y comprendieron un abanico de categorías: Moscoso (2018) detalla al adulterio como las relaciones sexuales entre personas de distintos matrimonios o cuando uno de ellos estaba casado; el concubinato que ocurría cuando un hombre vivía con una mujer con si fuese su esposa sin serlo y que según Borchart (2006) podía ser llamado como amistad ilícita, comercio ilícito, torpe comercio o amancebamiento, aunque para Moscoso (2018) se diferenciaba por mantener un trato ilícito por largo tiempo y que podía incluir a parejas solteras que convivían juntas sin casarse. Borchart (2006) también menciona al incesto, al estupro, la bigamia, la poligamia, el pecado nefando -la autora no explicita su significado, pero puede referir a la homosexualidad y a las prácticas sexuales que desafiasen la tradición católica- y la bestialidad que referiría a la actual zoofilia.

Siguiendo a Moscoso (2018), las Reformas son relevantes al estudiar el castigo de las transgresiones morales o los pecados públicos al volver de jurisdicción civil el control social tradicionalmente en manos del clero. Una forma de llevarlo a cabo fue quitarle control a la Iglesia, pero conservar y hacer uso de los preceptos morales que la religión había difundido. Así se vuelve posible la aseveración de Benítez (2015) en donde las reformas movieron al Estado – como ente civil- a infiltrarse en la vida privada de los afectos y sentidos, regularlos y a vigilar y perseguir conductas transgresoras “transformando el pecado en una transgresión de la ley y en virtud del poder del Patronato” (Moscoso, 2018, p.27).

Un ejemplo es la legislación sobre el matrimonio desde lo civil. Carlos III firma el 23 de marzo de 1776 la Pragmática Sanción en donde es el rey quien regula los asuntos matrimoniales o divorcios en lugar de la Iglesia quien lo hacía desde el Concilio de Trento. Muriel (1974) indica que fue hecha para españoles, criollos, mestizos e indios. De su puño y letra se prohibían las uniones de clases sociales “disparas” a la que complementa con una cédula del 7 de abril de 1778 que no tomó en cuenta a la unión de razas no blancas (mulatos, negros, mestizos, etc.). Se le suma la disposición de 1790 de Carlos IV que restringía la capacidad de acción del clero en asuntos matrimoniales (Torres, 2018; Moscoso, 2018).

Un documento clave es la cédula real de 1787 dirigida a los territorios de Indias y de las Islas Filipinas en la que se establecía que “el delito de concubinato es de mixto fuero” (f. 328) y no solo a la hora de aplicar justicia. El rey menciona que para evitar pecados como este y similares se debía ejercitar el celo pastoral, junto con el fuero penitencial, amonestaciones y penas espirituales dentro de las posibilidades del derecho de ese momento.

Cuando los delitos tuviesen lugar, ordenaba informar a las justicias reales a “quienes toca su castigo en el fuero externo y criminal” (f. 328v), tal fuero está calificando al adulterio como un agravio al Estado. Para evitar posibles quejas de los eclesiásticos ratificaba que ellos “no bastan para contener y castigar semejantes delitos, como por no corresponderles esta facultad” (f. 328v). Además, el documento manifiesta el debate existente en cuanto a la autoridad a la que le correspondían los delitos contra la moral en las colonias al establecer tajantemente a quien le correspondía aplicar justicia.

Dos de los medios por los que las autoridades civiles ejercían control social sobre lo que Moscoso (2018) llama “pecados públicos” eran los alcaldes de barrio y los autos de buen gobierno. Herzog (como se citó en Moscoso, 2018) localiza a los primeros nombramientos de dichos cargos en 1729, por el presidente Dionicio de Alcedo y Herrera, e indica que fueron cargos temporales hasta aproximadamente 1732. En realidad, en donde obtenemos mayor información es en el Auto de Buen Gobierno del presidente Joseph Diguja de 1767. Según el documento, las elecciones eran anuales y se escogía un alcalde por cada jurisdicción: San Roque, San Sebastián, San Marcos y La Loma, y Santa Bárbara y San Blas. Los alcaldes de barrio tenían la función de cuidar e imponer el comportamiento social adecuado en Quito, siendo un apoyo para los alcaldes ordinarios para mantener “está Ciudad en la debida subordinación, paz, y Justicia, evitar en ella los vicios, y desórdenes, y punir a los delincuentes” (f.1).

Una de las formas en las que vigilaban a la ciudad era censar y numerar las viviendas con un padrón específico para realizar una visita cada seis meses para controlar posibles novedades. Asimismo, Moscoso (2018) señala que estaban al tanto de las querellas y quejas de los vecinos y que en casos complejos tenían potestad de solicitar tropa. Realizaban rondas, para lo que escogían “seis hombres cada ocho días, para que lo acompañen a las rondas de su jurisdicción,

armados con un “chuzo” que se devolvía una vez terminada la jornada” (p. 28). Tamar Herzog (como se citó en Borchart, 2006) precisa la eficacia de las rondas ya que mientras en 1740 no se menciona a ninguna mujer, en 1743 pasan a arrestar a 51 hombres y a 10 mujeres en los que se encontraban varios delitos de moral pública más allá de transgresiones sexuales, como, por ejemplo: la ebriedad, la falta de confesión, por agresión a su madre, deudas, juegos, uno por estupro, otro por adúltero y otro por amancebado. Es interesante mencionar la puntualización de que existieron 39 hombres rondados mientras que solo seis mujeres estaban en tal categoría.

También difundían los autos de buen gobierno, el instrumento legal que era dispuesto por los presidentes de la Audiencia y consistía en normativas que organizaban la vida cotidiana, pública y privada de las personas. Eran de carácter acumulativo –las nuevas proclamas se sumaban a las previas y así sucesivamente- y abarcaban todas las dimensiones de los pecados públicos y delitos, desde excesos en fiestas hasta amistades ilícitas. Referente a esto está uno de los autos del presidente Villalengua y Marfil donde exige “que nadie se atreva a estar amancebado, ni ser alcahuete” (como se citó en Moscoso, 2018).

Borchart (2006) a partir de la documentación de la época y el contexto del reformismo borbónico sintetiza a dos grandes mecanismos de las autoridades civiles en materia de control social que fueron: la denuncia formal seguida de un juicio y/o del apresamiento de los sospechosos durante las rondas. De la misma manera, un aspecto importante es la caracterización de “resbaladizo” al campo del control de la moral pública, puesto que estaba condicionado por la percepción individual de lo que era una infracción a un crimen, por ejemplo, se conoce que el amancebamiento era mucho más normalizado y tolerado por los habitantes en comparación al adulterio, ya que en el primer caso se trataba al fin y al cabo de una relación de pareja monógama, no obstante, para las autoridades ambos eran perjudiciales.

Moscoso (2018) recopila las sentencias y sanciones de los autos de buen gobierno de los que rescatamos los detalles de los delitos de índole sexual durante el XVIII: en la presidencia de Joseph Diguja (1767-1778) en la primera ocasión de descubrirse el amancebamiento y en una reincidencia se sancionaba con una amonestación, pero en un tercer momento se asignaba un castigo más serio como la prisión; Juan Joseph Villalengua y Marfil (1784-1790) dictaba que los amancebados y alcahuetes debían salir en tres días de la ciudad, probablemente después de ser descubiertos; Luis Muñoz de Guzmán y Montero de Espinosa (1791-1797) en cuanto a amancebados y alcahuetes agregaba que también salgan de la jurisdicción en tres días; Luis Francisco Héctor Barón de Carondelet (1799-1806) sobre el amancebamiento se limitaba a ratificar el cumplimiento de las leyes y pragmáticas establecidas.

La fase intensiva de aplicación de las reformas ocurrió durante la presidencia de García de León y Pizarro (1778-1784) momento en que se buscó enfatizar el control civil de la moral pública (Moscoso, 2018; Benítez, 2015; Torres, 2018). Ante tal efecto, Borchart (2006) elabora un estudio estadístico en donde contrasta la cantidad de juicios tramitados en la presidencia de Joseph Diguja entre los años de 1771 a 1777, con 131 juicios criminales tramitados, mientras que en el gobierno de León y Pizarro se reportan 516 juicios. De 1739 a 1743 se encarceló al 50 y 60% de hombres en contraste con la detención de 10 mujeres en el último año. En cuanto a Santa Marta, en 1782 las visitas semanales de la cárcel registraron el ingreso de 127 mujeres.

La realidad es que, a pesar de los esfuerzos, no se evitaron las transgresiones morales de la sociedad colonial, pues los juicios e historiografía develan lo común de las relaciones premaritales y extramaritales, la bigamia, la prostitución, la infidelidad y demás variaciones de las atracciones humanas que transgredían la norma. En cambio, en su cometido por secularizar los dominios de la Iglesia lo que si ocurrió es que las estrategias de control instrumentalizaron a

la institución familiar y al matrimonio para ejercer control sobre el mundo privado de las personas de los afectos, los sentidos y la intimidad. (Torres, 2018).

Moscoso (2018) señala que los procesos de las prácticas punitivas tenían ciertos rasgos comunes: iniciaban con la incriminación, descubrir infraganti a los acusados o recibir una denuncia al respecto notificada por vecinos o por autoridades como los alcaldes o sacerdotes; después tenía lugar la indagación con la declaración de testigos y acusados. Con toda esta información las autoridades anunciaban el dictamen final, declarando la inocencia o culpabilidad de los implicados. En los casos de haber incurrido en transgresión no siempre se recurría a la reclusión, Moscoso (2018) señala que a veces se ordenaba “hacer vida marital y ejemplar con el cónyuge; trabajos en obras públicas, multas, embargo de bienes, [y] destierro” (p. 55). De su investigación concluye que este proceso duraba un promedio de uno a cuatro meses.

Es interesante incluir que Torres (2018) identifica que el aplicar las reformas en la práctica legal afectaba a la autonomía jurídica de las mujeres quienes debían presentar licencias masculinas para poder litigar. Esto en teoría, no obstante, en la práctica de las cortes de Quito señala que más de la mitad de las litigantes no presentaron tal licencia, develando que la “práctica legal local continuó apoyando el acceso de las mujeres a las cortes” (p. 38) aunque también pudo deberse al fracaso que tuvieron en su cometido de formalizar el ámbito legal de las Indias que hacia finales de la Colonia tenían su propio ritmo administrativo.

Para sintetizar, Santa Marta, pese a no ser resultado de las Reformas Borbónicas -es fundada en 1595- durante el siglo XVIII se vuelve parte del sistema de control moral que promovieron, tras una paulatina pero constante secularización del centro. En el periodo las mujeres terminan siendo internadas por delitos que se mantienen dentro de las transgresiones

morales o el pecado público y por la búsqueda de disolución matrimonial. No obstante, aunque los poderes civiles incrementaron su capacidad de acción, siguió siendo un espacio de jurisdicción mixta.

Se debe tener claro que, si bien el control era mucho más acucioso sobre las mujeres, también se vigilaba y castigaba las transgresiones de los hombres, teniendo en el Quito colonial a lugares de reclusión exclusivos para mujeres como el Recogimiento de Santa Marta junto con centros masculinos como la Real Fábrica de tabacos o centros para ambos géneros como el Real Hospicio de Pobres. De forma general, los castigos incluían: amonestaciones, multas, la detención con penas corporales y pecuniarias, el trabajo en obras públicas, azotes y destierros. En los casos en donde las mujeres eran económicamente activas o tenían los recursos necesarios se podía llegar a negociar su condena para reemplazarla con el pago de multas.

2.2.2. El rastro de Santa Marta en el siglo XIX y XX

Como se indicó, el periodo de estudio se centra en el siglo XVIII, sin embargo, se ha incluido una panorámica de pervivencia de Santa Marta en el siglo XIX y XX. La institución está caracterizada por su complejidad aún poco estudiada a la que una existencia tan prolongada le brinda gran riqueza investigativa. Benítez (2015) señala que sobrevivió desde el año de 1599 hasta el tardío 1947, experimentando incluso el cambio de régimen.

Un interesante testimonio de las condiciones que se experimentaban dentro de Santa Marta a inicios del XIX ha sido encontrado en la correspondencia del padre jesuita Pedro Berroeta. En su carta a Joaquín Ayllón -también jesuita- escribe décimas *refiriéndole el mal alojamiento y mal trato que tengo en el hospicio de Santa Marta* (p. 691) el día 18 de febrero del año 1800:

Téngame compasión harta, y perdone mi delito, rogando al cielo bendito me saque de esta prisión, peor sin comparación que el Santa Marta de Quito. Que antediluviana sea esta Casa yo sospecho, pues por paredes y techo el agua se nos chorrea. (p. 691)

[..] Sobre unas tablas campea un jergón roto y manchado por mucho que lo han mojado, y un colchón, que tuvo gana de ir al obraje por lana, y se volvió trasquilado. (p. 692)

[...] De pulgas un turbillón y de chinches un enjambre en mi sangre sacian su hambre, por lo cual mi cuerpo está más seco que un bacalá, más delgado que un alambre. (p. 693)

[...] La mesa siempre frugal en todo el año es la misma; y tanto cuanto en cuaresma se ayuna en tiempo pascual. Ni en fiestas ni en carnaval algún bocadillo asoma que por platillo se coma; y aunque nos venga entre tanto todo el Espíritu Santo, no nos viene la paloma. (p. 694)

No se conoce a ciencia cierta el porqué de la estadía del padre en Santa Marta. Sin embargo, en otra carta a Ignacio Romo *dándole, aviso de haber dejado el empleo de maestro y pasado al hospicio de Santa Marta donde él estuvo* se da indicios de ser enviado allí por el rey o tratarse de un trabajo. Le menciona que “Ya gracias a Dios [...] de maestro dejé el empleo [...] Yo a su Majestad bendigo que del bullicio me aparta, a tener oración harta con Magdalena; y, si puedo, a trabajar con denuedo en este Hospicio, con Marta” (p. 699). Como fuere, el hecho es que brinda detalles sobre las condiciones materiales paupérrimas del centro, acompañadas de la miseria máxima de no tener ni qué comer. Si estas condiciones las experimentaba un miembro de la Iglesia, es imaginable que las mujeres viviesen lo mismo, sino es que peores condiciones y tratos.

Los trabajos expresan que el siglo XIX es un periodo difuso en cuanto a documentación de Santa Marta, pero Benítez y Ortiz (2012) nos permiten dilucidar que en el momento la intención fundacional no sobrepasa más que el recuerdo y que tenemos a una institución de castigo y reclusión. Las causas de detención que identifican habían cambiado, entre las que se sumaban: homicidio, prostitución, robo, deuda, violencia, detención temporal durante la espera de una sentencia y otros. Es notorio como el cambio de régimen influye sobre la percepción de lo que se consideraban como delitos criminales y la mirada de las autoridades no da mayor importancia a la moralidad de las relaciones interpersonales, pues tras el control de Antiguo Régimen estas prácticas estaban relativamente normalizadas y su común existencia era tratada de otras formas en la sociedad.

En 1859 el fuerte terremoto acaecido en el territorio habría destruido la edificación que ocupaba Santa Marta y es cuando se traslada a las detenidas al Hospicio. Posteriormente, el presidente García Moreno considera de inapropiado este espacio, por lo que gestiona un nuevo traslado al Hospital San Juan de Dios en 1865 y para ello solicita la construcción de un local adosado al lado oriental de la Iglesia del Hospital. Moreno incluso habría pensado en el funcionamiento un local aparente para escuela de medicina (Benítez y Ortiz, 2012).

En el nuevo espacio, las presas cumplirían su pena de trabajo público atendiendo a los enfermos y lavando su ropa a cambio de la alimentación que le proporcionaba el hospital como remuneración. Aquello significaba un ahorro a las autoridades municipales que se encargaban junto con el hospital de la subsistencia de Santa Marta tras el acuerdo de 1883 del Consejo Municipal, bajo contrato, del pago de alumbrado y aseo de las calles del camarote a cambio de atención médica, moral y religiosa de las reclusas. Aún con esto, el hospital incluía a Santa

Marta en ámbitos administrativos y médicos, pero no en su reglamento interno, que en 1884 omitía por completo su presencia.

En dicho año el administrador del hospital, Francisco Arellano, evidencia que la "casa chica" era arrendada por el Consejo Metropolitano y solicita la renovación del contrato que expiró tras nueve años de vigencia. Benítez y Ortiz (2012) consideran que el lugar en el hospital fue una medida "sobre la marcha" en medio de la ausencia de una edificación tras el terremoto que se extendió por más de 74 años, en parte por la beneficencia de las Hermanas de la Caridad que eran las encargadas del sector. Las condiciones de vida de las mujeres eran adversas – continuando con la tradición de Santa Marta-, la edificación era insuficiente para el número de habitantes y las condiciones de salubridad eran cuestionables, situación que empeoraba con el lavado de ropa de los enfermos (Benítez y Ortiz, 2012).

Un dato interesante presente en el trabajo de las autoras es que todavía existían denuncias por la forma de recluir a las mujeres. En 1905 el gobernador de Pichincha expresa que “Ha sido costumbre, hasta hoy el que la Autoridad Eclesiástica, remita a varias personas, en calidad de presos, al Camarote, Manicomio y Buen Pastor sin que para tales resoluciones observe ninguna de las formalidades presen tas por nuestras leyes” (p. 92).

Clark (2001) ha investigado a Santa Marta en el siglo XX y de hecho está relacionado estrechamente con la prostitución. En 1921 se solicita la implementación de lavadoras mecánicas para el hospital, para volverlo más higiénico, pero también para cumplir “un deber de humanidad y de compasión que obliga a no imponer a infelices mujeres culpables, por lo general, de faltas leves, al terrible castigo de manejar no diré piezas infectadas, pero siquiera objetos repugnantes y asquerosos” (p.90). Se apelaba a que su compra beneficiaria a la beneficencia cuando las treinta

presas dejaran el hospital, momento en el que también se podría ocupar el local para fines propios del hospital. Lo que se infiere es que existía disgusto de que "aquel foco de infección moral y física" (p.90) se encontrara en el hospital y centro de la ciudad, por lo que se mantenía cierta tolerancia por el político actuar de la beneficencia y por el acuerdo del Municipio y el San Juan de Dios (Benítez, Ortiz, 2012).

En 1921 se crea el Servicio de Profilaxis Venérea de Quito (SPV), que funcionaba motivada por el higienismo y la salud en lugar de que por concepciones morales. Clark (2001) afirma que Quito fue la primera ciudad en tratar la salud sexual en el país ya que en 1925 se reglamenta en Guayaquil y Riobamba. Evidentemente el SPV fue motivado como un instrumento de control de la prostitución, que ya era legal y reglamentada en el Ecuador.

El Servicio realizaba exámenes semanales y trataba a las mujeres en caso de ser portadoras de enfermedades venéreas, todo de manera gratuita y confidencial. El financiamiento para su funcionamiento provenía de multas que receptaba la municipalidad. Llevaban un registro de las prostitutas, quienes debían notificar al SPV en caso de dejar la ciudad. En 1924 se crea un servicio de tratamiento venéreo en el Hospital San Juan de Dios adicional al SPV y un año después, en 1925, el SPV se vuelve público para mujeres de toda procedencia, atendiendo en un turno diurno a hombres.

Si bien Santa Marta siempre recibió a mujeres provenientes del mundo de la prostitución, en este momento el centro las recibe por cuestiones sanitarias en lugar de una intención punitiva. El funcionamiento de Santa Marta nuevamente es complejo, pues Clark (2001) nos dice que "la hospitalización fue llevada a cabo en un servicio anexo al Hospital Civil, el Santa Marta o Camarote (donde las criminales convictas que requerían atención médica eran atendidas)" (p.43),

de tal modo que es totalmente posible que continuase operando como cárcel y a su vez como centro médico de enfermedades venéreas.

Es necesario considerar el cambio en la percepción de lo que eran delitos criminales por parte de las autoridades a través de los procesos independentistas y de la consolidación de la República. Borchart (2006) Encuentra que entre 1810 y 1812 el gobierno de turno se preocupó por otros temas como los grupos independentistas, por lo que el número de juicios disminuyó, mientras que entre 1825 y 1827 los juicios nuevamente alcanzaron una cifra cercana a los 150 detenidos dentro de los que según la autora, las causas de concubinato o adulterio fueron disminuyendo, demostrando los primeros esfuerzos de la República por aplicar otro tipo de justicia centrada en aspectos como la delincuencia o el asesinato.

El cambio en la causa de reclusión de las mujeres está directamente relacionado con este aspecto. Santa Marta es un caso sumamente interesante, su razón de ser fue la perspectiva moral católica en cuanto a la sexualidad de las mujeres y conforme estos causales perdieron vigencia como delitos punibles para las autoridades, en lugar de desaparecer, sus fronteras se expanden y moldean según las preocupaciones del momento, sin embargo, conservándose como un espacio destinado para mujeres. En su larga data se podría ver reflejada la dinámica de las mujeres desde la Colonia hasta la República.

No solo Santa Marta, sino todos los centros de reclusión para mujeres públicas o casas de recogimiento para mujeres arrepentidas requieren una visión que acoja la profundidad de categorías y condiciones bajo las que se desarrollaron. No se puede limitar su estudio a una visión únicamente de género, pues como hemos visto lo masculino también estaba controlado. Es sumamente interesante como a medida que el Estado se moderniza se dejan de lado concepciones

morales en los aspectos de control social, adaptando a instituciones como Santa Marta a los nuevos requerimientos de las autoridades.

Capítulo 3. Dinámicas de los poderes civiles y eclesiásticos en los juicios de las mujeres transgresoras en Santa Marta

Los juicios seleccionados para trabajar han sido seis y cinco se han desprendido de las fuentes secundarios de investigación. Tras su localización se han mapeado personalmente en el Archivo Histórico Nacional, sede Quito, en donde el cateo documental me permitió acercarme a las fuentes en su integralidad. Los juicios oscilan entre motivaciones de transgresión moral y sexual como el concubinato, adulterio o demás maneras de catalogación que refieren a una relación íntima fuera de la norma que llevaron a las mujeres involucradas a pasar por el recogimiento Santa Marta, ya sea como condena final o como paso temporal durante la indagación. Podría decir que de forma premeditada los archivos se han organizado en razón de la pregunta en cuanto a ¿cómo se vivieron estas dinámicas en la práctica? no obstante la realidad es que durante la selección de casos los propios archivos me orientaron a identificar ciertos rasgos comunes que me permitieron reunirlos en parejas a modo de estudio comparativo, derivando en las subsecciones del capítulo.

Se describen los casos para situar a las y los lectores: motivaciones del juicio, se detallan los nombres de los acusados y de los denunciantes, su procedencia, edad, estado civil, incluso condiciones materiales –en los juicios que contengan dicha información- qué autoridades dictan las resoluciones y en qué consistieron las mismas. En algunos se incluye un breve comentario en pertinencia a la peculiaridad del caso, no obstante, es después de su presentación que se hace el análisis total y a mayor profundidad en cuanto al asunto jurisdiccional. Los testimonios en la mayoría de los casos se incluyen parcialmente o fragmentos concretos en razón de la extensión que suponía el proceso en algunas circunstancias. Como se señaló, todos los juicios provienen

del AHN, específicamente del Fondo Corte Suprema, series indígenas y criminales. Los folios de mayor relevancia de cada caso han sido incluidos en los Anexos del documento.

3. 1. Representantes de la Iglesia en medio de las querellas

“los eclesiásticos seculares gozamos del privilegio por derecho divino y por él estamos exentos de las potestades seculares” (AHN, Criminales, caja 135, exp. 14, f. 5, 26 de febrero, 1789)

3.1.1. La cacica Juliana Duchisela y Carrillo y el cura Joseph de Aybar. (12 de junio de 1751)

Fue localizado en el texto de Daza (2022), *Cuando las cacicas gobernaron en la Real Audiencia de Quito* y el título de cacica que su protagonista poseyó representó un singular caso. Se incluye en la investigación precisamente por esta distinción, pues deja ver la dinámica de poder en función de vectores interseccionales como el de pertenecer a comunidades fuera de las urbes, en territorios con tintes más rurales y campesinos en función del género y a ser un cuerpo racializado.

Hija legítima de Gerónimo Carrillo cacique principal gobernador del pueblo de San Andrés en la villa de Riobamba y de Francisca Chasiguaray cacica del mismo pueblo, así se presenta Juliana Duchisela y Carrillo el 12 de junio de 1751 ante las “reales audiencias señores presidente y gobernadores” (f.2) del cabildo para demandar la deposición del padre cura doctrinero fray Joseph de Aybar. La querella inicia en el pueblo de San Andrés de la Villa de Riobamba exponiendo una serie de agravios, abusos, extralimitaciones y maltratos a la comunidad a través de siete capítulos. El detonante habría sido el maltrato físico acometido por Aybar hacia Juliana en la misa del domingo. El cura le impidió usar una alfombra sobre la cual arrodillarse, arremetiendo contra ella al final de la ceremonia junto con su ayudante –Gregorio

Bugarin (?)- a tal magnitud de dejarle “notablemente lastimada y bañada en sangre, desnuda” (f. 1v) todo en presencia de su marido Sebastián Silva y de la comunidad. Más allá de la violencia, a Juliana le indignó la forma en que se ignoró su lugar como cacica y por tanto el respeto que el título le merecía al decir que se quitó “el crédito públicamente contra el honor y decoro” (f.1v) y “los demás honores que adornan mi persona [...] e ilustre sangre” (f.2).

Los demás puntos enumeran en detalle los abusos a la población indígena. En el primer capítulo expone que Aybar habría permitido a dos mujeres indígenas, Martina y su hija Manuela Mideros, hacer trabajar a la demás comunidad indígena sin compensación y por la fuerza. Más allá de las condiciones de trabajo, habría actuado reiteradamente “contra toda razón y justicia y contra el orden sacerdotal” (f.3) pues el capítulo segundo señala incumplía con las demandas sacerdotales al flagelar públicamente tanto a hombres blancos como a esposas de indígenas. Salta a la vista el hecho de que Aybar habría azotado a una mujer embarazada a tal punto de causarle el aborto y dejarla postrada hasta el momento del testimonio de Juliana.

En el tercer capítulo aborda otros abusos, como el de obligar a las indias solteras a entregarle un huevo cada día viernes, que la demandante aproximaba alcanzaban una cantidad de más de cien con la intención de venderlos y hacerse de esas ganancias. Califica al cuarto capítulo como el más poderoso por exhibir el cobro exagerado a dos priostas y cuatro mayordomas indígenas en razón del Corpus Cristi con una cantidad aproximada de “24 gallinas, 60 y 80 fuentes de fruta, 6 carneros, 24 cuyes” (f.3v). En el quinto capítulo se menciona la ganancia de entre 10 y 12 pesos sobre los gastos de pompa de manos de los llagtaios, cantidad que se encontraba fuera de la norma. El sexto capítulo demanda la falta de la administración de los Santos Sacramentos para la comunidad, mientras que, en el séptimo capítulo expone la emisión

de salvoconductos de forma privilegiada a familiares y a personas cercanas, ignorando “los descarriados y depravados fines” (f.4) además de mantener relaciones ilícitas en el pueblo.

A continuación, el 7 de julio 1751 el protector de naturales de la provincia indica que en un primer momento el caso se dirigió al prelado regular. El protector refiere los capítulos a las autoridades para que el vice comisario de la orden a la que pertenece Aybar designe a un juez que reciba la información y lleve a cabo las indagaciones. Además, solicita a las autoridades remover al padre Aybar y a su adjutor como curas del pueblo de San Andrés y sacar del mismo a las demás personas implicadas en actos contra la ley que Juliana menciona.

Aybar presenta su informe, acusándola de adulterio y pidiendo su excomunión. El protector de naturales argumenta que según la Ley Segunda, título 17 un “extraño no puede acusar a la mujer de adulterio, reservando esta acción solo para el marido o el padre de esta o su hermano o el tío paterno o materno” (f.7). En cuanto a la excomunión, alega que el Concilio Limense prohíbe tal efecto en “los indios, aunque sean ladinos y de advertencia no deben ser excomulgados por ser privilegio concedido a la nación” (f.7v), recalcando que de ningún modo debe admitirse la acusación. Por el presunto adulterio se detiene a Juliana en el “Recogimiento de Santa Marta, donde fue presa a pedimento y por parte de dicho padre cura” (f.7v) sin la comparecencia del marido. La cacica recurrió al Gobierno Provisor del Obispado a través del protector general logrando que se suspenda el decreto y ordenando la liberación de Juliana de Santa Marta, no obstante, no se detalla el tiempo que permaneció allí

Ante la anexión del caso de adulterio con el de la denuncia de abusos del cura Aybar el protector de naturales solicita separar el auto y el decreto para que ambos casos e indagaciones tengan lugar: se llama a que la denuncia contra Aybar no quede olvidada y que reciba la sanción

correspondiente “ante su prelado u otro juez de fuero competente” (f.8); en cuando al presunto adulterio de Juliana, se señala primero su inviabilidad por la invalidez de la denuncia del cura y de comprobarse la acusación junto con la comparecencia del marido y proseguir se señala la necesaria sustentación el fuero real que le compete a la cacica (ver Anexo B).

Empero, Sebastián Silva, su esposo, comparece y afirma la existencia de dos adulterios, uno de ellos de gran escándalo y en conocimiento público con Joseph de Velasco, hombre casado, especificando que se proceda con la acusación en el “fuero que le compete” (f.11). Es cuando pide que Juliana sea “presa en el recogimiento de Santa Marta” (f.11v) y que allí se le haga confesar. Asegura no haber sido influido por Aybar y más bien haberle notificado anteriormente e intentar terminar con la mala vida de su esposa, que por la osadía y desvergüenza no fue posible, lo que la llevó a injuriar al cura.

El 9 de noviembre del mismo año, Juliana se defiende mediante el protector de naturales, que expone la invalidez de la acusación de Silva, ya que aparentemente era él quien mantenía amistad ilícita con la india María Suárez, llegando a sustraer los bienes de Juliana para mantener dicho vicio. El 18 de noviembre el marido responde diciendo que la ley dicta que una vez que el marido haya acusado a la mujer esta no puede responder con otra acusación, sino que se debe resolver la primera causa y después de forma separada solucionar la segunda.

De igual forma, ratifica no haber sido influenciado por Aybar, ya que hace nueve meses ya se habría presentado en el juzgado eclesiástico en donde el provisor envió a Jacinta presa en el recogimiento de Santa Marta. En cuanto al adulterio con María Suarez indica que no sirve como oposición a su acusación, ya que

Me ha sido preciso seguirla por haber andado más a de 12 años pidiendo justicia contra la susodicha ante el señor don Manuel Rubio y preladados de San Francisco ante el vicario de la villa de Riobamba quién la puso por dos veces en las monjas de la villa de donde hizo fuga ambas veces por cuyo motivo me he llegado a aniquilar persiguiéndola siempre (f.28v).

En el archivo el caso posee dos legajos en el mismo expediente, el primero termina aquí. Parece ser que el segundo aborda las denuncias hacia Joseph Aybar y refleja la designación de real visitador a fray de Aparicio y por juez al misionero fray Juan de Castro. El procurador de corte de la orden religiosa de San Francisco califica de injurias a los capítulos presentados por Juliana y demanda sea “gravemente punida pues no es justo que la dicha Juliana habiendo puesto en dichos capítulos y en público [ilegible] infamatorio contra dichos padres [...] La pena de la calumnia” (f.10v).

El 21 de noviembre, nuevamente el protector de naturales del distrito en defensa de Juliana responde ante la intención del procurador de corte de acusarla de falta calumniante, alegando que no se han seguido los procesos requeridos para comprobar supuesta falsedad de las acusaciones, careciendo de la declaración de testigos, algunos presentados por la cacica habrían sido rechazados o repelidos de declarar. Por cuestiones de conservación del folio la fecha se encuentra parcialmente, pero parece leerse 11 de diciembre, fecha en que los argumentos son rechazados por el presidente y los oidores presentes en todo el caso, quedando Aybar libre de indagaciones. Se debe mencionar que entre las autoridades que proveen y rubrican el litigio, entre los oidores destaca Luis de Santa Cruz y Centeno como caballero de Calatrava.

En los antecedentes del juicio la cacica Juliana habla por sí misma, sin un tercero que la represente y es ella quien firma de su puño y letra la denuncia. Pero, aunque el detalle de la extensa argumentación denota la capacidad de acción y desmiente la idea de la nula presencia de las mujeres en querellas lideradas por las mismas mujeres, lo que nos convoca es la forma en la que el cura responde. Joseph Aybar inmediatamente deslegitima toda palabra de la cacica bajo el argumento de su calidad moral, acusándola de adulterio y así desviando la atención de su conducta hacia la de la mujer. Lo que potencia a su estrategia y quizás promovió su “victoria” es que seguidamente Sebastián Silva se suma a acusarla de dos casos de adulterio público y desvergonzado, pero se perciben como otras motivaciones la osadía de la mujer y su insubordinación.

No se explicita el tiempo que permaneció en Santa Marta, pero en base a que era habitual mantener recluida a la acusada el tiempo que dure el litigio. Además, se sabe que Juliana entró en julio por pedido de Aybar, pero que cuando comparece Silva –cuya fecha no se conoce– pide que se la llevé al recogimiento y las últimas peticiones hechas por el protector son en noviembre, por lo que se deducen tres escenarios: fue liberada y después retornó a Santa Marta; nunca salió y permaneció allí de forma continua sin saber hasta cuándo; o fue liberada tras la primera apelación y no volvió a ingresar, pero mantuvo la representación del protector para fortalecer su defensa.

Constantemente se presenta la información y se agrega que se tramite al fuero competente y a su vez en casos concretos se menciona un destinatario: el protector de naturales orienta la indagación de Aybar hacia su prelado o juez de “fuero competente” (f.8) y la de la cacica al fuero real. En un primer momento el adulterio fue manejado por la Iglesia, enviando a Juliana a Santa Marta, mientras que, en el segundo momento la Iglesia solo interviene a lo

concerniente a Aybar, sin interferir con el proceso que lleva la parte civil que de igual forma hace uso del espacio del recogimiento actuando de forma mixta.

3.1.2. Feliciano Orosco y el presbítero Diego Soto (26 de febrero de 1789)

El siguiente caso ha sido ubicado en el texto de Benítez (2015) *Voces de las mujeres de la plebe en el Hospicio de Quito 1785-1816* y también inicia en la Villa de Riobamba. El 26 de febrero de 1789 el alcalde ordinario, Alonso Feyjo denuncia a Feliciano Orosco y remite a Aurelio Mora, teniente alguacil, la causa de concubinato. El alcalde demanda con ahínco el seguimiento del caso debido a que la mujer mantenía “pública y escandalosamente sin temor de Dios ni de la Real Justicia” (f. 1) comercio ilícito con el presbítero sacristán mayor de la iglesia matriz de Riobamba Diego Soto de manera prolongada incluso conviviendo en la casa del mencionado.

Feliciano, vecina de Riobamba, era una mujer casada con Joaquín Hernández, quien no se encontraba en la jurisdicción pero que estaría pronto a volver en el momento del juicio. No se detalla su etnia, pero es evidente su estrechez económica. Los términos con los que se refieren a la transgresión son variados: amistad/comercio/comunicación ilícita, pública manceba o concubinato escandaloso.

A la demanda le siguen las declaraciones de los vecinos ante el escribano y bajo juramento a Dios y una señal de la cruz. Josef Montesdoca de 26 años, hermano de Feliciano declara que el comercio ilícito era real y que tenía una duración de poco más de un año pero que se mantenía de forma forzosa testificando que incluso en una ocasión la llevó “aporreándola y dándole de golpes” (f. 1v). La esposa de Josef, Juana Rodríguez agregaba que otra forma de mantener a Feliciano en el comercio ilícito era tomar su ropa y mantenerla en su casa. La madre

de Feliciano, Ignasia Padilla apela a que la fragilidad humana de su hija, la condición de su sexo, las condiciones de orfandad –la ausencia del marido- y las constantes instigaciones de Soto la llevaron a la “ilícita amistad y comercio” de la que se arrepintió, pero no pudo salir por las mismas razones dadas por Josef y Juana y por la retención de los cortos bienes de Feliciano. La acusada se habría retirado de Riobamba para liberarse de Soto, pero al escuchar de su estado de salud regresó con la intención de recuperar sus “cositas”, encontrándose por el contrario con la denuncia y siendo detenida en la cárcel pública.

Diego Soto presenta su declaración, en la que desde el inicio refiere a las jurisdicciones de las autoridades civiles a razón de la irrupción a su vivienda por parte del ministro ejecutor, escribano público y demás alguaciles, afirmando que era una extralimitación de poderes hacia el privilegio de fuero secular que gozaba como parte de la Iglesia y por extensión también sus bienes y vivienda (ver Anexo C). Para proceder, se debía impartir el auxilio al juez de su fuero, notificando el proceso y siendo él quien autorice tal acción, ya que

los eclesiásticos seculares gozamos del privilegio por derecho divino y por él estamos exentos de las potestades seculares y aunque por disposiciones canónicas y bulas y privilegios en algunos delitos que cometemos perdemos dicho privilegio pero no por esto podía la potestad secular atropellado sino siempre impartiendo el auxilio del juez eclesiástico competente que lo es el señor obispo y su vicario general no ante el eclesiástico incompetente que lo es el vicario foráneo partidario pues este como pedáneo no goza la jurisdicción ordinaria como lo enseñan las leyes reales y el derecho canónico (f. 5).

Con estas y otras razones señala la nulidad del proceso ya que al no tener jurisdicción las autoridades civiles debían abstenerse y recordar que quien demanda a un clérigo pierde ante él y queda excomulgado. Ante tal afrenta el 1 de marzo de 1789 la justicia ordinaria responde a la insistencia de Soto y señala que las leyes de Castilla le dan jurisdicción a la real justicia de proceder contra las mancebas de los clérigos, en especial si han sido retenidas en sus casas como Feliciano lo vivió. Incluso se menciona que la intención de Soto parece buscar estorbar la buena administración de justicia para librarse del castigo por esto piden remitir los autos al obispo de la diócesis para que se encargue del castigo correspondiente (ver Anexo D y E.).

El 19 de marzo Alonso Feyjo se dirige al obispo adjuntando todas las causas anteriores. Se incluye no solo a Diego de Soto sino también el presbítero Mariano Camacho, ambos por amistades ilícitas y por haber injuriando e insultando públicamente en Riobamba al vicario Luis de Andrade y al mismo Feyjo. Ante tales atropellos a la real jurisdicción solicita al obispo proceder con la sanción correspondiente a tales abusos de confianza.

El 23 de marzo tras pasar por el tribunal de la Real Audiencia, el comandante general Juan Joseph de Villalengua y Marfil resuelve condenar a Feliciano a un año de destierro y a cubrir los costos procesales, pero posteriormente le agrega un año de servicio en el hospicio de la ciudad de Quito. El expediente termina el 6 de junio de 1789 con la respuesta del obispo a la notificación y averiguación del caso declarando dictar la providencia más oportuna para Soto.

Los juicios permiten ver como Aybar y Soto hacen uso de su posición de representantes de la Iglesia para ejercer poder sobre las practicantes, ya sea de forma simbólica aprovechando la vigilancia socio-moral que existía sobre las mujeres para evadir el litigio, como de forma física. Asimismo, las jurisdicciones civiles y eclesiásticas se difunden entre sí y trabajan en conjunto.

3.2. Autoridades intermedias como denunciantes

Su función “era administrar justicia (civil y penal) en nombre del Rey; y su jurisdicción se extendía al campo y aún los pueblos ajenos” (Tobar, 1974, p. 243).

3.2.1. Josef Manuel Chacón, alcalde del barrio de San Marcos denuncia a Theresa Villagrán (29 de agosto de 1782)

El caso de concubinato se conoció mediante el texto de Moscoso (2018) *Relaciones ilícitas en la plebe quiteña (1780-1800)*. Como se mencionó previamente, los alcaldes de barrio se crean para administrar de forma cercana a un barrio específico, si bien incluía el control de impuestos, mantener el orden y seguridad involucraba un especial énfasis en velar por las buenas costumbres, es decir, la moral de la comunidad.

Chacón describe la forma en la que tuvo noticia de tal relación ilícita: estando en su ronda nocturna del día anterior se le avisó que Matías Casimiro Benavides, de más de sesenta años casado en Pasto, con hijos y familia mantenía amancebamiento de varios años con Teresa Villagrán, vecina de Quito e hilandera. Al ser rondados fueron llevados presos inmediatamente, a Benavides a la cárcel de corte y a Teresa a Santa Marta.

Inmediatamente se reciben los testimonios: Guillermo Monteros de 28 años, vecino de la ciudad señala que habrían vivido en la casa de Antonio del Castillo; Dicho propietario de 60 años testificó que arrendó a Benavides dos cuartos durante 11 meses y que al enterarse de la vida que hacía con Teresa la había sacado de allí pero que esta habría vuelto para cuidar de Benavides; Michayla Ribera, de 26 años, también arrendataria de la casa de Carrillo y por lo tanto vecina de la pareja, llevaba 5 meses en el lugar y en todo el tiempo fue testigo de la vida que hacían como marido y mujer. A partir de los testimonios califican al hecho de concubinato envejecido.

El alcalde da parte del hecho para que sea procesado por el presidente regente y visitador general y que así mismo los bienes de los involucrados sean embargados por el teniente de alguacil y el escribano para ser entregados al depositario general. Tal como se mandó, el 29 de agosto el alguacil Eduardo Aguilar embargó los bienes de la pareja que daban cuenta de su pobreza:

un par de sábanas del lienzo viejísimas remendadas, una sobrecama azul vieja una frasquera sin llave mediana [...] Un niño en su cunita corriente con sabanitas y almohaditas [...] Una mesa viejísima una silla de sentarse bien vieja (f.2).

El 9 de septiembre Teresa testifica estando "presa" en el recogimiento de Santa Marta, en donde declara ser natural de Riobamba, ser soltera y se le calcula treinta años de edad. Conoce estar detenida por haber sido rondada y por haber mantenido ilícito comercio durante dos años, en el primero viviendo con él sin separarse y el segundo con distancia en algunos meses por la salud del mismo. El veinte del mismo mes, Benavides declara tener sesenta y cinco años, ser pintor de oficio y natural de Pasto donde se casó y tenía familia. Por treinta y cinco años vivió separado de su mujer por sus "livianidades". Menciona lo mismo que Teresa, que fue detenido por ser rondado y que la relación tenía dos años, siendo el segundo cuidado por Teresa por su vejez y soledad. A diferencia de Teresa hace dos años fue preso por el mismo caso. En sus declaraciones demuestran consciencia del carácter ilícito de la relación, sin embargo, no hay ninguna apelación de ninguna de las partes por lo que se dicta sentencia de forma relativamente rápida. La condena para Benavides de un año en la Real Fábrica de Tabaco a ración y sin sueldo. Mientras que a Teresa se le exige salir durante un año de la ciudad (ver Anexo F.).

En el caso constan autoridades como el alcalde de barrio, el teniente de alguacil mayor de corte o el teniente depositario general, con la ausencia total de autoridades de fuero eclesiástico, como de problemas jurisdiccionales. Los testimonios de los vecinos reportaron haber tenido consciencia de la relación durante meses e incluso años, en los que no emitieron ninguna denuncia, demostrando cierta permisividad y normalización de la vida en amancebamiento. Esto en razón de la ausencia de terceros en la ciudad que hubieran sido afectados por la relación. Gracias a Moscoso (2018) se conoce que después de cumplir condena retornaron a su vida juntos en reiteradas ocasiones.

3.2.2. Andrés Tello de la Chica, alcalde ordinario denuncia a Teresa de Encalada (septiembre de 1764)

Se conoce de la querrela a través de la investigación de Torres (2018) *Baratijas femeninas: género, raza y clase en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII*. Los folios manifiestan que Andrés Tello de la Chica denuncia un caso de concubinato mantenido por años en donde estaban implicados Antonio Solano, protector de naturales y Teresa de Encalada, casada con Manuel Ochoa. El expediente deja ver la antesala de la denuncia: Tello mantenía enemistad con Solano en razón de un testimonio en contra de Juan Chica, sobrino del alcalde. Logró salir bajo fianza cuando se señalan ciertas afrentas personales que hicieron actuar con malicia a Tello.

Se detalla que Tello, “Cumpliendo con la obligación anexa a su empleo” (f. 4) de salir a celar a la ciudad en la noche anterior al dos de septiembre, junto con el teniente mayor de alguacil Pablo Benegas -a modo de rondas- para “evitar pecados públicos y escandalosos” (f. 5) encontró en la vivienda del protector a la pareja. Fueron punidos inmediatamente y Benegas los apresó, a Solano en la cárcel pública y a Teresa en el Recogimiento de Santa Marta. Se indica

que la amistad ha durado años, desde que Solano llegó a Cuenca por primera vez como oficial mayor y que luego al convertirse en protector de naturales se dio más escándalo a la amistad ilícita.

Los testimonios incluyen la declaración de Benegas, quien indica estar al tanto de la denuncia durante diez meses. Santiago Neyra, hermano de uno de los tenientes de alguacil corrobora lo hallado en la ronda. Joseph del Campo, quien fue ministro inferior de la real justicia acompañó al anterior alcalde ordinario, Juan Chica y Sánchez a celar la ciudad, encontrando desde ese entonces –no se especifica cuánto tiempo a transcurrido- en escándalo público a la pareja y recluyendo a Teresa en Santa Marta, de donde fue soltada por el corregidor, mientras que Solano no recibió pena. Manuel Reinoso no acompañó a dicha ronda, pero da fe de la sanción previa que se dio y Joseph Pozo Garay afirma que, en el primer envío a Santa Marta, Teresa fue trasladada “al poder de doña Rosalía de Mediana” (f. 9) de quien no se detalla más, pero el testigo Juan Manuel Palacio Montesinos añade que ella le habría aconsejado a Teresa, pudiéndose tratar de una mujer particular de prestigio y consideración.

El 6 de septiembre, Andrés Tello vuelve a emitir una denuncia en la que se detalla que varios hombres se acercaron a los exteriores de la cárcel a dar serenata a los detenidos con gran escándalo y alteración del orden público. En la certificación que da el escribano se detalla que el carcelero al escuchar el ruido abrió la puerta y en ese momento ingresaron a la cárcel y "con el mismo escándalo prosiguieron cantando a son de guitarra, bandola y violín versos que al parecer los habían hecho al asunto de la prisión de los arriba mencionadas estando estos allí juntos con los de dicha música en gran chacota" (f. 12). Es interesante mencionar esto porque más allá de lo anecdótico, en el inicio de esta nueva denuncia se menciona que Solano está detenido en la cárcel pública y Teresa en Santa Marta, sin embargo, el hecho habría tenido lugar en Cuenca y se

hace mención de que se encontraban juntos, por lo tanto, es probable que en este momento todavía no eran remitidos a sus diferenciados presidios.

Desde Quito, el presidente y oidores de la Real audiencia en la sala del Real acuerdo el 17 de septiembre evaluaron al caso como sospechoso de haber sido motivado por malicia de Tello, en consideración de las rencillas que mantenía con Solano y por el tiempo que se tardó en notificarlo (ver Anexo G.). La resolución es una advertencia para las dos partes. A Solano se le indica que si no detiene su vida escandalosa será retirado del cargo y remitido a la cárcel de corte. A Teresa se le manda a que viva conforme a los preceptos de recato y honestidad ya que de reincidir en el concubinato sería trasladada a el recogimiento de Santa Marta.

No obstante, representada por Carlos de Larraín la acusada da cuenta de encontrarse en Santa Marta y apela a su liberación del recogimiento por dos grandes causas: Por estar viviendo excesos en donde se encuentra recluida en un calabozo sin siquiera una cama donde dormir como venganza de la rencilla entre el alcalde ordinario y Solano; y como segundo motivo por temer por su vida “con atención el peligro grave en que se haya constituida dicha mi parte de que le quite la vida a su marido que ya lo hubiera ejecutado a no hallarse ausente” (f. 13). No se registra respuesta alguna, por lo que se desconoce el tiempo que permaneció en Santa Marta.

3.3. Vecinas - Esposas denunciantes

“He estado en todas las casas de los caballeros quiteños y en todas las conversaciones he quedado maravillado al oír discurrir sutilísimamente e ingeniosamente aquellas señoras, respondiendo en la conversación con prontitud, vivacidad, agudeza y profundidad de razones y discursos” (Cicala en Londoño, 2014, p.118-119).

3.3.1. *Simona Esparza denuncia a Bernardo Pillajo y Jacinta Barreto (7 de marzo de 1786)*

El caso proviene de la investigación ya mencionada de Moscoso (2018). El 7 de marzo de 1786, Simona Esparza india vecina de la ciudad, legítima esposa del natural Bernardo Pillajo de treinta años “cargada de hijos” declara ante el oidor que su marido habría sido rondado en el barrio San Sebastián y atrapado en concubinato adulterino con una mujer de la que en un inicio solo conoce su nombre, Jacinta de veinte años que está casada y cuyo marido se encuentra en la ciudad de Guayaquil. Alude que ella ha hecho incumplir las obligaciones de Bernardo con Simona, con sus hijos y padres, y en su trabajo como oboísta -músico que toca el oboe- en la catedral y conventos de la ciudad.

Como argumento también incluye una herida de muerte que le habría causado el esposo de Jacinta a Bernardo en donde Simona lo habría llevado a su casa para cuidarlo, pero habría sido sacado por Jacinta hacia el domicilio de su ilícita amistad. Todos los testimonios provienen de indígenas vecinos de Quito, por lo que se habría hecho uso de un intérprete. Francisco León de 52 años, Pedro Martínez de 50 años y Joaquín Titupi de 25 años, cacique del barrio de San Blas confirmaron el “público concubinato”.

El 9 de marzo, Jacinta Barreto se dirige de forma personal al oidor y al alcalde de corte desde la "prisión" de Santa Marta a la que fue llevada por el alcalde de barrio de San Sebastián, Joseph Miño. Responde directamente a Simona indicando que era "sabedora y consentidora de esta amistad" (f. 3) de la que se beneficiaba económicamente ya que ella cubría los gastos de alimentación de Bernardo, pagó dos veces los tributos, le regaló sus “alhajitas” como “dos fajas [...] unas orejeras de perlas, una gargantilla de corales y varios adornos” (f. 3v) y que después de “estafado cuanto he tenido y sacándome los ojos de la cara me quiere esclavizar” (f.3v).

Justifica la amistad ilícita por vivir en repudio y ausencia de su marido y por la persuasión de Bernardo “quien también había estado repudiado de dicho su mujer como frágil contraje ilícita amistad con este” (f. 3). Pidió la liberación de Santa Marta y ser absuelta de la pena de encierro en la Real Fábrica de Tabaco. Además, pide castigo para Simona por haber sido conocedora y así mismo para Bernardo pide que se le tome testimonio y se apliquen las medidas necesarias para que “en malo ni en bueno, ni en público, ni en secreto se meta conmigo ni atraviere la calle donde vivo con pretexto alguno para evitar cualquier motivo de reincidencia” (f. 4v).

Dice que nunca consintió que le quitaste el alimento diario a su esposa por dárselo a ella y que esta relación sería contra su gusto y voluntad, violentada y forzada por Bernardo. En relación a la herida que su esposo le causó a Bernardo, recuerda que por su parte habría tenido que cuidar de él la vez que recibió golpes que le dio su mujer, padres y parientes por el conocimiento de dicha amistad, teniendo que hacerse cargo de su cuidado y de los gastos médicos y de medicamentos.

En un auto se condena Jacinta Barreto a la Real Fábrica de Tabaco por 6 meses y al término de este periodo se le ordena hacer vida con su marido. Mientras que a Pillajo se le impone una multa aplicada a obras públicas que deja a disposición del presidente regente y superintendente. (f. 7). El 6 de mayo, vuelve a hacer una petición desde la Real Fábrica de Tabaco donde fue enviada tras dos meses en Santa Marta y llevaba un mes de los seis a los que le sentenciaron. El motivo de su petición es que su esposo Manuel Troya estaría de regreso a la ciudad y con temor de su genio violento buscaba evitar cualquier peligro, pidiendo su liberación de la fábrica con el pago de 12 pesos para sí continuar su vida como antes y mantenerse alejada de su marido. La petición es aceptada y quedó en libertad (ver Anexos H e I.).

3.3.2. María Ruiz denuncia a su marido Ignacio Ruiz (2 de septiembre de 1728)

El último juicio proviene del mapeo personal en el archivo, por lo que no se conoce que haya sido contemplado por otros investigadores previamente. María es vecina de Latacunga, pero es residente en Quito está casada con Ignacio Ruíz el 2 de septiembre de 1728 se presenta “civil y criminalmente” (f.1v) e informa el concubinato que su marido mantenía por alrededor de cinco años con Juana Ximénez. Asegura que durante los últimos cinco o seis años vivió en repudio de Ignacio y como la mantenía alejada no había podido dar informe a las autoridades previamente. También indica haber sido amenazada por él, diciéndole que de provocar el destierro de Juana le dejaría en continuo repudio sin socorrer sus necesidades.

Ya que el alcalde ordinario de la ciudad, Francisco de Borja había sido notificado con anterioridad, realizó una ronda en donde se encontró a la pareja en la tienda de Ignacio, ubicada en la calle de los mercaderes. Las autoridades de la Audiencia en vista del gran escándalo en perjuicio de estado matrimonial resuelven: para Ignacio una multa de 25 pesos para distribuirlos en obras del puente de la calle de Santa Catalina en bien público de la ciudad y que "No salga de esta ciudad por sus pies ni los ajenos hasta que por su Merced otra cosa se determina pena de 200 pesos" (f.3); y se les indica que rompan todo contacto público y privado, pues si se reporta reincidencia Juana sería desterrada a Ibarra por 4 años. Sin embargo, en el siguiente folio se indica que Juana debe salir de la ciudad en el término de dos días hacia Ibarra “de donde remitirá certificación de su llegada y se mantendrá en ella un año con apercibimiento de que quebrantándolo lo cumplirá dobladamente” (f. 3v).

Entonces Juliana se presenta “en grado de apelación, agravio o nulidad” (f. 4) al auto que establece su destierro “para lo cual me tiene presa en el recogimiento de Santa Marta” (f.4) junto con el pedido de liberación (ver Anexo J.). Frente a la petición, Simona se dirige a las

autoridades para insistir en su ejecución, temiendo que de no darse la amistad ilícita continuase ya que su marido realiza sus viajes constantemente a Latacunga -quizás por motivos comerciales- y allí podrían seguir con sus tratos. Por eso también propone que se destierre a Juana a un monasterio del lugar al que se le envíe. Otra preocupación de Simona es que su marido podría huir con Juana y dejarla abandonada sin sustento alguno y por todo esto insiste vehementemente en la pronta ejecución.

Esta querrela es de corta extensión, pero curiosamente no cuenta con las declaraciones habituales de los testigos ni con detalles de la procedencia de Juana. Tampoco se conoce la respuesta final de las autoridades sobre su petición, dejándonos la incógnita del tiempo que se mantuvo en Santa Marta que mínimo debe haber sido lo que demoró en resolverse la querrela.

Conclusiones

A lo largo del conjunto de datos desprendidos de los juicios, se han recogido aspectos relacionados con varios núcleos temáticos. Empecemos analizando la categorización y entendimiento que se tenía de Santa Marta. Se observa que las autoridades de ambos fueros y los testigos se refieren al centro de forma indistinta como cárcel, prisión o recogimiento, con la constante de tener la connotación de un espacio de reclusión forzosa: por ejemplo, en el caso de Teresa de Encalada los testigos se refieren al “Recogimiento de Santa Marta” junto con el apelativo “presa en”.

Asimismo, uno de los argumentos de Teresa para solicitar ser liberada de Santa Marta y que se le aplique otra sanción es el temor a las represalias de su marido ante su trato con Solano. Esto es clave porque una de las intenciones del recogimiento era ser un refugio, pero esto indica que para las mujeres no existía ninguna garantía y que probablemente era común la irrupción de los maridos en el centro. No se puede establecer una verdad absoluta en cuanto a la pérdida de calidad de refugio sin la documentación que el Archivo Arzobispal guarda, pero si es evidente la reducción de tal característica en sintonía con la desconfianza de las mujeres.

Por otra parte, en cuanto a la capacidad de agencia de las mismas, vemos que la posibilidad de acceso a la justicia para defenderse y hacer peticiones en respuesta a la sentencia y durante el transcurso del litigio abría el camino a tácticas para cambiar su destino. De hecho, la querrela contra Juliana Duchisela se extiende por la apelación y la defensa de la que hace uso la cacica a través del protector de naturales en varias ocasiones. La cacica hace la denuncia inicial de forma personal y tras ser acusada es que hace uso de la representación de un tercero. Aquello en lugar de deberse a un impedimento legal a hacerlo personalmente –recordemos que Jacinta Barreto y Juana Ximénez apelaron por sí mismas- puede más bien indicar la consciencia de una

estrategia o táctica de parte de Juliana para reforzar su defensa y tener más oportunidades de consolidar sus intereses.

De forma paralela, el uso de la “fragilidad” y “debilidad” ante el pecado y demás connotaciones que recaían sobre las mujeres en la época es otra táctica en donde se aprovechó su condición de mujer para darle fuerza a las peticiones. Ejemplo de esto es la acción de Jacinta Barreto, quien envía el pedido de su puño y letra, firmado por ella, es decir, sabía leer y escribir. También sabía qué era lo que las autoridades querían escuchar: que reconocía su falta y que se arrepentía. Salir de la fábrica implicaba valerse por sí misma para subsistir es decir desempeñar una actividad económica, además de tener que cubrir la cantidad de 12 pesos de fianza. Jacinta no era frágil ni débil, supo hacer uso de las coyunturas de su momento y sacar partido del sistema, tal y como se indicó en la introducción a partir de De Certeau (1990). A propósito de esto, los planteamientos del investigador configuraron la mirada para analizar los juicios, por ello no se mencionan de forma conceptual.

En un breve paréntesis, indicar que Foucault (1975; 1998) en su planteamiento de la microfísica del poder contempla con mayor énfasis a los dispositivos de control, volviendo a las relaciones de poder unidireccionales y provocando que el segmento social dominado sea comprendido como un mero receptor del control sin una capacidad creadora. Es por ello que en su lugar se da importancia a De Certeau (1990) quien –como ya se dijo- complementa la percepción del poder y control con la presencia de tácticas.

Respecto a los intereses de las partes. Sabemos que la separación o nulidad matrimonial era posible y precisamente en el archivo –aunque no sean abundantes- se pueden encontrar tales demandas, sin embargo, en los casos seleccionados ninguna de las partes propone o solicita el fin

de la vida maridable. En cambio, los castigos y peticiones son: multas, destierros, el trabajo a ración y sin sueldo, fianza, la prisión o hacer vida ejemplar con las esposas y esposos. Los testimonios de maltratos hacia las mujeres constan en algunos argumentos y comparencias, sin embargo, no se mencionan en el momento de dictar condena, siendo tolerados por las autoridades como algo cotidiano. Entonces, lo que interesaba era la integridad de la vida maridable y las buenas costumbres entre los vecinos que básicamente se focalizan en torno a la relación entre los sexos.

Abordando la dinámica de las autoridades en el manejo del control social podemos realizar las conclusiones en dos dimensiones: viendo cómo se manejaban los fueros y la percepción y entendimiento de estos en la población. En primer lugar, la Iglesia se involucró únicamente cuando fue interpelada por la directa relación de uno de sus representantes en el juicio como Aybar y Soto. En tal contexto, ante el posible desencuentro de las partes, las autoridades civiles procedieron con la notificación e incluso les dieron el control del proceso de punición de sus asociados. Dicho proceder es visto por Benítez (2015) como una señal de inseguridad frente a la Iglesia, pero difiero al pensar en que de tener lugar las autoridades no habrían mantenido y defendido el control en las faltas morales de hombres y mujeres seculares como lo hacen con Soto, por lo que considero que más apropiado identificarlo como el respeto a la jurisdicción eclesiástica en asuntos explícitos de su fuero -como lo eran los presbíteros y curas- con la conciencia de evitar conflictos.

Agregando a lo anterior, el marido de Juliana Duchisela evidencia que en una previa denuncia el obispo fue quien la recluyó por el mismo motivo ilícito en Santa Marta, lo que no se conoce es si contó con el auxilio real, que habría sido necesario y cuya ausencia llevó al alguacil mayor denunciar ante el Cabildo a los ministros y jueces eclesiásticos por tomarse dicha

extralimitación en 1721. Sin embargo, se debe señalar que los juicios desde el AHN provienen de la justicia real, por lo que para conocer el cumplimiento o incumplimiento de tal norma queda en el XVIII queda pendiente el mapeo de Santa Marta en el Archivo Arzobispal.

Asimismo, con respecto a las autoridades eclesiásticas dentro de Santa Marta, en las peticiones de las mujeres reclusas no se registra testimonio de comparecer frente a las primeras, no las representan en las apelaciones ni en los pronunciamientos que se hacen desde el recogimiento y aunque Teresa de Encalada habla de las condiciones internas del centro, no hay mención de la dinámica eclesiástica en el mismo.

De forma complementaria, el hecho de que las autoridades civiles de los juicios revisado no notificaron de las amistades ilícitas que tramitaban a los miembros eclesiásticos y que de ello no se produjesen enfrentamientos, señala la normalidad de dichas prácticas en los juicios, así como la progresiva secularización del control socio-moral promovida por los borbones. Lo que quiere decir que en el siglo XVIII el fuero civil podía recluir en Santa Marta a las acusadas sin notificación a la Iglesia cuando se sabe que en el XVII tal accionar produjo que fray Domingo Salvador litigase con el Alto Tribunal en 1611.

Estos hallazgos sugieren que, en general, en contexto del reformismo borbónico, Santa Marta se secularizó en lo que se debe entender como un proceso de coexistencia de los fueros y no con la eliminación total de una de las partes. Los poderes civiles y eclesiásticos co-vigilaron al orden socio-moral y Santa Marta se batió entre recogimiento y cárcel como la dicotomía de ambos poderes, flexibilizándose para ser el espacio en donde cabían las dos jurisdicciones y en donde se superponía paulatinamente el poder civil.

Desde antes de la emisión de la cédula real de 1787 ya se practicaba la idea del concubinato –y demás faltas morales- como de mixto fuero. De forma opuesta a lo que se consideró al inicio de la investigación, lo que se hizo Carlos III con la cédula fue llevar la práctica a la normativa como una garantía de mayor concordia entre los poderes y a su vez darle más poder al Estado sobre la Iglesia en los asuntos sociales-morales “quienes toca su castigo en el fuero externo y criminal” (f. 328v). El juicio de 1789, en donde el cura Soto busca reavivar la discordia, ilustra el cambio de la relación de las autoridades civiles con los eclesiásticos, los primeros ratificando su jurisdicción mientras velaban por la concordia de las partes, haciéndose cargo de la amistad ilícita, pero cediendo a manos del obispo el proceso de su gente.

Hemos hablado de la jurisdicción desde la perspectiva de las autoridades y de la normativa, pero ¿cómo entendían los vecinos y vecinas a quién acudir en casos de amistades ilícitas? Se puede ver cierto desconcierto sobre los fueros encargados de cada tipo de litigio porque en algunos momentos el juez eclesiástico recluía a las mujeres en Santa Marta y en otras lo hacían las autoridades reales, provocando que en los expedientes perduren comentarios de que la acusación sea llevada por el fuero al que le compete. Empero, las autoridades intermedias también dan cuenta de cierta incertidumbre, uno de los juicios en donde más se repite esto es en el de Juliana Duchisela en donde el protector de naturales que la representaba constantemente refiere la acusación al “fuero que le compete” (f.11).

En general parece que en el diario trajín las fronteras civiles y eclesiásticas eran sobrepasadas por la preocupación de los intereses individuales de cada sujeto o institución: para Aybar valerse del control moral sobre las mujeres con la acusación de adulterio le permitió desviar el foco de atención de la denuncia de extralimitaciones realizada por Juliana y proteger su permanencia como cura en San Andrés; para Soto traer al juicio el tema de las jurisdicciones

fue una estrategia para evadir su culpabilidad, aunque en este caso las autoridades civiles reaccionan de forma compleja; o simplemente el interés de mantener la relación matrimonial.

Más que preocuparse por el fuero al que correspondía castigar a las concubinas o amancebas, les interesaba defender las relaciones sexuales aceptadas socioculturalmente que eran únicamente las que tenían lugar dentro de la institución matrimonial. Para ello, tanto autoridades civiles como eclesiásticas se sirvieron de mecanismos de control que partían de la raíz común de una visión sexualizada de los cuerpos de vecinas y vecinos de las distintas zonas de la Real Audiencia.

La población en general se empoderó de tales instrumentos, por lo que el control socio-moral se pudo reproducir estructuralmente. En tal escenario, las mujeres vivieron un acucioso control diferenciado por los prejuicios del sistema patriarcal en donde no solo las autoridades ejercían poder sobre ellas, sino que mientras enfrentaban los juicios también se atenían al poder físico y simbólico de los demás hombres implicados. En medio del hostil campo de batalla, las mujeres como seres sociales con capacidad de agencia pudieron expresarse con defensas y peticiones que relucieron las astucias del arte de la guerra cotidiana.

Referencias

- Benítez, S. (2015). *Voces de las mujeres de la plebe en el Hospicio de Quito 1785-1816*. Quito: UASB-E /CEN.
- Benítez, S. y Ortiz, C. (2012). *Historia del Antiguo Hospital San Juan de Dios*. Tomo II. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio: Museo de la Ciudad.
- Borchart de Moreno C. (1991). *La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial*. Revista Complutense de Historia de América, 17, 167.
<https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9191110167A>
- . (1998). *La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales. (Siglos XVI-XVIII)*. Banco Central del Ecuador.
- . (2000). *Violencia cotidiana y relaciones de género en Quito a fines del siglo XVIII*. Hojas de Warmi, 11, 13-35.
<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/61644/La%20violencia%20cotidiana%20y%20las%20relaciones%20de%20g%C3%A9nero.pdf?sequence=1>
- . (2006). El control de la moral pública como elemento de las Reformas Borbónicas en Quito. En O'Phelan, S y Zegarra, M (eds.), *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, siglos XVIII-XIX* (p. 447-469). Lima: CENDOC / PUCP / IFEA
- . (2010). *Retos de la vida. Mujeres quiteñas entre el Antiguo Régimen y la Independencia*. Biografías, 12. Quito: Banco Central del Ecuador, 2010. 266 pp.; ISBN 9978724893.
- Burke, P (ed.). (1993). *Formas de hacer historia*. (2da ed.). Barcelona, España: Alianza Universidad.
- Cárcamo, L. (2020). *El "grave castigo" del encierro: transgresión femenina y tensiones ante las prácticas de encarcelamiento. Las reclusas de la Casa de Recogidas de Santiago y la*

- configuración del “deber ser” femenino en espacios de disciplinamiento. Santiago de Chile, 1740.* [Tesis de licenciatura, Universidad de Chile]. Repositorio académico de la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/178091>
- Chamouleau, B (ed.). (2017) ¿Una historia interseccional de la ciudadanía española? Pensar más allá de una metáfora conceptual poscolonial en *De colonialidad: Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*. (pp. 201-237). España: Postmetropolis.
- Clark, K. (2001). *El sexo y la responsabilidad en Quito: Prostitución, género y Estado, 1920-1950*. Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia, 1(16), 35-59.
<https://doi.org/10.29078/rp.v1i16.297>
- Clavero, B. (1996). La monarquía, el derecho y la justicia. En Martínez, E. y de Pazzis, M. (Coords.) *Instituciones de la España Moderna I*. (p. 16-38). Actas Editorial, Madrid.
- Crenshaw, K. (1991). *Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color*. Stanford Law Review, 43 (6), (pp. 1.241-1.299). Traducido por: Platero, R.L, y Sáez, J.
- Daza Tobasura, P. (2021). “Con el sudor de mi frente”. *Las cacicas de la Audiencia de Quito en la economía del siglo XVIII*. Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia, (52), 11–38.
<https://doi.org/10.29078/procesos.v.n52.2020.2604>
- . (2022). *Cuando las cacicas gobernaron en la Real Audiencia de Quito*. Quito: FLACSO Ecuador: Abya-Yala.
- De Certeau, M. (1990). Valerse de usos y prácticas. En *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. (p. 35-48). Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia Instituto tecnológico de estudios superiores de Occidente.

- De Deus, M. (2007). Mujeres en el Brasil colonial: El caso del recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia de Bahía a través de la depositada Teresa de Jesús. En Viforcós (coord.) *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. (pp. 339-366). España: Universidad de León - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- De Palma, M. (2009). *Recluidas y marginadas. El recogimiento de mujeres en el Buenos Aires colonial*. [Tesis de licenciatura en Historia, Universidad de Buenos Aires].
<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1173>
- Diccionario histórico de la lengua española (DHL). (s.f). Tomín. En *Diccionario de Autoridades - Tomo I (1726)*. <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México Editorial Siglo XXI, trad. Aurelio Garzón del Camino.
- Foucault, M. (1998). La Voluntad del Saber En *Historia de la Sexualidad* Vol. I. México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Fraschina, A. (2007). Primeros espacios de religiosidad femenina en el Buenos Aires colonial: 1640-1715). En Viforcós, M (Coord.) *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América*. (p.315-338). Universidad de León - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Jesuitas quiteños del extrañamiento. (1960). En *Biblioteca Ecuatoriana mínima. La Colonia y la República*. Puebla: Editorial J.M. Cajica Jr S.A.
- Jiménez de la Espada, M. (ed.). (1965). *Relaciones Geográficas del Perú*. Tomo III. Madrid.
- Lavrin, A. (1998). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica Siglos XV^l-XV^{lll}*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

- Londoño López, J. (2014). *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres de la Real Audiencia de Quito*. (2.da ed). Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Moreno, J. (2000). Los libros matrimoniales del periodo hispánico y la investigación histórica. En Núñez, J. (comp) *Antología de historia*. (p. 241-255). Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Moscoso Cordero, L. (2018). *Relaciones ilícitas en la plebe quiteña (1780-1800)*. [Tesis para la obtención del título de Magíster en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar].
- Muriel, J. (1974). *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/recogimientos/mujeres.htm
- Pérez Baltasar, M. (1985). *Orígenes de los recogimientos de mujeres*. Cuadernos de historia moderna y contemporánea.
- Perrot, M. (2009). *Mi historia de las mujeres*. (1a ed.). Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- Ponce Leiva, P. (2000). El poder informal. Mujeres de Quito en el siglo XVII. En Núñez, J. (comp) *Antología de historia*. (p. 241-255). Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Porta, A. (2007). 'La Residencia': un ejemplo de reclusión femenina en el período tardo-colonial rioplatense (1777-1805). En Viforcós (coord.) *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV-XIX*. (pp. 391-416). España: Universidad de León - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Silverblatt, S. (1995). *Lessons of Gender and Ethnohistory in Mesoamerica*. *Ethnohistory*, Vol. 42, No. 4, Women, Power, and Resistance in Colonial Mesoamerica, pp. 639-650.
<https://doi.org/10.2307/483149>

- Tobar Donoso, J. (1974). *Instituciones del período hispánico, especialmente en la presidencia de Quito*. Editorial Ecuatoriana.
- Torres Proaño, A. (2018). *Baratijas femeninas: género, raza y clase en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII*. [Tesis de doctorado, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/15451>
- Universidad Complutense de Madrid. (1998). Recopilación de Leyes de Indias de 1680 (Tomo 1.). Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado.
- Valenzuela Márquez, J. (2018). *El matrimonio como espacio de “desfragmentación” entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678)*. Estudios Atacamenos, 7-28.
- Van Deusen, N. E. 2007. *Entre lo sagrado y lo mundano: La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. (p. 1-138). Lima: Institut français d'études andines.
- Viforcós, M. (1993). *Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito*. Anuario de estudios americanos 50, n° 2: 59-92.
<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/download/851/845>

Fuentes primarias

- AHN, Quito, Fondo Corte Suprema, serie Oficios, caja 88, expediente 8: f. 1 – f. 6v. Cuaderno de erección de Alcaldes de Barrios de Quito, realizada por Joseph Diguja y recopilación de Autos de Buen Gobierno, desde 1767 hasta 1790.
- AHN. Fondo Corte Suprema, serie cedularios, caja 15, volumen: 2, f. 328, 328v, 329, 329v, 21 de diciembre de 1787. Real cédula sobre el trabajo en conjunto de autoridades eclesiásticas y civiles en los casos de concubinato, Rey Carlos III, Madrid.
- AHN. Fondo corte Suprema, serie Criminales, caja 135, exp. 14, 26 de noviembre de 1789. Causa criminal contra Feliciano Orozco mujer casada y vecina de la villa de Riobamba, por concubinato con el presbítero don Diego Soto.
- AHN. Fondo Corte Suprema, serie Criminales, caja 24, exp. 3, 2 de septiembre de 1728. Querrela criminal de María Martina Ruiz, mujer legítima de Ignacio Ruiz, contra su esposo y contra Juana Ximénez por concubinato.
- AHN. Fondo Corte Suprema, serie Criminales, caja 51, exp. 16, 13 de septiembre de 1764. Autos criminales iniciados en Cuenca y mandados a la Audiencia, entre el alcalde ordinario don Andrés Tello de la Chica y don Antonio Solano, Protector de Naturales de esa ciudad, pues el primero ha acusado al segundo de concubinato con Theresa de Encalada.
- AHN. Fondo Corte Suprema, serie Criminales, caja 97, exp. 5, 29 de agosto de 1782. Autos criminales seguidos de oficio en Quito contra Matías Casimiro Benavides “hombre anciano” y Teresa Villagrán, por concubinato.
- AHN. Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 117, exp. 19, 7 de marzo de 1786. Causa criminal seguida por Simona Esparza, india de Quito, contra su marido Bernardo Pillajo, por concubinato con Jacinta Barreto.

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 63, exp 17, 12 de junio de 1751. Causa seguida por Juliana Duchisela contra cura Aybar por irregularidades de este que se complica con la denuncia de adulterio contra la primera.

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Oficios, caja 88, expediente 8: f. 1 – f. 6v, desde 1767 hasta 1790. Cuaderno de erección de Alcaldes de Barrios de Quito, realizada por Joseph Diguja y recopilación de Autos de Buen Gobierno.

GifeX (s.f). La ciudad de Quito en 1786. Mapa del geógrafo y cartógrafo español Tomás López.

Anexos

Anexo A

La ciudad de Quito en 1786. Mapa del geógrafo y cartógrafo español Tomás López en donde se señala al recogimiento Santa Marta. Fuente: Gifex (s.f).

https://www.gifex.com/detail/2011-10-25-14666/La_ciudad_de_Quito_en_1786.html



Anexo B

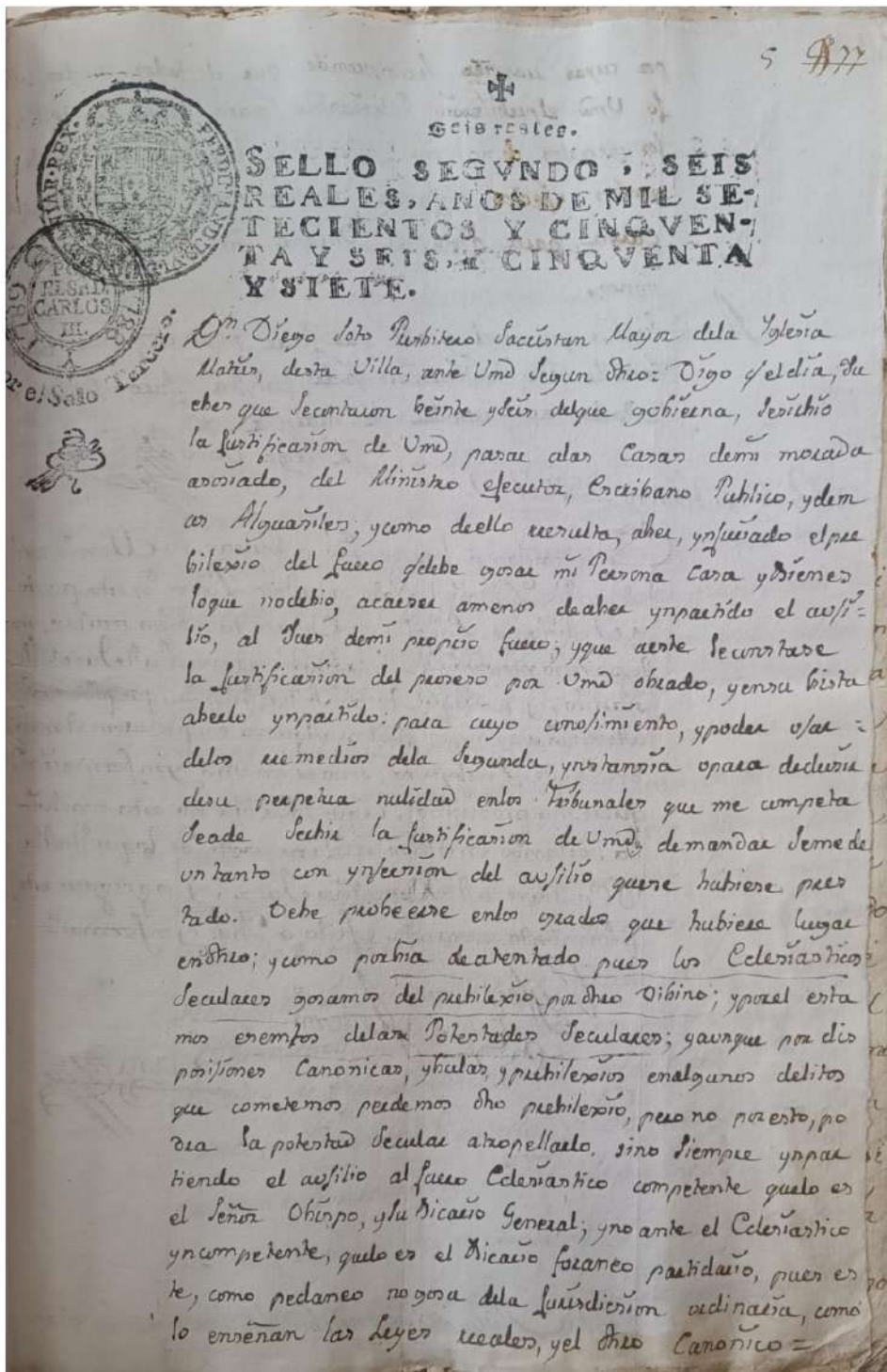
AHN. Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 63, exp. 17, f. 8, 12 de junio de 1751.

Referencia a la distinción de jurisdicciones en la Causa seguida por Juliana Duchisela contra cura Aybar por irregularidades de este que se complica con la denuncia de adulterio contra la primera.

Anexo C

AHN. Fondo corte Suprema, serie criminales, caja 135, exp. 14, f.5, 26 de noviembre de 1789.

Fragmento de la causa criminal contra Feliciano Orozco en donde Diego Soto apela a las potestades seculares y civiles.



Anexo D

AHN. Fondo corte Suprema, serie criminales, caja 135, exp. 14, f.16, 26 de noviembre de 1789.

Fragmento de la causa criminal contra Feliciano Orozco en donde se responden a Diego Soto en cuanto a las potestades seculares y civiles.

16

QUITO
FOR
EL Sr. D.
CARLOS
III.

Se presento este escrito el 28 de Febrero de 1789 en el cuarto de la tarde.

Sara

Don Diego Voto Püblico Jaccator Maya de la Iglesia Mayor desta Villa, ante Vmd, confesame admo: y digo que allegado ami notiffia como apredimento de Ignacia Padilla, de alla, el Jurgado de Vmd, ac quando una Sumaria, sobre yndidencia criminal, por lo que ocurio ala Justificacion de Vmd, para que en meo de Justiffia se escriba mandae abstenerse, para poder atribuirle Jurisdiccion, porre de entiaño fue co. lo que yndure perpetua nulidad. Debe prohibere, por lo mas fa vorable, como naque entaño exceda que el Clerigo no puede, se combenido ante, el Jues Seglar; y quiente demanda ante el Jue de la causa, y queda excomulgado, en el fuero, ynterno, segun un texto Canonico, por lo que ende todos sabido, que el Acto, de be seguir el fuero del Jue, de lo qual se infiere por las leyes de nuestro Reino, que no hater ni obligan por defecto de Jurisdiccion, y potestad, las püberraciones, y actos Judiciales de los Jues y incompetentes: en cuyos terminos.

A Vmd suplico se escriba, de sobre sea suplico, y emenda, Dho atentado pido Justiffia, suo segun mi estado no pueda de malicia. D. Diego Voto

Probo y Marzo 10 de 1789.

Esta Parte tenga entendido que Feliciano Orosco por Razon de ser Publica Man ceba de Clerigo no oora del fuero de el. Si ve atornado Sumaria Informa cion sobre el Concubinato Escandaloso

Anexo E

AHN. Fondo corte Suprema, serie criminales, caja 135, exp. 14, f.16v, 26 de noviembre de 1789.

Fragmento de la causa criminal contra Feliciano Orozco en donde se responden a Diego Soto en cuanto a las potestades seculares y civiles.

no a sido a sedimento de Ignacia, en
 dilla Madre de la Feliciano, como
 lo dice esta parte, virro de Oficio de la
 Real Justicia que es exco. Sumo.
 para lo qual las Leyes de Castilla
 le dan Jurisdiccion y Facultad de
 proceder contra las Monachas de
 los Eclesiasticos, principalmente si
 tan tenidas en sus Casas, como lo
 a estado la Feliciano en Casa del
 Sacristan Mayor; quien se a dize
 gido mal en su sedimento, diciendo
 de nulidad, y pidiendo que su
 nido se abstenga del Conocimien
 to de la Causa. Este disparatado
 sedimento, parece, que solo es a fin
 de estorvar la buena Administra
 cion de Justicia, con el pretexto de
 excepciones que no le competen, y
 de que no tenga Castigo el Exaltis
 mo delito de Foyezas: por lo que
 agreguese este sedimento a los otros
 que se Remitiran al Vnmo. Obis
 po de esta Diocesi, para que el
 lo Cristiano que Replandee en
 sa Yma de el Castigo Corresponde
 ente, y que sirva de escarmiento
 a los demas.

Hey / 009 Antemi
 San

Anexo F

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Criminales, caja 97, exp. 5, 29 de agosto de 1782. Fragmento de los autos criminales seguidos contra Matías Casimiro Benavides “hombre anciano” y Teresa Villagrán, por concubinato en donde consta la sentencia y las autoridades responsables.

Cuart. Ho. 5

SELLO CUARTO, VN QVARTILLO, AÑOS DE MIL SETECIENTOS Y OCHENTA Y OCHENTA Y VNO.

Vistos estos autos seguidos por el Alcalde del Barrio de San Marcos contra Mathias Casimiro Benavides por concubinato con la vasa Villagran. Dijo D. D. que condenaba, y condeno a Mathias Benavides en un año de reclusion en la D.ª fabrica de esta Capital a razon, y sin sueldo: donde lo conduca el Administrador de la misma de Corte con testimonio de este auto. Para otra Villagran se le haga saber salga de esta Ciudad por el termino de un año, con apremios, y se le condena en las costas mancomunadas por tasacion.

Juan Escaray

Juan Escaray

Esc. de D. N. Rec. Jim. de Cam. y D.ª

Quito en veinte y uno de Septiembre
 Mil Setecientos ochenta y dos años. yo el Sr. Oydor en la Corte
 y Corte, ley y proveyo en forma con el Auto Esuso a
 Mathias Casimiro Benavides, preso en ella, en persona
 y afirmo un testigo soy
 Fco. Florez

Quito en veinte y quatro delto mes y año yo

Anexo G

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Criminales, caja 51, exp. 16, f. 12v, 13 de septiembre de 1764. Fragmento de los autos criminales entre el alcalde ordinario don Andrés Tello de la Chica y don Antonio Solano, por concubinato con Theresa de Encalada.

Anexo H

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 117, exp. 19, f. 8, 7 de marzo de 1786.


Fragmento de la causa criminal seguida por Simona Esparza, india de Quito, contra su marido Bernardo Pillajo, por concubinato con Jacinta Barreto en donde esta última se responde y realiza una petición.

Seis reales.

-8-

SEILLO SEGUNDO, SEIS REALES, AÑOS DE MIL SETECIENTOS Y OCHENTA Y DOS Y OCHENTA Y TRES.

M. P. S.



Abierta de Barroto Indio natural de esta Ciu. Muger
 Legitima, de Manuel Injaya tambien Indio, presa en es-
 ta Real Fabrica de Tabacos, el Espacio de un Mes, desques
 & hauea padecido dos Meses por mas o menos en el Rec.
 Jimiento de Sta. Marta, por la fragilidad, que como mi-
 serable tubo con Peana de Narca, y fui Redada por
 D. Josef Mino Alcalde, & el Barrio D. Sebastian
 con el mar sumiso Redimiento parecio ante V. A.
 Digo: que por el delito de la ilícita amistad, que lle-
 uo Relacionado, siendo la primera vez, he sido condenada
 por seis Meses, a esta Real Fabrica, endonde me han
 comunicado noticia, que Manuel Injaya mi Marido
 buene ya & subiese que fuesse a Cuzamarca, quier
 se fue estando en sana paz con mi go, y temerosa de
 Dios mi Marido que es de Jesús Violento, que una vez sin
 el delito que oy seme acua metras amatax, mas bien lo
 hara a honra, y para evitar qual quier peligro, y libe-
 rar mi vida, antes de que llegue a noticia del Dho mi Ma-
 rido Redidamente suplico a la yndia con misericordia de V. A.
 se sirva admitirme para gartos de Obras Publicas, Doze
 que consigna, en compensacion de los cinco Meses que
 me faltan para cumplir mi condena, y en su virtud
 Redame de esta prision, antes de que venga Dios misericordia

Anexo I

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 117, exp. 19, f. 8v, 7 de marzo de 1786.

Fragmento de la causa criminal seguida por Simona Esparza, india de Quito, contra su marido Bernardo Pillajo, por concubinato con Jacinta Barreto en donde esta última se responde y realiza una petición.

para de este modo le dexara mi vida, y yo continue haciendo
 sola como antes, sin dar que desir de mi Persona: para
 lo que —

A V. S. de V. S. quedando por consignados los diez y
 y admitiendo me esta propuesta de siava de probear, y
 mandara como llevo pedido por ser equidad, y Justa
 que imploro, y Juro lo que se paxio en dho. quieros pro
 cedo de materia. *[Firma]*

Otras v. d. g. que hauiendo solicitado los autos de mi con
 donna, para con Virta de ellos formar este pedim. no
 se han podido en contraar, por lo que suplico a V. S. si
 fuesen nase paxior en caso de admitirame mi pro
 puesta, Censifique el Excmo. de la Real Audiencia
 que convegan a mi causa y condenada
 para ser Merced, y hauiendo comido ya un Mes y seis
 meses, para con su Virta probear V. S. lo que fuere
 combeniente, afin de que no yaderca yo con mi vida
 ut supra — *[Firma]*

Y asime dando razon la secretaria en que fue
 bien conuido los autos que se enuncian.


[Firma]

Por Rubricacion de Auto desuso los D. P. J. J. de esta R.
 Audiencia estando en la Sala del P. J. J. de Justicia de
 ella D. Lucas Munoz y Cubero y D. Bernardo Jua
 radeo en esta Ciudad de San Francisco de Quirón
 seis dias del mes de Mayo de mil setecientos y seis
 años — *[Firma]*

Anexo J

AHN. Fondo Corte Suprema, serie Criminales, caja 24, exp. 3, f. 4, 2 de septiembre de 1728.

Fragmento de la querrela criminal de María Martina Ruiz, mujer legítima de Ignacio Ruiz, contra su esposo y contra Juana Ximénez por concubinato en la que la última presenta su apelación.



 TERCERO VNRE AN.
 DE MIL SEYECIENTOS
 Y TRETE, Y TRETE, Y
 CIENTOS Y CATORZE.

M. P. A.

PARA LOS AÑOS DE
 1777 y 1778.
Lima

Peticiones en grado de apelacion,
 nulidad, o agrauio de vn Auto pro-
 uido por la Justicia Ordinaria, y p^o
 de q^o el Escrivano de la Causa tenga q^o
 hazer relacion citadas las partes, y q^o
 en el inter el Juez no inrobe -

Juan Jimenez Vecina de esta Ciudad, como mas aya
 lugar entro paxoso ante V. A. y me presento en grado de
 apelacion, agrauio, o nulidad de vn Auto proveido por la
 Justicia Ordinaria de esta Ciudad en q^o mea condenado a q^o
 salga de esta Ciudad dentro de segundo dia ala Villa de Tarma
 para lo qual me tiene preso en el Recogim^{to} de Sta. Marta, para
 q^o V. A. se sirua de revocar lo suplico, y enmendarlo mandan-
 do sea suelta de tho Recogim^{to}. y se debe hazer asi p^o q^o protesto
 alegar quando exprese agrauios. encuia atencion -

V. A. pido, y suplico me dia por presentada en qualquiera de
 tho grados, y se sirua de Revocar tho Auto como lleuo pedido,
 y q^o el Escrivano de la Causa tenga a hazer relacion citadas
 las partes, y q^o en el inter el Juez de tha Causa no inrobe en
 manera alguna, pido Justicia, y costas, y Juro lo necesario
 entro q^o

Juan Jimenez