

El matrimonio y la conquista de los cuerpos en el norte novohispano

The Marriage and the Conquest of Bodies in Northern New Spain

Juan Casas

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

juan.casas@tec.mx

<https://orcid.org/0009-0001-0624-9179>



DOI: <https://doi.org/10.24901/rehs.v46i183.1142>

El matrimonio y la conquista de los cuerpos en el norte novohispano by Juan Casas is licensed under CC BY-NC 4.0 

Fecha de recepción: 19 de junio de 2024

Fecha de aceptación: 4 de septiembre de 2024

Resumen

La conquista de América no sólo versó sobre la invasión de territorios, sino que también trajo consigo la colonización de la vida cotidiana y de las conductas, y la conquista de los cuerpos y de las mentes. En el norte de la Nueva España se implantó la institución del matrimonio con el fin de controlar las prácticas sexuales y reproducir el modelo de familia cristiano. Esta investigación analiza dichos mecanismos empleando la metodología de la Historia de las mentalidades, el análisis sobre la sexualidad por Michel Foucault y la noción de reproducción teorizado por Pierre Bourdieu. Los discursos, creados tanto por misioneros como conquistadores, favorecieron al control de las prácticas sexuales y a la conquista de los cuerpos y de las mentes de las sociedades indígenas de América.

Palabras Clave: prácticas sexuales, confesionario, mentalidades, Nueva España

Abstract

The conquest of America was not only about the invasion of territories but also brought with it the colonization of daily life and behaviors, and the conquest of bodies and minds. In the north of New Spain, the institution of marriage was established to control sexual behaviors and reproduce the Christian family model. This research analyzes these mechanisms using the methodology of the History of Mentalities, the analysis on sexuality by Michel Foucault, and the notion of reproduction theorized by Pierre Bourdieu. The discourses, created by both missionaries and conquistadors, favored the control of sexual behaviors and the conquest of the bodies and minds of the indigenous societies of America

Keywords: sexual behavior, confessional, mentalities, New Spain

Introducción

El poder eclesiástico en América intentó controlar las prácticas sexuales de los indígenas durante la conquista. Uno de sus objetivos fue instalar en la sociedad nómada la institución del matrimonio, que se basaba en la teología tomista y en la norma impuesta por el *Concilio de Trento*. De este modo, los diversos dispositivos que se desarrollaron para vigilar, controlar y castigar la sexualidad de los indígenas tuvieron como fin la fractura de la sociabilidad india para transformarla en familia cristiana que pudiese estar bajo el control de la Iglesia. Entendemos por dispositivo lo que Michel Foucault definió en su clásica obra *L'histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*, como una amplia red de “aparatos inventados para hablar, para hacer hablar sobre sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. Alrededor del sexo toda una trama de discursos variados, específicos y coercitivos” (Foucault, 1976, p. 30).

De ello se desprenden dos nociones fundamentales: el *dispositivo de sexualidad* y el *dispositivo de alianza*. El primero se refiere al sistema de reglas que definen lo que es permitido y lo que es prohibido, manteniendo la actividad sexual bajo control del poder que las enuncia. Lo segundo versa sobre el matrimonio, es decir, la construcción de una pareja heterosexual, monógama y legítima, que a su vez se vincula con la construcción del parentesco y que tiene como fin la reproducción biológica y cultural. Dichas nociones son esenciales para entender cómo el poder se ejerce no sólo a través de instituciones visibles, sino también a través del control de los cuerpos y las mentes. Foucault argumenta que la sexualidad es una construcción social que sirve a los intereses del poder. En el contexto de la colonización, este control sobre la sexualidad fue un medio para imponer normas y

valores europeos sobre las poblaciones indígenas. En el norte de la Nueva España, la institución del matrimonio fue utilizada como una herramienta para regular la sexualidad, reforzando las normas cristianas y subyugando las prácticas indígenas. Aplicar las nociones de Foucault permite analizar cómo los discursos y prácticas coloniales transformaron la vida cotidiana, disciplinando los cuerpos y moldeando subjetividades.

Ahora bien, el concepto de reproducción será trabajado desde la óptica de Pierre Bourdieu (2011), en la medida que se entiende por estrategias que permiten la reproducción del sistema; es decir, del espacio social donde se inserta el sujeto. Dicho de otro modo, se tratará de la implantación de los dispositivos de sexualidad en la sociedad indígena para la fabricación de familias cristianas que apuntan a la reproducción del espacio social de la Iglesia, incluyendo sus relaciones de poder. El concepto de reproducción de Bourdieu, aunque desarrollado en el siglo XX, ofrece una lente valiosa para analizar cómo las estructuras sociales, culturales y simbólicas se perpetúan a lo largo del tiempo, especialmente en contextos de dominación. En el norte novohispano, la imposición del matrimonio cristiano por parte de los colonizadores no solo buscaba controlar las prácticas sexuales, sino también instaurar y perpetuar un modelo de familia y sociedad acorde con los valores cristianos europeos. Esto se alinea con la idea de Bourdieu de que las instituciones sociales (en este caso, el matrimonio) juegan un papel crucial en la reproducción de las estructuras de poder, asegurando la continuidad de las relaciones de dominación a través de generaciones.

Aunque los estudios de Foucault y de Bourdieu son contemporáneos, su aplicación en este estudio no es literal, sino adaptada para analizar cómo los procesos de colonización y control social en la época colonial encuentran ecos en las teorías modernas sobre poder y reproducción social. La Historia de las mentalidades proporciona el marco metodológico para este análisis, permitiendo una interpretación que conecta las prácticas del pasado con teorías que explican la persistencia de estructuras de poder en el presente.

Abordar el tema del matrimonio y el control de las prácticas sexuales no sólo es relevante históricamente, ya que posee implicaciones que se adentran en los sistemas políticos, económicos y psicológicos de los individuos en sociedad. El empleo de esta perspectiva metodológica nos invita a una nueva forma de reflexionar la conquista en el norte de la Nueva España, no sólo como la invasión del territorio, sino también como la irrupción de los cuerpos y de las mentes de las sociedades indígenas.

De este modo, el presente ensayo tiene como objetivo responder a la pregunta: ¿cómo contribuyeron los discursos y prácticas coloniales, centrados en la imposición del matrimonio cristiano, a la transformación de las mentalidades, la vida cotidiana y la organización social de las comunidades indígenas en el norte novohispano durante el periodo colonial? Para ello, se realizará un acercamiento al estudio de la conquista del septentrión novohispano desde la perspectiva teórica de la Historia de

las mentalidades, a partir de textos creados por misioneros y militares que apuntaron al control de las prácticas sexuales y a la formación de unidades de control fabricados por el modelo de familia cristiana que tenía por objetivo la reproducción cultural de la Iglesia a través del matrimonio. Estos discursos funcionaron como una nueva forma en la conquista de las mentes y de los cuerpos de las sociedades indígenas durante el periodo colonial en América, proporcionando herramientas teóricas que permiten una comprensión más profunda de cómo el poder colonial se extendió más allá de lo militar y lo económico, para transformar la vida cotidiana y la organización social de las comunidades indígenas en el norte novohispano.

El matrimonio como institución

El matrimonio representó el control por parte de las autoridades coloniales impuesto sobre las prácticas sexuales y la construcción de un modelo familiar acorde a las exigencias del modelo colonial. El discurso sobre el sexo construido por la Iglesia creó el origen del dispositivo de sexualidad controlado por el poder eclesiástico. Sobre este basamento se edificó el dispositivo de alianza. Por este hecho, el imaginario construido sobre las prácticas sexuales se impuso a un contrato de alianza entre dos personas. Es decir, el ejercicio del sexo fue vigilado, controlado y aplicado a una pareja heterosexual que podía acceder a él solamente después de haber formalizado una unión legítima desde la óptica cristiana y que poseía en sí mismo el objetivo de la procreación.

El nómada rebelde Gerónimo Camargo, que vivía en la misión de San Miguel de Coahuila, declaró ante las autoridades civiles, haber tenido diecinueve años y ser soltero.¹ Ahora bien, ¿cuál es el simbolismo del concepto de soltería? Esta condición es conceptualizada por la Iglesia. Camargo es soltero en relación con una unión lícita entre un hombre y una mujer en una estructura social cristiana: el matrimonio. ¿Pero qué es el matrimonio? Se trata de una institución social inventada por la tradición judeocristiana y estructurada desde la Edad Media. Georges Duby (1990) sostiene que el objetivo del matrimonio era la reproducción biológica, pero también poseía una reproducción cultural. Todo sistema cultural se encuentra por lo tanto en un juego de reproducción que repite los códigos del comportamiento colectivo y las reglas que definen el *status quo*. El sistema cultural traducido así por el sistema de parentesco occidental y el código representado por la relación matrimonial. Es a partir de estos mecanismos que la regularización del matrimonio toma lugar. El matrimonio se encuentra en una armadura de ritos y de prohibiciones: rito puesto que se hace pública una actividad privada y prohibiciones porque dibuja la norma de lo lícito y lo ilícito, lo puro y lo impuro, lo profano y lo sagrado.

1 Archivo General del Estado de Coahuila [AGEC], Fondo Colonial [FC], C2, E2, 16f.

Las enunciaciones normativas del matrimonio, su reglamentación y sus formularios jurídicos, reconoce Duby, querían en efecto gobernar los comportamientos del ser humano. El matrimonio es, pues, una empresa de dominación de las tradiciones de la unión conyugal. Es, en suma, una construcción, un acto social que constituye todo un sistema de valores, un modo de producción y representación ideológicos. El modelo eclesiástico del matrimonio verificado por la Iglesia se realizó “no solamente para bendecir, para exorcizar, no solamente para moralizar, sino también para controlar y para autorizar. Para juzgar. Por lo tanto, para regir” (Duby, 1990, p. 23). Finalmente, el sentimiento que liga al hombre con la mujer no es el mismo al interior y al exterior de la célula conyugal, puesto que el sistema del matrimonio “reposa enteramente en el orden social, ya que el matrimonio es una institución, un sistema jurídico que liga, aliena, obliga con el fin de asegurar la reproducción de la sociedad en sus estructuras, y particularmente en la estabilidad de los poderes y de las fortunas. No le conviene admitir la frivolidad, la pasión, la fantasía, el placer [...]” (Duby, 1990, p. 45). Era necesario controlar el placer, la voluptuosidad y el sentimiento del amor para asegurar la reproducción cultural de un sistema controlado por el poder eclesiástico.

El matrimonio basó su estructura a partir la teología de Tomás de Aquino (2001[1265-1274]) en la Edad Media, desde donde se fijó el prototipo de sexualidad y uniones lícitas, así como las redes de prohibición y castigo. El tomismo fue la corriente de pensamiento más influyente en el mundo cristiano, a la vez que fue ampliamente aceptada por la Iglesia. Este modelo construyó un imaginario sobre las relaciones del hombre y de la mujer y pasó a América durante la conquista. Es hasta el *Concilio de Trento* (1848[1545-1563]), en su sesión número XXIV de 1563, que el matrimonio, siguiendo la teología tomista, se consagró bajo la figura de sacramento. Trento estipuló que el matrimonio era un sacramento monógamo e indisoluble. Por tanto, no otorgaba espacio más que a la Iglesia como la única institución que podía tratar los asuntos del matrimonio y sus posibles obstáculos. De esta manera, la Iglesia apuntó a controlar y reglamentar no solamente las actitudes sexuales sino también todos los aspectos de la unión conyugal. Observamos, pues, un modelo a seguir impuesto por la Iglesia en tanto que institución moldeadora de actitudes.

Obstáculos al modelo matrimonial

Se ha mencionado que el tomismo fue la teología privilegiada tomada por la Iglesia y estipulada en el *Concilio de Trento*. Esta globalización de la doctrina de santo Tomás de Aquino entró en Nueva España. “Una vez precisada la línea de conducta ya no habría nada que opusiera a que se distribuyera el sacramento del matrimonio a los neófitos” (Ragon, 2003, p. 62).

Esta conducta corporal y de sexualidad se inscribió en un orden de reglamentaciones que evocaremos en este espacio. Recordemos: el matrimonio en Europa era un contrato civil, por lo tanto, la Iglesia trató de monopolizarlo con el *Concilio de Trento*. El circuito del matrimonio comenzó así por los esponsales, continuó con los desposorios y concluyó con las velaciones. El primer paso se constituía con el acuerdo de las familias de los casados. Era el contrato de intercambio de bienes; el segundo eje formaba la promesa de matrimonio otorgada por la palabra. Era el espacio público donde se estipulaba la libertad del matrimonio; finalmente, el tercer elemento se realizaba dos meses después y constituía las fiestas donde la Iglesia fijaba la relación. Dicho de otro modo, el matrimonio no poseía una temporalidad concreta, sino que llevaba ritmos de tiempo paulatinos. Los matrimonios de indios de Monclova y sus alrededores conformados por pueblos y haciendas en el siglo XVIII, constituyen un bello ejemplo de los tiempos, solicitudes, impedimentos y certificaciones del sacramento del matrimonio.²

Trento evocó así el consentimiento bajo el prisma de este circuito, es decir, el acuerdo entre dos personas para casarse bajo una libre elección; sin embargo, las familias ejercían una gran influencia en la elección de la pareja, igualmente como lo hacían los encomenderos con los indígenas. Algunos tlaxcaltecas del pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, por ejemplo, impedían el matrimonio a sus hijos con personas que no fuesen del mismo grupo étnico, construyendo así un sistema de endogamia con intereses netamente políticos.³ Es de este modo que el matrimonio fue, entre otros casos, una decisión forzada. El misionero franciscano Bartholomé García cuestiona en su *Manual* si, en efecto, la decisión para contraer matrimonio era libre: “tu quieres casarte?”; “te casas porque tienes miedo à alguno ò tù te quieres casar?” (García, 1760, p. 76). Esta decisión era tomada generalmente por aquellos que vigilaban la sexualidad de los indígenas, aquellos que miraban el matrimonio como el soporte para prolongar sus intereses.

Otro objetivo por vencer fue la poligamia. El libro del Génesis, como uno de los fundamentos del cristianismo, establecía la monogamia desde el mismo nacimiento del ser humano, donde sólo existía Adán y Eva. El Nuevo Testamento, por su parte, lo ratificó durante la Antigüedad, el tomismo lo teologizó durante la Edad Media y Trento lo normalizó en el siglo XVI. De esta manera, el imaginario cristiano sobre la formación de la pareja monógama era esencial para la creación del matrimonio, del que la poligamia representaba uno de los principales obstáculos para el proceso de cristianización. Según Daisy Ripodas (1977), la poligamia era una costumbre enraizada en la sociedad que respondía a motivos de orden moral, sociopolíticos y económicos entre los indígenas de Mesoamérica. El cronista López de Gómara, que nunca pisó América, la sintetizó de la siguiente manera: “cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en que mucho se deleitan; la segunda es

2 Archivo Parroquial de Santiago de Monclova [APSM], C 4, exp. 174, d. 1 / APSM, C20, exp. 864.

3 Archivo Municipal de Saltillo [AMS], Presidencia Municipal [PM], C51/1, e95, 2f; AMS, PM, c50, e39, 6f.

por tener muchos hijos; la tercera por reputación y servicio; la cuarta por granjería” (citado en Ripodas, 1977, p. 105). Fuera del área mesoamericana, la poligamia fue incluso un asunto de rebelión indígena en Jalisco en 1540. Los indígenas reivindicaban los elogios a un Dios que “mandaría que tuviesen las mujeres que quisieren y no una como los frailes decían, y al que con una se contentase, a la hora moriría” (citado en Ripodas, 1977, p. 114). Lo mismo ocurriría en el sur de la península de California en 1734, los indios pericúes de las misiones de Santiago de los Coras y de San José de Cabo, según los relatos de los frailes, iniciarían una de las rebeliones más importantes de la zona por causa de la prohibición de la poligamia por parte de los misioneros jesuitas (Bernabéu Albert, 2011).

La poligamia estuvo así presente entre las sociedades indígenas de la Nueva España. Entre los nahuas, la poligamia era vista como un privilegio del poder ejercido por los *pipiltin* (nobles). Mientras que, para los nómadas del noreste, la sexualidad poligámica no respondía a intereses morales, sociopolíticos o económicos, sino que era ejercida libremente por todos, no solamente por las élites, pues éstas no existían. Fue practicada libremente y sin ataduras, es decir, sin culpabilidad u opresión. Eso supone que no existía ninguna fuerza coercitiva hacia el ejercicio del sexo. Los jesuitas de la misión de Parras, por ejemplo, mencionaron en una carta Anua escrita en 1600 que se realizaba esta práctica “y esso muy a la encubierta” («Carta anua de la provincia de México de 1600», 1981, p. 241). Dos años más tarde, en 1602, se informó lo mismo: varios grupos de indios se reunieron para realizar intercambios de arco y de flecha, para danzar y consumir el peyote, “signo de amistad y de liga” («Carta anua de la provincia de México de 1600 hasta el de 1602», 1981, pp. 676-677). El misionero describió el *mitote* que eran grandes fiestas donde los diversos grupos de nómadas se juntaban para intercambiar comida y mujeres, además de ser centros de construcción de alianzas. La sexualidad estaba presente al igual que las bebidas alcohólicas (como el mezcal extraído del agave) y el peyote como alucinógeno. El objetivo de esos encuentros era forjar alianzas a partir del intercambio de mujeres y, así, construir un parentesco entre los grupos con el fin de evitar la guerra. De esta manera, el mitote se convirtió en el centro de la vida social y religiosa de los indígenas. Así, la poligamia fue ampliamente practicada en el seno de los grupos nómadas.

Del mismo modo, los franciscanos también mencionaron la poligamia. Bartholomé García escribió al respecto en 1760: “quando ay tanta multitud de Personas con quienes han pecado” (p. 16), más adelante agregaba: “los mas de los Indios no saben explicar el numero de las Personas, ni las vezes, quando son muchas, ni con quantas casadas [...] quando ay tanta multitud de Personas con quienes han pecado, que no la pueden explicar” (p. 16). Por su parte, en su viaje a la provincia de Texas, el misionero Juan Agustín Morfi, señaló que los indios “todos usan la poligamia sin otro límite que su antojo” (2010, p. 55). De suerte que la transición de la poligamia a la monogamia cristiana constituía una verdadera problemática para la Iglesia.

Los cronistas observaron este tipo de actitudes y trataron de controlarlas al interior de un discurso occidental y colonial a partir del dispositivo de sexualidad y del dispositivo de alianza. Alonso de León, militar y explorador del norte de la Nueva España, quien había estudiado con los jesuitas, declaró durante el siglo XVI que “ni se puede afirmar si son las mujeres de un varón solo, o si son comunes a todos, porque cuando está algún indio con su mujer, a pocos días tiene otro marido, y él otra, y otras mujeres; que usan las que quieren; y esta mudanza es en la propia ranchería [...] y teniendo tres o cuatro mujeres, duerme el indio en medio de ellas, que entre ellas no hay celo, antes mucha conformidad” (León, Chapa y Sánchez, 1980, p.20).

Del mismo modo como la poligamia, la virginidad no era tomada en cuenta por los nómadas, es decir, no era un estatus con pretensiones morales. Alonso de León escribió que “y a su lascivia y libertad, no hay doncella entre ellos que con el estimable tesoro de la virginidad llegue a los diez años; [...] que como les falta Dios, les falta el conocimiento de sus virtudes” (León, Chapa y Sánchez, 1980, p. 30). Se observa por lo tanto que el concepto cristiano de la virginidad, en su calidad de virtud según la teología tomista, fue calcada en las sociedades nómadas que no la tomaban como modelo de honor según el imaginario cristiano. De la misma manera, la homosexualidad fue ejercida libremente. Exploradores como Cabeza de Vaca (2009) mencionaron que los hombres realizaban el pecado contra natura, mientras que el militar Alonso de León observó la misma práctica, comentando que el castigo de estos hombres sería el infierno. Los misioneros describieron las mismas prácticas, tales como Juan Agustín Morfi o Bartholomé García, este último cuestionando prácticas de lesbianismo en su confesionario. Por ello, la sexualidad libre del indígena fue vinculada a modelos punitivos. La libertad sexual fue, por lo tanto, el objetivo a erradicar bajo la figura del dispositivo de alianza con los mecanismos del dispositivo de sexualidad creados bajo el prisma de la cristiandad con el fin de controlar y legislar las actitudes del cuerpo.

Las prácticas y formas de relacionarse de los grupos nómadas deben ser analizadas, ya que fueron calificadas por los cronistas como licenciosas y desvergonzadas. Sin embargo, resulta evidente que se les juzgó con estándares occidentales, inapropiados a las sociedades nómadas. Tanto jesuitas como franciscanos se acercaban a su objetivo principal al condenar y atacar, por ejemplo, los mitotes que eran consideradas fiestas simbólicas. El mitote representaba el evento más importante para la vida social y religiosa. Por esta razón, con el fin de interrumpir el ciclo que vinculaba la naturaleza, las creencias y las relaciones sexuales, los misioneros se esforzaron por eliminar esas reuniones (Valdés, 2017a).

Por ello, la poligamia y el homosexualismo, en tanto que prácticas sexuales alejados de la norma cristiana, fueron actitudes sexuales que debían ser castigadas. Así, por ejemplo, el franciscano Diego Valadés (1579), en su obra *Rhetorica Cristiana* redactada en latín y publicada en Perugia en

1579, reflexionó sobre el matrimonio indígena. El franciscano cuenta que los sermones de los frailes apuntaban a castigar la poligamia y a venerar la monogamia en el Valle de México en la villa de Tlaxcala, adonde pertenecía Valadés. Cabe destacar un ejemplo: Valadés mostraba dos imágenes de transgresores de la norma a modo de pedagogía.

Del mismo modo, el virrey Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, decidió prohibir la poligamia bajo el castigo corporal o la pérdida de la mitad de los bienes (Gonzalbo Aizpuru, 1998). La Iglesia y el Estado, por tanto, trabajaron conjuntamente para lograr la erradicación de la práctica poligámica desde el comienzo mismo de la conquista. En el noreste de la Nueva España, al contrario, los castigos siguieron una lógica del terror implantada por los confesionarios.

Otra manera para erradicar la poligamia de los códigos de comportamiento indígena fue la bula papal de Pablo III, llamada *Altitudo divivi concilii*, de 1537. Pierre Ragon (1992) establece que la bula marcó un punto de inflexión en el debate sobre la naturaleza de los matrimonios prehispánicos en el Nuevo Mundo. Aunque Pablo III no resolvió explícitamente el debate teológico y legal sobre si estos matrimonios eran válidos bajo la doctrina cristiana, su decisión implicó un reconocimiento de la validez de las uniones precortesianas. El Papa ordenó que los caciques polígamos se casaran con la primera mujer que habían tomado como esposa en tiempos precristianos, reforzando la idea de que esa primera unión tenía la fuerza de un matrimonio legítimo e indisoluble.

Esta decisión tuvo importantes repercusiones en Nueva España, donde el obispo Juan de Zumárraga se apresuró a implementar las directrices papales. En la Junta de 1539, Zumárraga dio instrucciones claras a los sacerdotes de la región, transmitiendo principios jurídicos fundamentales sobre cómo manejar estas uniones. Para apoyar sus directrices, insertó extractos de obras jurídicas y teológicas que consideraba esenciales, ofreciendo referencias a los clásicos en los puntos que no podía abordar completamente en el informe de la reunión. La resolución facilitó el trabajo de los teólogos y juristas en México, quienes, apoyándose en la autoridad del Papa y en un conocimiento más profundo de las culturas amerindias, pudieron justificar y desarrollar una posición más clara sobre la validez de los matrimonios prehispánicos. Así, el camino quedó trazado para que la tradición teológica europea pudiera integrarse con las realidades culturales del Nuevo Mundo, reconociendo la validez de ciertas costumbres preexistentes dentro del marco del cristianismo.

Pero la poligamia no fue el único obstáculo a eliminar: las uniones ilícitas fueron también representadas como dificultades. El parentesco fue así conceptualizado y vinculado al impedimento como condición necesaria para acceder al matrimonio; es decir, debía evitarse. En ese caso, el parentesco y la poligamia fueron integrados al discurso colonial y se encontraron como objetos de legislación. Fueron establecidos en el linaje, dicho de otra manera, los indígenas, al igual que los europeos, no podían casarse con miembros de su familia, ni tampoco cometer el delito de bigamia o concubinato.

El parentesco espiritual fue también objeto de impedimento en la medida que la Iglesia consideraba que el compadrazgo era prohibido pues era ligado íntimamente a la familia. Finalmente, el *Concilio de Trento* (1848[1545-1563]) estipuló que todo matrimonio debía ser observado por un religioso y por testigos. Eso representaba la manera de ir más lejos en la unión marital. El *Manual* de García lo utilizó como un último dispositivo en la voluntad del saber, de vigilar y de castigar. Subsiste una pequeña parte dedicada a los testigos del matrimonio para realizar una serie de cuestionamientos “a cada uno a solas”. En la atmósfera cerrada de la soledad entre el fraile y el nómada, el religioso activaba una vez más los mecanismos del miedo en un espacio controlado por él mismo: “te llamo para que me digas la verdad; si no me dices la verdad, el diablo te llevará a el Infierno” (García, 1760, p. 82). Es decir, se representa, según el argumento de Ripodas (1977), a las personas indispensables para realizar o impedir un matrimonio legítimo. De suerte que cada persona empleaba un rol importante en la fijación del matrimonio en la memoria indígena.

Los impedimentos que García describe se sostienen en esta base teológica. Desde la óptica del franciscano “el modo conque estos Indios explican sus parentescos es muy difuso” (1760, p. 77). Es decir que el poder colonial edificó de la misma manera el parentesco entre los nómadas, remplazando las antiguas estructuras sociales con nuevas categorías de parentesco que poseían nuevas formas de control sexual. Las estructuras de parentesco en los nómadas del noreste se generaban a partir del intercambio de hombres o mujeres con los diversos grupos de la región. El gobernador de Coahuila Miguel Emparán, por ejemplo, escribió en 1718 que se había ignorado este proceso de intercambio que, en efecto, formaba el núcleo del parentesco y las alianzas entre los grupos nómadas: “entre las producciones de estos Yndios, y especialmente las del mencionado Zapato Sas [cacique] comprendí que los lipanes de la ranchería del Canozo [cacique] se habían casado con las Yndias Vidais y Orcoquizacs, y los hombres de esta nación con las Lipanas, y siendo este enlace que no haviamos comprendido hasta ahora, lo hago presente a Vuestra Señoría por lo que pueda importar” (citado en Valdés, 2017b, p. 123) Así, la actividad sexual libre formada en los grupos sociales se fisuró en la medida en que los indígenas no podían practicar el acto sexual con los miembros que conformaban la idea de la familia nuclear implantada por Occidente.

Del mismo modo, la desnudez fue un elemento más que debía ser vigilado con el fin de evitar el pecado. El confesionario funcionó como un mecanismo a través del cual el poder eclesiástico transformó las percepciones sexuales de las sociedades indígenas, convirtiendo el placer en un problema moral. Este proceso, que involucró un discurso impuesto, llevó a una aculturación y una reconfiguración de la identidad bajo los parámetros del poder colonial, consolidando así un dispositivo de control de la sexualidad. En el norte de la nueva España, uno de los ejemplos fundamentales es justamente el *Manual para la administrar los santos sacramentos* del franciscano Bartholomé García. El interrogatorio del confesionario fue un instrumento clave del poder eclesiástico para imponer la moral cristiana,

estructurado en torno a preguntas exhaustivas que buscaban identificar pecados conforme a los diez mandamientos. En este contexto, el sexto mandamiento, “no cometerás actos impuros”, dominaba el interrogatorio, representando el 44.1% del total. Este enfoque refleja el esfuerzo de la Iglesia por hacer visibles y controlar las pasiones, placeres y pecados, demostrando su interés en desarrollar y consolidar un dispositivo de sexualidad basado en la vigilancia moral.

Las constantes quejas sobre la desnudez indígena no se debían tanto a la mera exposición del cuerpo, sino al hecho de que los indígenas utilizaban sus cuerpos para dar y recibir placer. A franciscanos, jesuitas, colonos y militares les preocupaba profundamente que estos actos sexuales se realizaran en público y que las parejas aparentemente no practicaran la fidelidad (Valdés, 2017b).

El capitán Pedro de Almada describió, en una carta al rey Felipe II, a los indios como estando “en sus carnes”, reflejando la percepción europea de los pueblos indígenas como *gens nuda et fera* (gente desnuda y feroz), imagen perpetuada por geógrafos como Teodoro de Bry y Abraham Ortelius. Los jesuitas de la misión de Parras, en una carta anua de 1600, también describieron a los indígenas como “salvajes” que andaban “siempre desnudos” y sin “policía en su trato” (Valdés, 2017b). Por ende, la desnudez, que antes era parte de la libertad nómada, fue reinterpretada por los europeos como un signo de barbarismo, vergüenza y pecado. Asimismo, en 1590 el capitán Castaño de Sosa emprendió una expedición de conquista hacia Nuevo México. Al año siguiente estableció contacto con la nación de los Pecos, de quienes señaló que los hombres vestían mantas de algodón y cuero de cíbola, y que “algunos de ellos tapan sus vergüenzas” (Castaño de Sosa, 2015, p. 170). En la crónica del militar Juan Bautista Chapa, de finales del siglo XVII, se construye una asociación entre desnudez y barbarie. En la obra, el general Fernando Sánchez de Zamora vincula la desnudez indígena con la barbarie, reflejando una percepción negativa hacia esta práctica: “[...] reconocí estaba esto inculto y muy en los principios; porque los indios andaban desnudos, en carnes, que ni se cubrían las partes vergonzosas; cosa que para mí era muy nueva y nunca vista” (de León, Chapa y Sánchez, 1980, p. 229). Del mismo modo, a finales del siglo XVIII, el jesuita Francisco Xavier Clavijero afirmó que, antes de la llegada de los jesuitas a California, la región estaba habitada únicamente por “salvajes desnudos, desenfrenados y embrutecidos”. Sin embargo, tras la labor de la Compañía, California había sido transformada en una tierra habitada por “ciudadanos bien educados y de buenas costumbres” (Clavijero, 1980).

El objetivo era inculcar en la mentalidad nómada la asociación del pecado con la barbarie, vinculada a la desnudez y la vergüenza, mediante las cargas morales impulsadas por el poder colonial. Se percibía el cuerpo desnudo como un instrumento de lascivia que debía ser controlado a través de la vestimenta “honesta” para evitar la lujuria. Tanto cronistas militares como religiosos coincidían en que el cuerpo debía estar cubierto, es decir, vigilado y regulado por las autoridades coloniales. La desnudez fue considerada un problema desde la fundación del imaginario religioso, apoyándose en

la prohibición bíblica del Génesis sobre el cuerpo desnudo como pecado. Así, se impuso un discurso sobre el sexo y la desnudez, que llevó a la vigilancia y sanción de estas prácticas, basándose en una moral cristiana que contribuyó a la reglamentación del cuerpo.

De esta manera, la maquinaria eclesiástica controló no solamente las prácticas sexuales, sino también las uniones legítimas e ilegítimas del matrimonio y los impedimentos para no otorgar el sacramento de la formación de la familia cristiana emanada de esta unión. Es decir, el aparato legislativo que lo rondaba. El objetivo fue entonces la reproducción de las estructuras del sistema cultural cristiano bajo la vigilancia y el control de la Iglesia.

Implantación del modelo

Esta reproducción del sistema es buscada desde la formación misma de la familia. Se debe señalar que el concepto de familia en los nómadas consistía en un núcleo amplio conformado por diversos individuos. Para su mejor control y organización, el poder colonial los categorizó y dividió en lo que se llamó *naciones*. Este término es una construcción social que instaló una taxonomía humana en las sociedades nómadas del noreste. Se trató, como lo argumenta Cristophe Giudicelli (2010), de una clasificación en función de las necesidades de control político y administrativo del poder colonial.

Los indios se organizaban en *rancherías*, término español que especificaba el agrupamiento de entre 12 a 20 familias, dicho de otra manera, entre 60 a 100 personas, y que designaba igualmente un espacio concreto de reunificación. Los lazos que unían a estas comunidades estaban organizados en redes de parentesco de tipo patrilocal que se generaba a partir del intercambio de mujeres y de alimento con el fin de evitar la guerra. Solo los tobosos y guachichiles, según la información de Griffen (1969) y Kirchhoff (1943), eran matrilocales.

Del mismo modo, en tanto que seres humanos organizados, tenían sus propios mecanismos políticos, creando alianzas y hostilidades según sus intereses. La búsqueda del espacio para instalarse y la recolección de alimento constituyeron las luchas más importantes entre los grupos. Así, la lucha por la obtención del agua, el alimento y la reproducción social se configuró como el principal elemento de discordancia entre los grupos nómadas.

La Iglesia buscó la manera de reducirla según el modelo de familia nuclear representada por la Sagrada Familia de Cristo, bajo la fórmula padre-madre-hijos. La pequeña familia monógama y nuclear se transformó por lo tanto en el mecanismo de la cristiandad para lograr la reproducción de su sistema cultural. Se trató de una desintegración de los grandes grupos y de una reintegración del modelo cristiano en pequeños núcleos. Este modelo creó nuevos tejidos sociales e ideales de parentesco puesto que la indisolubilidad del matrimonio cimentó las relaciones entre los casados en una red más rígida

y definida. El matrimonio afectó en ese sentido los lazos afectivos familiares y las conductas sexuales (Gruzinski, 1988).

Se observa por lo tanto la fractura de las grandes familias nómadas por la implantación de la monogamia y del matrimonio con sus prácticas sexuales. En la misión jesuita de Parras se advierte esta actitud de fragmentación de la parte del poder eclesiástico. Distintas familias fueron bautizadas e integradas al modelo colonial, dicho de otra manera, se tomó la tarea de dividir los grandes grupos de nómadas y de fracturarlos en pequeños grupos nucleares. En 1670 un misionero bautizó a un grupo de diez personas que pertenecían a naciones diferentes. El religioso decidió casar a los adultos después de haberlos bautizado. De este modo, Miguel fue casado con María, Ignacia con Juan y Bernabé con Dominga. El poder eclesiástico formó, por lo tanto, tres familias con vistas a sus intereses. El ideal de pareja fue configurado e impuesto a un grupo de diez personas para así fisurar las familias amplias. Esteban y Josepha, por su parte, ya estaban en pareja según la observación del misionero. Los niños que conformaban el conjunto fueron también integrados al modelo de familia cristiana. Por ende, Juana, hija de Ignacia y de Juan, formaban una familia nuclear, al igual que Xaviera, hija de Bernabé y Dominga, formaban otra pequeña familia.⁴

El mismo procedimiento de fracturación de las sociedades nómadas y de configuración de las familias nucleares se observó en el Nuevo Reino de León. El fraile Juan de Salas, prior y guardián del convento de Nuestra Señora de Monterrey, salía a bautizar y casar indios en la hacienda de la labor del capitán Joseph de Ayala en 1662. El religioso reconoció que había algunos indios “casados en su gentilidad”, por lo que optó por dejarlos como estaban después de haber observado los consentimientos debidos.⁵ Salas decidió, por lo tanto, de conformar familias nucleares en la estructura social nómada sólo por el hecho de verlos juntos, puesto que el mismo procedimiento fue instaurado en 1668 en la hacienda de san Nicolás del Topo, que pertenecía igualmente al capitán Ayala. En un documento datado en 1676 en la villa de Cerralvo, igualmente en el Nuevo Reino de León, el franciscano José de Arcocha trataba de defender a los indios de la región. Logró incluso liberar a los indios azipais que se encontraban en poder de un tal Salvador de los Reyes y que pertenecían al pueblo del Alamillo, debido al trabajo excesivo que realizaban. Lo que resulta de importancia es que el fraile observó que el grupo liberado constaba de familias formadas desde la concepción cristiana, es decir, la fórmula construida a partir del modelo de la Sagrada Familia, al igual que había solteros y viudos.⁶ Dicho de otro modo, el modelo familiar nuclear, con vistas a su control por medio del poder colonial, fue difundido y aplicado tanto en misiones como en pueblos y en haciendas, con el fin de lograr la reproducción social y cultural del mundo cristiano.

4 Archivo de la Parroquia de Santa María de las Parras [APSMP], en Family Search, Vol. 1 años 1653-1683, microfilm 26.

5 Archivo Municipal de Monterrey [AMM], ramo civil, exp. 9.

6 AMM, ramo civil, legajo 6, vol. XIII (1676), exp. 13.

Este imaginario fue calcado no solamente en la realidad indígena, sino también en lo simbólico a través del imaginario de la pintura colonial por medio de los cuadros de castas. Las pinturas fisuraron la concepción de la familia extensa y edificaron visualmente a los indígenas en nuevos códigos sociales. Las actividades de caza y recolección, por ejemplo, eran mostradas en un discurso donde se centraban las tres personas que configurarían la idea de familia cristiana. Parcialmente desnudos, los varones cazaban, mientras que las mujeres cargaban con los hijos a través de paisajes rocosos. El cuadro de castas borraba prácticamente la realidad indígena en cuanto a la estructura social nómada y reconfiguraba los códigos para insertar al indio, de manera visual, en un proceso de construcción de familias nucleares, tal y como se intentaba en las misiones, haciendas y pueblos.

En ese sentido, el modelo de familia cristiana representado por la Sagrada Familia fue reproducido e impuesto a los nómadas. Se trató de la construcción de una unidad conyugal conformada por la fórmula padre-madre-hijos que se reprodujo en lo visual, dibujando una realidad imaginada por el poder colonial. Los grandes grupos fueron por tanto fracturados y reestructurados en pequeños módulos de control.

El modelo occidental cristiano es mostrado una vez más cuando el poder colonial relataba que el cacique Don Diego de Valdés (Valdés, 2010) y su familia atacaron la misión de Nadadores. Según las autoridades civiles, Diego y sus sobrinos realizaron varios pillajes en la zona. En efecto, don Dieguillo tenía una familia en la misión de Nadadores, como lo estipula la carta recibida por su padre hablando sobre su hijo y la misiva del compadre de su propio padre, formando de este modo tanto el parentesco de sangre como el espiritual estipulado según las normas eclesiásticas. Es en ese contexto que la frase de Gerónimo Camargo mencionada más arriba, toma sentido: un joven soltero de diecinueve años. La edad, incluso, es de la misma manera un resorte donde se sostiene el peso del control colonial. Por tal razón, la edad es una construcción social que forma parte de la identidad del individuo y que es asimilada a ciertas etapas de la vida del ser humano que corresponden al seguimiento de los diversos comportamientos en sociedad. Es, en suma, una medida de control del Estado y de la Iglesia sobre los individuos.

En ese sentido, era necesario casarse para así conformar e integrar una comunidad donde la familia cristiana formada por una unidad conyugal era la célula indispensable para el mantenimiento de la sociedad (Valdés, 2015). La formación de la familia comenzó con la construcción de una unidad conyugal, en otras palabras, se trató de la acción de los casados para vivir juntos y separados de los padres según el imaginario cristiano del Nuevo Testamento: “por eso dejará el hombre a su padre y a su madre para unirse con su esposa y los dos formarán un sólo ser” (Ef 5, 31). Estos preceptos suponían dos elementos: la fractura de la familia grande con nuevos lazos de parentesco y la construcción del núcleo familiar, así como la eliminación progresiva de la bigamia y el concubinato.

El arquetipo utilizado, se ha dicho, fue el modelo de la Santa Familia, representado por el jefe familiar en la figura del hombre, la madre protectora de los hijos y subordinada al jefe familiar, y los hijos que debían integrarse en la sociedad cristiana desde su educación católica. En la región, es plausible que el culto a San José, íntimamente ligado a la Sagrada Familia, haya sido promovido por el clero a partir de la fundación de la cofradía erigida en su honor en 1762, alcanzando su apogeo en la década de 1780. Durante el siglo XVIII, la representación de San José evolucionó significativamente, pasando de ser representado como un anciano a ser retratado como un hombre joven y vigoroso, encarnando así la figura del jefe de la familia cristiana. En la portada lateral de la catedral de Santiago de Saltillo, se observan nichos vacíos, el más alto de los cuales podría haber estado dedicado a San José. Esto se deduce del hecho de que los dos nichos adyacentes contienen monogramas dedicados a María y a Jesús, lo que sugiere una representación de la Sagrada Familia. En el interior de la catedral, precisamente en el crucero de la portada lateral, se encuentra un retablo consagrado a San José, coronado por una pintura de la Sagrada Familia, obra de José de Alcívar, uno de los pintores más destacados del Virreinato en la segunda mitad del siglo XVIII. De manera similar, se conserva un cuadro dedicado a los Cinco Señores (Jesús, José, María, Joaquín y Ana; es decir, los padres y abuelos de Cristo) que se cree pudo haber sido también realizado por el mismo artista. La escultura de San José, situada en su retablo, también data de la segunda mitad del siglo XVIII (Bargellini, 2005).

Asimismo, en el pueblo de Santa María de las Parras, se encuentra un cuadro de la Sagrada Familia en el retablo principal de la parroquia de Nuestra Señora del Rosario. Este retablo también incluye representaciones de San Joaquín y Santa Ana junto a la Virgen María, así como una imagen de San José. Este conjunto fue descrito por Fray Juan Agustín de Morfi (1980) en su obra *Viaje de Indios y Diario del Nuevo México* en 1777.

Por otro lado, en el pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, donde se erigió la cofradía de las Ánimas del Purgatorio, se encuentra un cuadro de ánimas datado en 1760, realizado por un autor anónimo bajo la orden del comerciante español Juan Landín. Esta obra presenta tres planos de análisis iconográfico. En la parte superior, se observa la figura de Cristo crucificado, acompañado por sus padres a ambos lados, en lo que representa la escena del Monte Calvario, con San José ocupando el lugar tradicionalmente asignado a San Juan. La Sagrada Familia reposa sobre una nube, simbolizando la idea del paraíso como destino final de las almas.

Así, la familia constituyó un agente esencial en la vigilancia de los individuos en el seno de la sociedad cristiana. Por ende, como lo designan Serge Gruzinski y Carmen Bernand (1986), el matrimonio fue un mecanismo de la conquista de los cuerpos. El poder colonial quería moldear las conductas de la vida familiar como los manuales de confesión y los textos de los cronistas lo demostraron. La Iglesia, por tanto, vigiló y controló los ritos y las prácticas definidos a partir de la instalación del sistema de valores y la moral sobre el matrimonio y la vida en familia.

El matrimonio fue también la llave para la formación de la familia cristiana y la reproducción de la cristiandad con su sistema de valores y su modelo de moral. Existía la voluntad de Trento en considerar el matrimonio como una institución libre, pero encontramos también otra realidad en la sociedad colonial. El matrimonio fue normalmente vigilado por las familias y por los encomenderos. En cuanto a modelo de reproducción social, cultural e incluso económico, el matrimonio fue objeto de control.

El modelo cristiano de la familia nuclear instaló también las relaciones de poder en el núcleo familiar. Se ha argumentado que la estructura social nómada se conformaba con grandes grupos familiares donde la jerarquía política no existía. Se trataban, siguiendo el pensamiento de Pierre Clastres (1974), de sociedades sin Estado. De este modo, la cristiandad impuso una idea de superioridad al hombre y una imagen de inferioridad en la mujer, según la tradición judeocristiana establecida desde la Antigüedad. Eva misma, la primera mujer existente en la cultura histórica del cristianismo, nació de la costilla de Adán; es decir, como su subordinada. Incluso, al igual que a los animales, Adán le otorga un nombre, símbolo de dominación (Gn 2, 22-23). Aquel que nombra tiene el poder de controlar. El Nuevo Testamento, basamento fundamental del cristianismo, definió igualmente las estructuras de poder en la familia con la pluma de san Pablo en sus epístolas a los Efesios: “Sométanse así las esposas a sus maridos, como al Señor. El hombre es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual es asimismo salvador. Que la esposa, pues, se someta en todo a su marido, como la Iglesia se somete a Cristo” (Ef 5, 22-24). En otra carta paulina se estipula “que la mujer sea sumisa y aprenda en paz. No permito que la mujer enseñe o mande a los hombres; que se quede tranquila. Miren que Adán fue formado primero y después Eva” (1 Tim 2, 11-13). No había pues ningún espacio libre para la mujer en el pensamiento paulino. Pablo citó incluso el Génesis para reforzar su ideal de dominación masculina. De esta manera, el poder colonial integraba radicalmente las relaciones de poder y establecía la jerarquía social con la formación de la familia. Al interior de esta célula conyugal, la mujer, sin lugar a duda, estuvo (y está) en una posición de inferioridad con relación al hombre en el imaginario cristiano bajo la subordinación legal, económica y social.

La subordinación y la división del trabajo en géneros se estableció desde el Génesis. Adán trabajó el campo mientras que Eva se quedó con su descendencia siempre dependiente del hombre. De esta manera, Pablo sostuvo que la única forma de salvación de la mujer, en cuanto a creadora del pecado, era la procreación, por tanto, la subsistencia del modelo cristiano a través de la enseñanza de la doctrina cristiana a los hijos. Eva sería tomada como la figura general femenina desde la óptica paulina: “y no fue Adán el que se dejó seducir; la mujer se dejó seducir y luego desobedeció, y se salvará por la maternidad” (1 Tim 2, 14-15); “[...] Que no sean chismosas ni aficionadas al vino más bien personas de buen consejo. Así enseñarán a las jóvenes a amar a su marido y a querer a sus hijos, a ser juiciosas y castas, a cuidar bien de su hogar, a ser buenas y obedientes a sus maridos” (Tit 2, 3-5). Por ello, la

tarea principal de la mujer en la familia cristiana era enseñar la doctrina a los hijos para así reproducir el sistema cultural controlado por la Iglesia.

La educación, por lo tanto, tomó lugar en la familia nuclear. Posee los valores, los códigos, los comportamientos y las prácticas pedagógicas a seguir según el modelo cristiano. Así se vislumbra la reproducción de la moral cristiana en la familia. Incluso Bartholomé García apuntó a este objetivo en su *Manual* cuando cuestionaba a los indígenas si habían sido observados por sus hijos durante la práctica de la cópula. De esta manera, el castigo que los frailes ejercían a los padres nómadas debía ser transmitido a los hijos: “Has hecho cosas deshonestas con los hombres (con las mugeres) y tus hijos te han visto?”; “azotas à tus hijos quando hablan, y hacen cosas deshonestas?” (1760, pp. 12-13). En consecuencia, el comportamiento de los padres debía ser reproducido por los hijos como un proceso de repetición: “productora, reproductora, distribuidora y socializadora, la familia asume, entre otras, la función educadora” (Gonzalbo Aizpuru, 1999, p. 9).

Es así como “contemplada desde una perspectiva cristiana, la familia fundada sobre el matrimonio toma su sentido y legitimidad en el nacimiento de los hijos” (Burguière y Lebrun, 1986, p. 96) y en su educación. La familia toma también su rol educador bajo el control de la transmisión del cristianismo ejercido por la Iglesia. Por consiguiente, la educación cristiana fijada en los hijos se dirigía a forjar una formación moral y religiosa de la cual la familia era su dispositivo de reproducción.

El compadrazgo fue igualmente otro dispositivo de enseñanza, al menos bajo la escritura en las actas bautismales. El matrimonio edificó una sociabilidad cristiana entre los padrinos y las madrinas respecto a los ahijadas y ahijados, puesto que esta institución introdujo un listado de obligaciones y lazos familiares vinculados al parentesco espiritual que estipulaba la enseñanza de la doctrina cristiana a aquellos a quienes se apadrinaba. De suerte que todas las capas sociales nacidas del matrimonio, así como todos aquellos elementos que conformaban el dispositivo de alianza (casados, testigos, hijos, padrinos y madrinas) se observan alcanzados por el cristianismo.

Conclusiones

Una vez analizado lo anterior, podemos señalar que la Iglesia construyó un modelo que debió ser implantado en las sociedades indígenas del norte de la Nueva España con el fin de normar las actividades sexuales, que a su vez posibilitarían la reproducción de su modelo cultural a través de la institución del matrimonio y, por ende, su perpetuación. El afán de normar las prácticas sexuales fungió también como mecanismo en la conquista de la mentalidad indígena y su posterior instalación en la sociedad cristiana como sujetos aptos para el control.

Nos hemos limitado a analizar textos referidos al norte de la Nueva España, sin embargo, sabemos que este tema complejo puede abarcar diferentes puntos de reflexión, por ende, existen aspectos que quedan abiertos para su posterior análisis. A pesar de la relevancia indiscutible de los teólogos Alonso de la Veracruz y Juan Focher, así como del *Corpus Juris Canonici*, reconocidos como pilares fundamentales en el análisis de la normativa eclesiástica y su influencia en la sociedad novohispana, estos referentes no han sido tratados en profundidad en el presente artículo. Su omisión no responde a una subestimación de su importancia, sino a la necesidad de focalizar el análisis en otros aspectos del tema abordado. No obstante, su inclusión será indispensable en futuras líneas de investigación, donde su impacto en la construcción y legitimación del orden moral y jurídico colonial podrá ser examinado con mayor detenimiento.

Otra aportación de relevancia teórica sería la Historia global, que podría responder cuestiones que no serían abordadas de manera regional sino que se instalarían en estudios con una perspectiva global, ya que sabemos que la conquista del imperio ibérico se expandió por todo el continente americano. Tentativas similares surgieron en el virreinato del Perú desde el Concilio Provincial Limense, que dio pie para la creación de diversos catecismos y confesionarios que tuvieron por objeto la formación de familias cristianas tal y como se ha explicado en este ensayo. Es decir, la conquista de los cuerpos y de las mentes no necesariamente debe ser analizada desde el encasillamiento de lo regional o de lo nacional, sino que puede ser rastreada en diferentes partes del globo.

De acuerdo con lo señalado anteriormente, el objetivo de este estudio manifestaba dar cuenta de cómo el poder colonial apuntó a controlar la sexualidad y sus prácticas a través de una normalización con los dispositivos de los modos de unión legal que pasaron por los filtros de parentesco implementados por la Iglesia. La reproducción cultural —con sus relaciones de poder— y la producción de los valores morales fueron el objetivo de la Iglesia en la creación de un modelo de familia cristiana impuesta a los nómadas. Los nuevos lazos sociales fueron afectados a partir de la edificación del amor conyugal y de la fidelidad como figuras mentales que debían ser reproducidas. Por este hecho, con ayuda del matrimonio cristiano, el poder colonial implantó los cambios drásticos en la forma de actuar en el proceso de la colonización de la vida cotidiana. Así, los actores del matrimonio debían aceptar lo que implicaron los nuevos modelos de comportamiento establecidos por la Iglesia. En suma, el programa de conquista estableció un proyecto de control de las sociedades nómadas a través del dispositivo de sexualidad y del dispositivo de alianza. Con esta base, afirma Gruzinski (1982), la cristianización no se limitó a controlar las alianzas sociales en forma de matrimonio, sino que pretendió intervenir en lo más profundo del ser humano. Se trató, por lo tanto, de una verdadera conquista de los cuerpos.

Referencias

Archivos

Archivo General del Estado de Coahuila (AGEC)
Archivo Municipal de Monterrey (AMM)
Archivo Municipal de Saltillo (AMS)
Archivo de la Parroquia de Santa María de las Parras (APSMP)
Archivo Parroquial de Santiago de Monclova (APSM)

Bibliografía

- AQUINO, T. (2001). *Suma de Teología* (4a ed.). BAC.
- BARGELLINI, C. (2005). *La catedral de Saltillo y sus imágenes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Coahuila.
- BERNABÉU ALBERT, S. (2011). “Desatar al demonio”. La resistencia de los indígenas sudcalifornianos al proyecto misional jesuita (1721-1767). En S. Bernabéu Albert y F. Langue (Eds.), *Frontera y sensibilidades en las Américas* (pp. 151-180). Doce Calles.
- BOURDIEU, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI.
- BURGUIÈRE, A. y LEBRUN, F. (1986). Le prêtre, le prince et la famille. En A. Burguière (Ed.), *Histoire de la famille. Le choc des modernités* (vol. 2, pp. 93-153). Armand Colin.
- CABEZA DE VACA, Á. N. (2009). *Naufraos y comentarios* (4a ed.). Porrúa.
- CARTA ANUA DE LA PROVINCIA DE MÉXICO DE 1600. (1981). En *Monumenta Mexicana* (vol. 7, pp. 123-245). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- CARTA ANUA DE LA PROVINCIA DE MÉXICO DE 1600 HASTA EL DE 1602. (1981). En *Monumenta Mexicana* (vol. 7, pp. 560-679). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- CASTAÑO DE SOSA, G. (2015). Memorial del descubrimiento que Gaspar Castaño de Sosa hizo en la jornada al Nuevo México, 1590-1591. En S. Temkin (Ed.), *Gaspar Castaño de Sosa. Conquistador, explorador, fundador* (pp. 137-186). Universidad Autónoma de Coahuila.
- CLASTRES, P. (1974). *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Les Éditions de Minuit.

- CLAVIJERO, F. X. (1980). *Historia de la Antigua o Baja California*. Porrúa.
- CONCILIO DE TRENTO. (1848[1545-1563]). Bouret y Morel.
- DUBY, G. (1990). *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*. Flammarion.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*. Gallimard.
- GARCÍA, B. (1760). *Manual para administrar los santos sacramentos*. María de Rivera.
- GIUDICELLI, C. (2010). Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno. En C. Giudicelli (Ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas* (pp. 139-171). El Colegio de Michoacán.
- GONZALBO AIZPURU, P. (1998). *Familia y orden colonial*. El Colegio de México.
- GONZALBO AIZPURU, P. (1999). *Familia y educación en Iberoamérica*. El Colegio de México.
- GRIFFEN, W. B. (1969). *Culture Change and Shifting Population in Central Northern Mexico*. University of Arizona Press.
- GRUZINSKI, S. (1982). La conquista de los cuerpos. En *Familia y sexualidad en Nueva España. Primer simposio de Historia de las Mentalidades* (pp. 177-206). SEP, FCE.
- GRUZINSKI, S. (1988). Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas. En *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de historia de las mentalidades* (pp. 169-216). Joaquín Mortiz, INAH.
- GRUZINSKI, S. y BERNAND, C. (1986). Les enfants de l'Apocalypse: la famille en Méso-Amérique et dans les Andes. En A. Burguière (Ed.), *Histoire de la famille. Le choc des modernités* (Vol. 2), (pp. 157-209). Armand Colin.
- KIRCHHOFF, P. (1943). Los recolectores-cazadores del Norte de México. *Sociedad Mexicana de Antropología. El norte de México y el Sur de Estados Unidos*, 133-144.
- LEÓN, A., CHAPA, J. B. y SÁNCHEZ DE ZAMORA, F. (1980). *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México* (I. Cavazos Garza, Ed.). Ayuntamiento de Monterrey.
- MORFI, J. A. (1980). *Viaje de indios y diario del Nuevo México, 1777-1778* (V. Alessio Robles, Ed.). Porrúa.

- MORFI, J. A. (2010). *Relación geográfica e histórica de la provincia de Texas o Nueva Filipinas: 1673-1779* (G. Curiel Defossé, Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México, CONACULTA.
- RAGON, P. (1992). *Les Indiens de la découverte. Évangélisation, mariage et sexualité. Mexique, XVIe siècle*. L'Harmattan.
- RAGON, P. (2003). Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI. En D. Robichaux (Ed.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas* (pp. 55-74). Universidad Iberoamericana.
- RIPODAS, D. (1977). *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Fundación para la educación, la ciencia y la cultura.
- VALADÉS, D. (1579). *Rhetorica christiana*. Apud Petrumiacobum Petrutium.
- VALDÉS, C. M. (2010). De cómo Don Dieguillo, indio cuechale, vivió dos vidas, la propia y la que le colgaron. *Revista de Indias*, 70(248), 59-76.
- VALDÉS, C. M. (2015). *Sociedades y culturas en el Río Nadadores a través del tiempo*. Universidad Autónoma de Coahuila.
- VALDÉS, C. M. (2017a). *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia* (2da ed.). Secretaría de Cultura del Estado de Coahuila.
- VALDÉS, C. M. (2017b). *Los bárbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. Universidad Autónoma de Coahuila.