

Normas emocionales en la movilidad centroamericana. Orden moral, ideal familiar y comunidad emocional en El Salvador del siglo XVIII

por

José Ricardo Castellón Osegueda¹

Universidad de Colonia, Alemania

Este artículo estudia la conducta moral y sexual de los pobladores del actual El Salvador en el siglo XVIII, un período de considerable movilidad, tanto social como geográfica. Propone la existencia de un conjunto de normas emocionales ad-hoc a la realidad geográfica, económica y social de la región. Al ser un tema poco estudiado, sus fuentes principales son de carácter primario, en tanto que su cuerpo teórico aúna familia, movilidad y emociones y las trata desde la óptica de la historia social latinoamericana. Metodológicamente, la información primaria transita por ese tamiz para mostrar cómo la comunidad emocional del pasado procuró, en el contexto de la movilidad, la supervivencia social.

PALABRAS CLAVE: *medio familiar; movilidad; emociones; norma; Centroamérica; El Salvador.*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Castellón Osegueda, José Ricardo, “Normas emocionales en la movilidad centroamericana. Orden moral, ideal familiar y comunidad emocional en El Salvador del siglo XVIII”, *Revista de Indias*, LXXXII/286 (Madrid, 2022): 673-703. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.020>.

INTRODUCCIÓN

En el siglo XVIII, aún buena parte de la Audiencia de Guatemala estaba por colonizar o en disputa. El área bajo control era fundamentalmente la ver-

¹ ricardo.castellon@gmail.com, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4926-5849>

tiente pacífica; ocupada por pequeñas ciudades, villas y «pueblos de indios», tierras ociosas, y haciendas. En aquél territorio «del interior», la zona más densamente poblada, se vivía para garantizar la participación en el comercio de exportación, en torno a un producto líder. El propósito implicaba solventar la autosuficiencia local, mientras se generaba beneficios comerciales a pequeña y mediana escala. El destino monocultivador centroamericano en torno a ciclos², quedó sellado desde el siglo XVI y nunca se advirtió interés por parte de las autoridades metropolitanas ni de la capital por cambiar esa apuesta económica por otra que no prometiera beneficios seguros. La Audiencia de Guatemala mantuvo un carácter periférico que se prolongó por siglos, y sus pobladores, principalmente en el interior, debieron perpetuar prácticas que les permitieran sobrevivir para producir. Hacia el siglo XVIII, el añil (*Indigofera suffruticosa*, *Indigofera guatemalensis*), se convirtió en el producto dominante en la economía de la Audiencia de Guatemala y las provincias de de San Salvador y Sonsonate, el actual El Salvador, pasaron a ser el principal escenario de su producción. El tema ha sido abordado en trabajos como el de Fernández³, que se toma aquí por referencia; pero la historiografía se ha ocupado escasamente de los mecanismos sociales para sobrellevar el impacto de la economía en la sociedad del interior, que se hizo mayor en la era del añil.

Este artículo propone que la movilidad es clave para comprender la historia social centroamericana. La movilidad, expresada en la crítica realidad migratoria actual de la región, ha sido un tema francamente poco estudiado desde esa perspectiva. Los estudios modernos de la movilidad se remontan a la década de 1970, cuando se distinguieron dos tipos de movilidad: la geográfica y la social, que se acostumbró estudiar por separado. Sin embargo, para el primer decenio de 2000, la sinergia entre movilidad social y geográfica ya era parte del «nuevo paradigma de la movilidad» o el «giro» de las Nuevas Movilidades⁴. Este paradigma sostiene que, en la era global contemporánea, existe una movilidad humana multidireccional y diversa que implica tanto movilidad social como geográfica. El enfoque ha empezado a cobrar relevancia en América Latina en la última década y aún en corta medida en Centroamérica⁵. Este artículo quiere ser un aporte en esta visión renovada de la movilidad; para ello, toma por marco el trabajo de Sheller y Urry⁶, y otorga a la movilidad un enfoque y relevancia histórica.

² MacLeod, 2007: 18.

³ Fernández, 2003.

⁴ Sheller, 2017: 1-17. Sheller y Urry, 2006: 207-226.

⁵ Castellón, 2018.

⁶ Sheller y Urry, 2006: 207-226.

La movilidad social condujo a la recuperación de los índices demográficos estimados al momento de la Conquista en la Audiencia de Guatemala para finales del siglo XVIII. En las provincias de San Salvador y Sonsonate aquél crecimiento no vino del grupo indígena sino de la mezcla étnica. Era tan grande e indistinguible que las mismas autoridades optaron por usar «ladino» o «mulato» como términos genéricos que incluían a los nacidos de indígena y español, pero además de estos con africanos e incluso a indígenas⁷, a diferencia de las estrictas categorizaciones empleadas en metrópolis como México⁸. La movilidad social se vio acompañada indefectiblemente de la movilidad geográfica. Hace falta estudiar a fondo este fenómeno, pero inició con la Conquista, con el traslado de los pobladores nativos con distintos propósitos; y continuó con la huída indígena de los pueblos de indios, creados en general por la fuerza; la habitación española y esclava en la ruralidad y el vagar de los mezclados que, al margen de la república de españoles e indios buscaban un espacio donde radicar o ser socialmente reconocidos. En puntos como este los efectos de la movilidad geográfica y social se trasponen y se hacen progresivos. Llegado el siglo XVIII, el índigo encontró en las provincias de San Salvador y Sonsonate la mano de obra necesaria para atender la cosecha, si bien, como se verá aquí, sujetarla fue un constante desafío para los hacendados. Fue la disponibilidad poblacional la que posibilitó el desarrollo de la producción añilera, misma que estimuló, sinérgicamente, más movilidad social y geográfica, dado, entre otros, el carácter estacional de las cosechas añileras.

Como la movilidad, sus consecuencias en la conducta moral y sexual de los habitantes de la Audiencia de Guatemala han sido poco tratadas. Tanto en el contexto americano, como en Centroamérica, los estudios demuestran que lo que las autoridades coloniales llamaron «desorden» moral y sexual, tuvo por contraparte a la familia⁹. Los desórdenes desafiaban directamente a la única institución a la que conductas biológicas y sexuales debían conducir. La familia se percibirá con una mayor presencia en el interés de la sociología, la antropología y la historia en América Latina a partir de la década de 1970. Para los años de 1990, la familia era ya un tema de estudio extendido por el continente americano. Son referentes para este análisis los trabajos de Pilar Gonzalbo Aizpuru¹⁰ y Teresa Lozano Armendares¹¹, así como de Pablo Rodrí-

⁷ Solórzano, 1985: 93.

⁸ *Informes de vicarías y parroquias de la Arquidiócesis*, 1780, Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, Guatemala (AHAG), Fondo Diocesano, Secretaría.

⁹ Véanse Gonzalbo (1995), Rodríguez (2004) y Lozano (2005), entre otros.

¹⁰ Gonzalbo, 1995, vol. VII: 139-158; 2005, vol. 2: 613-636.

¹¹ Lozano, 2005: 143-191.

guez¹², que abordan temas de la familia y la conducta moral en la era colonial latinoamericana. Trabajos en el ámbito centroamericano figuran en menor escala y enfocados en cada país por separado, pero destacan y se toman por marco aquí, los de Eugenia Rodríguez Sáenz y Marielos Acuña¹³, así como la investigación de este autor para la actual región salvadoreña¹⁴.

En la ausencia de trabajos que se ocupen del ejercicio de la normativa moral y sexual en Centroamérica, tanto por las similitudes encontradas, como por su utilidad teórica y metodológica, aquí se tomará por marco el trabajo de Marcela Suárez, que trata el fenómeno en México, a finales del período colonial¹⁵. De acuerdo a Suárez, de las relaciones sociales surgen las normas, porque en las sociedades siempre hay creencias de lo que es «bueno» y lo que no, un asunto en el que subyace el poder, que determina la forma en que se ejercitan las normas. Ya en su *Historia de la sexualidad*, Foucault señalaba que la cultura occidental en el siglo XVIII promovió el discurso sobre el ejercicio de la sexualidad para que este pudiera ser objeto de control por parte del Estado¹⁶.

En la era colonial, la práctica de las sexualidades no permitidas constituyó al mismo tiempo un atentado contra Dios y representaba peligrosidad social¹⁷. Eran prácticas que ya estaban regidas por un «querer ser» definido en torno a un orden racial, moral y sexual. Empero, la normatividad social colonial se mostró inadecuada a la realidad y mostró fisuras. Es bien sabido que este fue un fenómeno extendido en América, pero se vivió particularmente en sociedades donde imperó la movilidad como Centroamérica.

Toda sociedad entraña un modelo de lo que quiere ser; pero ¿Cuál fue ese modelo en la Centroamérica del pasado? ¿Cómo se propusieron alcanzarlo sus habitantes del interior, bajo qué normas operó? Este artículo encuentra pertinente lo que Michel Foucault llamó «ilegalismo tolerado»: la inobservancia de ciertos preceptos legales que formaban parte de la vida política y económica del Antiguo Régimen¹⁸ y en los que se puede enmarcar a la sociedad de San Salvador y Sonsonate. Pero la inobservancia no implicó ir a la deriva. Normas sobrentendidas, no escritas pero respetadas y seguidas, constituyeron lo que William Reddy ha llamado un «régimen emocional», es decir, un conjunto de emociones normativas y de rituales sociales, prácticas y objetivos

¹² Rodríguez, 2004: 247-268.

¹³ Rodríguez, 2000. Acuña, 2009. Castellón, 2019.

¹⁴ Castellón, 2019.

¹⁵ Suárez, 1999.

¹⁶ Foucault, 1988: 31-47.

¹⁷ Suárez, 1999: 18.

¹⁸ Foucault, 2002: 76.

emocionales, que se constituyeron en un fundamento necesario para dar estabilidad al régimen político¹⁹. De acuerdo con Reddy, aquí se reconoce en las emociones (un tema que apenas inició su posicionamiento en el debate académico en el siglo XXI), una realidad ineludible del entramado social, un sustrato subyacente a todos los ámbitos del devenir humano²⁰.

Vale agregar que los desacostumbrados tema y enfoques que aquí se exponen han requerido de un importante trabajo de archivo. De especial valor han sido las visitas de obispos y arzobispos guatemaltecos a su diócesis, que comprendía las provincias de San Salvador y Sonsonate. Estas visitas son, por ahora, el registro más completo y cercano de la conducta moral y sexual de los habitantes en la región y a pesar de su irregularidad, son un extraordinario recurso para ilustrar la forma en que se encontraron normativa oficial y real en la movilidad centroamericana. Más información de utilidad han proporcionado documentos obtenidos del Archivo General de Centroamérica y el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, el Archivo General de la Nación de México, el Archivo General de Indias y *The Genealogical Society of Utah* (www.thefamilysearch.com).

LA VIGILANCIA DE LA CONDUCTA MORAL Y SEXUAL EN EL SIGLO XVIII

Con la instauración del poder colonial en la actual Centroamérica, se instaló también una normativa que regía la conducta de sus habitantes. El recurso para procurar el orden social en el tan delicado ámbito de lo afectivo y lo biológico, lo moral y lo sexual, fue la moral cristiana, y tuvo a la Iglesia católica como su más importante guardiana. Derecho y religión, pecado y delito, se fundieron y expresaron en unas mismas leyes, quedando monolíticamente integrados para esculpir el orden social. Para el siglo XVIII, como en España, la de América continuaba siendo una sociedad sacralizada, cuya conducta se guiaba por la fe cristiana. Lo moral era, en principio, lo ordenado por Dios²¹.

Lo sexual, continúa siendo hoy algo importante para la Iglesia, pues forma parte de sus dogmas básicos: la sexualidad es inherente a la creación humana misma, al pecado original. Por ello, todo un cuerpo teórico se construyó en torno a la sexualidad desde la Iglesia. Desde los edictos de Constantino, pasando por la ley canónica primitiva, hasta los códigos medievales como el Fuero Real, el Fuero de Soria y las Siete Partidas y finalmente, el Concilio

¹⁹ Reddy, 2001.

²⁰ Labarca, 2020.

²¹ Suárez, 1999: 81.

de Trento, que terminó siendo el referente de las conductas religiosas y morales prácticamente durante toda la era colonial. El Concilio de Trento fue matizado apenas por los Concilios indianos, que persiguieron adecuar lo más posible la normativa a la realidad americana. Sobre las prácticas sexuales no permitidas, el Concilio de Trento aportó pocas novedades y más bien confirmó las reglas de siglos anteriores, basadas en la abstención del ejercicio sexual fuera del matrimonio. Cuando los ajustes y variaciones no se dieron en estas instancias, también se acudió a la legislación indiana, aunque debe recordarse que esta se caracterizó por su utopía, casuística (legislando de acuerdo a los casos) y carácter estamental (diferenciando su aplicación en función de los grupos étnicos, por lo que era común, por ejemplo, encontrar penas distintas para un mismo delito)²².

Si bien la legislación estaba sólidamente constituida para normar la conducta de la sociedad colonial, fue en la práctica que autoridades civiles y religiosas (principalmente estas últimas) debieron ser capaces de solucionar los problemas que planteaban las relaciones biológico/afectivas en regiones como San Salvador y Sonsonate, tratando de establecer una armonía entre las normas y los comportamientos de sus habitantes. Pero la ya tenida por débil moralidad humana, que por naturaleza se hundía fácilmente en el movedizo terreno de lo sensual, se hacía más pusilánime en territorios como aquellos, ya en principio vigilados por apenas 32 religiosos²³ para unos 22 mil kilómetros cuadrados, en 1713.

La visita pastoral se hizo un instrumento fundamental para la supervisión del ejercicio de la fe en la Audiencia de Guatemala. Estos informes obispaes contienen la relación más completa de la conducta moral y sexual de los habitantes del interior; en ellos se advierte una evolución de la incidencia de la iglesia en la moral sexual.

Las primeras quejas del siglo XVIII relacionadas con la conducta de los feligreses en las provincias de San Salvador y Sonsonate, se registran en 1717²⁴, emanando de medidas si se quiere, disuasivas, pues se ofrecía premiar con indulgencias a aquellos que confesaran y comulgaran por primera vez²⁵. Algo similar sucedió entre 1731 y 1734. La indulgencia era la posibilidad de ver perdonados los pecados, pero sobre todo, la indulgencia permitía conmutar la penitencia, ofreciendo otra obra de satisfacción que podía ser una

²² Castellón, 2019: 108.

²³ Delgado, 2013: 144-151.

²⁴ Véase la visita pastoral de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo entre 1713 y 1715. Ruz, 2002: 147-148.

²⁵ Ruz, 2002: 11.

peregrinación, ayunos, oraciones o limosnas²⁶. La posición de las autoridades parecía clara: conscientes de una incapacidad de vigilancia que se prolongó durante toda la era colonial, se podía aspirar al menos, a una mayor asiduidad por las prácticas cristianas; refrenando impulsos, si bien no eliminándolos.

Para 1733, las penas dirigidas a quienes ejercitaban una conducta pecaminosa exponían la clara correspondencia de la legislación moral con la sociedad estratificada en la Audiencia de Guatemala. A los indígenas se prohibía «con pena de excomunión los bailes que se hacen a los santos» y «las juntas que se hacen para las procesiones con ejercicios, gastos y otros desordenes». Mientras, a los ladinos se ordenaba «que las mujeres (...) que dieren mal ejemplo y escándalo viviendo mal, las remita el reverendo padre cura doctri-nero a la Casa de las Recogidas de la ciudad de Guathemala por medio del señor su provisor y vicario general»²⁷. No se consigna penas a españoles, al menos en este documento.

En general, para la tercera década del siglo XVIII se empezó a percibir mayor interés de las altas autoridades eclesiales por acciones más precisas respecto de la moral y las relaciones afectivas y sexuales de su feligresía. En 1733, se mandaba a los curas de las parroquias de las provincias de San Salvador y Sonsonate:

... expliquen a sus feligreses todos los domingos y días festivos del año la doctrina cristiana conforme a lo dispuesto por el Sto. Concilio de Trento (...), [así como] el edicto de pecados públicos y que todos los años lo publique y explique en sus parroquias a sus feligreses los primeros domingos de Cuaresma, remitiendo a nuestro procurador vicario general las denuncias que tuviere conforme a lo dispuesto por el concilio mexicano, parágrafo octavo, título octavo del libro primero²⁸.

A pesar de las reiteradas quejas por la inasistencia de los pobladores a misa, circunstancia agravada por la deficiente atención religiosa y la movilidad geográfica, pues muchos se desplazaban con los períodos de cosecha del añil, se apostaba a su poder de convocatoria²⁹. De esta manera, los tres instrumentos referidos podrían al menos ser difundidos. Por un lado, la doctrina cristiana, jugando su rol moralizante; por otro, el Concilio mexicano, el tercero de los cuatro celebrados (1555, 1565 y 1585 y 1771)³⁰, que hacía alusión, en el párrafo y libro referidos, a la necesidad de que los sacerdotes «procuren prohibir e impedir los pecados públicos, como juegos ilícitos, concubinatos, blasfemias, usuras y otros semejan-

²⁶ Martínez, 2017: 19.

²⁷ Ruz, 2008: 188.

²⁸ *Segunda parte de la visita de Gómez Parada. 1733-1734*, AHAG, Visita 6: 37.

²⁹ Ver más sobre el tema en Castellón, 2018.

³⁰ Lundberg, 2006: 259-268.

tes, y castigar rigurosamente a los que los cometan ...»³¹. Por último, el edicto referido, que, si bien no se ha podido determinar, habría formado parte de un tipo de decretos que estaban especialmente dedicados a llamar al orden moral, bajo la amenaza de graves consecuencias si se los adversaba.

En 1734, los casos que expresaban conductas escandalosas empezaron a ser más precisos. En Ahuachapán, al occidente de la provincia de San Salvador, por ejemplo, se denunció *el juego del cacao*, que mezclaba «hombres y mujeres extraños y de todos estados», desde la noche «de finados» hasta ocho o quince días después. Más grave aún, «en tiempo que debían asistir a su iglesia y recomendar a Dios las almas de los fieles difuntos y ejercitarse en obras de caridad, en alivio y sufragio de ellas». Por ello, se mandaba que ocho días antes del de finados el cura párroco intimidara a todos «so pena de excomunión mayor»³², para cesar esta práctica, que, como se verá, perduró.

La sexualidad al margen del matrimonio era un desafío a la moral, así que tan detestables como los encuentros mencionados estaban los amancebamientos y concubinatos. Entre las primeras quejas en tal sentido, se encuentra el caso de Pedro Avendaño «mulato casado con Lucía Muñoz negra, [que] no hacía vida con su mujer», así como de varios hombres y mujeres más que vivían en concubinato³³. Tanto el abandono del matrimonio como el amancebamiento y el concubinato no eran inusuales, pero las denuncias eran pocas, de manera que al parecer aquella se convirtió en una excelente oportunidad para ejecutar un castigo ejemplarizante. Mientras a los demás maridos se mandó «se junten y hagan vida con su mujer...», a Pedro Avendaño correspondió el destierro: salir «de este dicho pueblo sin poner en él los pies ni volver seis leguas (la legua de Castilla equivale a 5573 metros) en contorno pena de excomunión mayor *fate sentencis ipso facto incurrenda (...)*»³⁴.

Los castigos aleccionadores, aunque puntuales, no excluyeron el componente preventivo en las medidas a inicios del siglo XVIII. Así, también se implementó disposiciones dirigidas a quienes por su edad se iniciaban en el conocimiento de las tentaciones de la carne. Se mandó, por ejemplo, obligar «a todos los muchachos hasta los catorce años y a todas las muchachas hasta los doce, a que (...) se junten a aprehender y rezar la doctrina christiana» mandando también al cura, les explicara y advirtiera «una y muchas veces» que todos los que asistieran a la doctrina, ganarían «240 días de indulgencia»³⁵.

³¹ Martínez, García y García, 2004: 1-27.

³² *Segunda parte de la visita de Gómez de Parada 1733-1734*, AHAG, Visita 6: 37.

³³ *Ibidem*: 70.

³⁴ *Ibidem*: 92.

³⁵ *Ibidem*: 152.

Es en la tercera década del siglo XVIII cuando se registra un mayor uso de las «informaciones secretas» en San Salvador y Sonsonate, dando cuenta, con la complicidad del secreto, de las tenidas por conductas inapropiadas. Las informaciones secretas eran exposiciones (que los preladados debían mantener en el anonimato) de fenómenos problemáticos y, en ocasiones, escandalosos, protagonizados por todo tipo de pobladores, incluidos clérigos. La carta fue el medio usual, pero la denuncia verbal también se hizo algo frecuente, diferenciándose apenas de los rumores y de lo que se tenía por «público y notorio». Tocaba a la autoridad eclesiástica discernir si dar crédito o no a los individuos que canalizaban su rabia, frustraciones o reivindicaciones a través de la información secreta, por lo que la efectividad de la medida fue tan relativa como su justeza. La cantidad de informaciones secretas recabadas para San Salvador y Sonsonate es pequeña, pero más que su valor cuantitativo, permite apreciar la tipología de las conductas que eran motivo de reproche por parte de la iglesia. Entre 1733 y 1734, por ejemplo, se refirieron casos de «mala amistad», hombres (y en menor medida, mujeres) que no hacían vida maridable con sus mujeres, hombres –y algunas mujeres– amancebados; adúlteros y hasta casos de «ilícita amistad» (entre los que se encontraba un cura).

En general, aunque es innegable el interés de las autoridades, las primeras décadas del siglo XVIII demuestran lo poco que francamente se hacía por combatir las infracciones morales. En la mayoría de informes de las respectivas parroquias, los curas cerraban diciendo no sentir «en su conciencia haber cosa alguna que remediar»³⁶.

A mediados del siglo XVIII, la producción incremental de añil hizo más notable la movilidad geográfica. Entre 1753 y 1754, el arzobispo Francisco José de Figueredo daba cuenta de la preocupación por la debida atención religiosa dado el crecimiento de las haciendas y su exigencia productiva. Así sucedía en Ahuachapán, al occidente de la provincia de San Salvador, donde:

... no obstante las especiales diligencias que ha practicado dicho cura no ha podido conseguir que los feligreses que habitan en las haciendas y hatos vengan a cumplir a esta parroquia en los días de precepto como el de la misa (...)³⁷

³⁶ La única excepción notable, fue el primero de los casos inquisitoriales de Salvador en el siglo XVIII relacionado con un bigamo en Tejutla, al norte de la provincia, en 1746. *Autos fechos en la causa contra Juan Gregorio, por casado dos veces. Textutla, provincia de San Salvador*, Año 1746, Archivo General de la Nación de México, México, vol. 827, exp. 6.

³⁷ *Visita de Francisco José de Figueredo 1753-1754*, AHAG, Visita 15: 141-142.

Las dificultades para que los fieles asistieran a las actividades religiosas reclamó incluso hacer curiosos ajustes que armonizaran con las necesidades productivas:

No solo son [*sic* por están] obligados los que habitan en este pueblo así ladinos como indios a oír una misa entera en los respectivos días que [se] les obliga sino también los dueños de dichas haciendas sus mayordomos y sirvientes [por lo que deben llegar] a oírla alternativamente esto es que en unos días festivos vengan todos aquellos que no hicieren falta al cuidado de dichas haciendas y que en otros días viniendo estos queden otros con el cuidado señalándose si fuere necesario por el mismo cura a prudente juicio las personas que han de quedar en dichas haciendas y hatos para que se extinga el abuso introducido de que semejantes habitadores no son obligados a dicho precepto con cuya corruptela también se privan de la enseñanza de la doctrina cristiana a que igualmente también son obligados por lo que si necesario fuere dicho cura procederá con censuras y todos los remedios del derecho contra los inobedientes hasta implorar el auxilio del brazo y jurisdicción real³⁸.

Además de recordar las penas aplicables a las «impropias» pero obstinadas prácticas, en el informe sobresale el interés por poner orden a las igualmente persistentes uniones informales, a partir del intento por contabilizar a los pobladores en edad de confesarse y de casarse, algo que solo se concretó en algunas parroquias.

Pasada la mitad del siglo, la ilustración más completa de la conducta moral y sexual de la población en las provincias de San Salvador y Sonsonate es el informe de la visita del arzobispo Pedro Cortés y Larraz a su diócesis, entre 1768 y 1771³⁹. No es posible extenderse aquí en el informe, pero en resumen, Cortés expone la «inclinación» generalizada por la desnudez, la bebida y el juego, así como los adulterios y amancebamientos, la poca afición por el matrimonio o aberraciones como matrimonios efectuados sin la participación de curas y faltos de registro. La insuficiencia de sacerdotes persistía y, por si fuera poco, varios de los existentes insistían en mentir diciendo que en sus parroquias no había escándalos públicos⁴⁰. Los desórdenes estaban a la orden del día en un territorio caracterizado por la falta de control. El mismo Cortés y Larraz declaró que los datos de su informe podían no corresponder con la realidad de las parroquias visitadas, donde hasta un 25 o 30 por ciento de la población se hallaba fuera de la vigilancia laica y religiosa⁴¹, radicando fuera de pueblos, ciudades o villas o de forma trashumante. Aún así, el arzobispo contabilizó a 4.925 familias, de un total de 26.698 (es decir

³⁸ *Idem.*

³⁹ Cortés, 2000.

⁴⁰ *Ibidem*: 97.

⁴¹ Browning, 1975: 152.

el 18,44 %), viviendo en esas otras formas de radicación. Poco se podía informar de conductas morales aceptables en estos pobladores.

Hasta aquí se ha referido principalmente informes de visitas, pero en la vigilancia tanto de actividades cotidianas como extraordinarias (que obviamente solían incluir o desembocar en transgresiones sexuales), también concurrían las instancias civiles. En este caso, vale recordar que a la hora de tomar medidas, era determinante el parecer de los funcionarios, disimulados propósitos, la posición social y étnica de los vigilados, acusados y castigados, y por supuesto, la incidencia del poder patriarcal en detrimento de la mujer. Amancebamiento, adulterio, estupro, estupro inmaturo, raptó, demencia o pecado nefando, acto bestial e incesto eran tanto pecado como delito en el territorio en el siglo XVIII⁴². Castigos incluyeron tanto azotes como la conducción de los casos a la Inquisición. Localmente, alcaldes y jueces implementaban «rondas» de vigilancia, preferentemente nocturnas, para sorprender y evitar delitos. Se normó y procuró vigilar celebraciones, juegos y «entretenciones» como las peleas de gallos o las corridas de toros. Se persiguió el perturbador consumo de bebidas embriagantes, sobre todo de la popular chicha, ya despojada del carácter ritual del que había gozado en la prehispanidad, no solo por transgredir la orden de consumir aguardiente estancada. La bebida, accesible a los menos privilegiados, adquirió el estigma de perdición, vagancia y ocio, así como de propiciadora de tratos deshonestos, de amor sin ataduras matrimoniales y de independencia femenina⁴³.

Con las reformas borbónicas, que dieron vida en 1785 a la Intendencia de San Salvador y la Alcaldía Mayor de Sonsonate, se racionalizó los mecanismos de administración pública, pero poco se consiguió respecto a poner orden social. No quiere decir que no se dictara medidas en tal sentido. En el contexto americano la implementación de medidas ordenadoras de lo social se fue haciendo notar a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en aspectos que incluyeron matrimonio, legitimidad, diferencias sociales y raciales, ordenamiento de lo público y lo privado⁴⁴. En la Audiencia de Guatemala se puede referir medidas de ese tipo para 1766, cuando se mandó a los habitantes no consentir «alcahuetaría de toda especie de delitos, especialmente robos, coimerías, juegos, embriaguezes, chicherías, fabricas artesanales de aguardiente o ventas prohibidas, amancebamientos y otros semejantes»⁴⁵. Con el tiempo, el interés por el orden

⁴² Hernández, 2014.

⁴³ Llano, 1994: 28.

⁴⁴ Twinam, 2009: 409.

⁴⁵ *Libro de providencias de buen gobierno correspondientes al del M.I.S. Don Pedro de Salazar y Herrera &a. Presidente de la Real audiencia y Capitan General de este reyno*, Año

social se incrementó. En 1788 se emitió instrucciones a los alcaldes de los pueblos que incluían «evitar los pecados publicos y escandalos, con especialidad las embriagueces y amancebamientos en que por desgracia se hallan muy viciados los naturales». Se mandaba por «castigo la primera vez, 12 azotes a la Picota; por la 2a.: 25 y diez dias de carcel y por la 3a. con pena doblada». Castigos limitados a los hombres, «pues á las mugeres ni por estos delitos ni otros algunos de qualquiera clase que sean los han de castigar con azotes, sino con la pena de encerramiento ó Deposito en alguna casa honrada á discrecion de los Padres curas (...)». Esta era una especie de concesión ilustrada relacionada con la práctica de azotar a las mugeres, al considerarla algo «opuesto á la humanidad y a el pudor debido...». Sin embargo, las correcciones a los «adulterios, incestos, y demas exessos carnales, que son comunes, y se corre tan con demasiada facilidad y poca vergüenza en los Pueblos de Naturales», quedaban a criterio de los padres curas, dejando nuevamente el delicado tema en el indeterminado territorio de la discrecionalidad. Respecto de las uniones, la instrucción de 1788 mandaba que «por quanto entre los casados es muy frecuente la barbaridad de cambiar mugeres; y en los casamientos la de llevar la Desposada á la casa de el esposo», los gobernadores debían celar «los exesos que frecuentemente cometen con toda clase de mugeres los Mayores y Alguaciles de los cabildos» y «los fiscales con los muchachos de Doctrina»⁴⁶.

El crecimiento urbano provocado por los nuevos tiempos, también vio desarrollarse en San Salvador y Sonsonate a los artesanos y al comercio, pero además, hizo atractivas ciudades y villas a personajes que traían consigo el mote de vagos, amancebados y mal entretenidos, producto de la movilidad, que sumaron su mala reputación a las prácticas ya escandalizantes de los ciudadanos. De esta forma, a finales del siglo XVIII se emitieron ordenanzas en San Salvador y Sonsonate que procuraban el apego a novedosas formar «cívicas»⁴⁷. Las medidas incluyeron la ejecución de rondas, la insistencia en construir y mejorar prisiones y se comenzó a escuchar la necesidad de someterse a la «policía», un concepto que derivó en este cuerpo de «seguridad pública» en el siglo XIX⁴⁸.

1766, Archivo General de Centroamérica, Guatemala (AGCA), Guatemala, A.1, leg. 1509, sin número de expediente.

⁴⁶ *A los gobernadores de pueblos de indios*, Año de 1788, Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), GUATEMALA, 576, Cartas y expedientes.

⁴⁷ *Bando del Gobierno de San Salvador*, Año de 1791, AGI, GUATEMALA, 578, n.º 8, folio 3. *El Alcalde Mayor [de Sonsonate] sobre el bando de buen gobierno y providencias que ha tomado en beneficio de aquella provincia*, 1795, AGCA, A1 (3), leg. 289, exp. 03675.

⁴⁸ Garcés, 2002: 71.

Las disposiciones, más que cambiar la conducta de los pobladores de la hoy región salvadoreña, provocaron resistencias. Por ejemplo, en Sonsonate, se libró comunicación reservada al alcalde de la villa, Manuel Cotón, para que ante «las quejas de los barrios de esa villa» procurara moderación en la implementación de su bando de buen gobierno, que terminó significándole incluso una causa criminal.

Los autos criminales y civiles son más elocuentes en lo relativo a la conducta moral y sexual de los pobladores en San Salvador y Sonsonate. En el examen de 336 actuaciones judiciales de la provincia de San Salvador entre 1741 y 1800, 66 correspondieron a amancebamientos, relaciones ilícitas, incestos, segundas nupcias (ilegítimas), abandono de familia y concubinatos; es decir, casi el 20 % de los casos. En Sonsonate, solo entre 1785 y 1794, la cifra fue cercana al 18 %. Eso sin contar casos vinculantes, como peticiones llevadas a cabo por hombres que veían comprometido su honor, raptos o agresiones a mujeres (tanto por parte de maridos como de amantes), muchas de las cuales, vale decir, no quedaron registradas.

Después de más de dos siglos «mucho olía a fracaso tanto en lo religioso como en la vida civil, en general, en San Salvador y Sonsonate». El modelo de explotación instaurado desde el siglo XVI, produjo, en sus palabras, «una amalgama de contradicciones que podía espantar a cualquier recién llegado de España que viniera a cuidar una grey situada en los bajos estratos de la sociedad»⁴⁹.

SAN SALVADOR Y SONSONATE: EL CONTROL EN CRISIS

Los mecanismos de control vivieron en permanente batalla con el irremediable apremio de los pobladores del pacífico centroamericano por satisfacer necesidades, de las que las emocionales y sexuales formaban parte ¿por qué fue así, qué falló? Se puede formular tres respuestas.

Un problema de origen

Los antecedentes inmediatos de la familia colonial refieren al modelo social prehispánico, en que la familia conectaba a los individuos con la organización común, el «calpulli», lo que hacía que sus miembros estuvieran emparentados. Según Gonzalbo, gracias a este conocimiento es posible comprender mejor la compleja organización de los señoríos mesoamericanos pre-

⁴⁹ Escalante, 1994: 210.

hispanicos, en los que la lealtad a un señor o a un linaje no dependía del espacio geográfico sino de relaciones de parentesco⁵⁰. Respecto de los españoles, como el matrimonio, era práctica europea que, si una pareja no había contraído matrimonio, podía cohabitar y procrear, aduciendo un seudo acuerdo no legal, efectuado sin la presencia de un sacerdote. De acuerdo con Gonzalbo, las circunstancias y lo cotidiano hicieron que aunque americanos y castellanos tuvieran conceptos propios y prácticas de convivencia tradicionales y aparentemente diferentes, no fuera muy difícil armonizarlos en el momento en que se encontraron. Ambos, para el caso, coincidían en la subordinación a la autoridad masculina, la convivencia en grupos pequeños, la solidaridad de la parentela y, en general, la unidad familiar como núcleo de producción, de reproducción, de distribución y de socialización.

Pero la coincidencia en desconocer la unión matrimonial como condición para la conformación familiar, se agravó con la desestructuración provocada por la instauración del modelo colonial, que de por sí repercutió negativamente en la instauración del modelo familiar español católico⁵¹. En opinión de Segalen, la «integración» étnica del mestizaje, fue superficial o usada de manera desviada⁵². El mestizaje se convirtió en esfera del desarraigo, y aunque un grupo pudo mezclar prácticas manteniendo vivas las propias, en el caso del interior centroamericano, con la movilidad, estas más bien tendieron a desaparecer y se incrementaron con la expansión o disolución del grupo. Con bases tan débiles, lejos de mejorar, la cohesión social se agravó en los despuntes económicos, pues la mejora en las condiciones y hasta en la posición social de algunos grupos étnicos, provocó, en todo caso, mayor discriminación y el aceleramiento en la búsqueda de movilidad social ascendente. Las movildades entrañan inequidad. Vale enfatizar que el «desorden social» no vino del mestizaje; este, en todo caso, fue consecuencia de la enorme presión económica ejercida en la sociedad a partir de la Conquista. La movilidad deriva precisamente de ajustes indispensables que afectan a la sociedad⁵³ y se proyectan en sus espacialidades.

La dificultad de vigilar el territorio

El poder político, casi indivisible del poder espiritual, se desgranaba desde las pequeñas ciudades hasta las localidades, donde era ejercido prin-

⁵⁰ Gonzalbo, 2009: 49.

⁵¹ Gonzalbo, 2005: 615.

⁵² Segalen, 2004: 11.

⁵³ Sheller, 2017: 9.

cialmente por los párrocos. En realidad, poco podían hacer los eclesiásticos con una población tan inaprensible como la del interior de Centroamérica. A la dificultad de contar con pocos religiosos para propagar y atender la fe (que se remontaba al inicio mismo de la era colonial), se sumaron las distancias, la dispersión y la movilidad geográfica de la población. Para una fecha tan adelantada como 1713 se presentaba un panorama desolador. Las provincias de San Salvador y Sonsonate contaban con siete curatos, siete doctrinas y curatos y 16 beneficios/curatos. A excepción de un caso, cada parroquia era administrada por un solo cura, fraile o presbítero —bachiller— licenciado⁵⁴. Medio siglo más tarde, la atención religiosa continuaba siendo poco halagadora, aunque hubiera parroquias en que curas solitarios ya se acompañaban al menos de coadjutores.

Para 1774, el alcalde de la provincia de San Salvador manifestaba la necesidad de una mejor administración para la región de San Miguel, correspondiente a casi media provincia de San Salvador. El funcionario declaraba que solo un curato se extendía cerca de treinta leguas, «en que un cura se mantiene solo»⁵⁵. En lo civil, «no hay juez —decía otra queja— que administre justicia» y «son muy pocos los tratos que se cumplen», pues, se agregaba, la zona era refugio de fugitivos que «se meten en aquellos páramos incógnitos para conseguir la libertad de vida que poseen sin la obediencia precisa a ambas magestades». Aquél era «un paraje tan (...) desamparado de jueces, [que] suceden execrables maldades por ser todo aquel vecindario altivo y desafuerado como fugitivo de las ciudades y villas (...) para vivir allí con la libertad de conciencia y absolutas reducciones de que resultan irreparables desgracias cada día y pérdidas de caudales»⁵⁶.

Aún en 1790 muchos curatos de la región se encontraban «faltos de administración y pasto espiritual»⁵⁷ y se reconocía el particular problema de proveer de atención religiosa a poblados fuera del circuito de los curatos y los pueblos anexos, como consecuencia de la movilidad geográfica.

⁵⁴ Delgado, 2013: 144-151.

⁵⁵ *Carta de Francisco Antonio Aldana, justicia mayor, teniente de capitán general y administrador de reales rentas de la provincia de San Salvador*, Año de 1774, AGCA (1), A1.23, leg. 1530, exp. 0480.

⁵⁶ *Creación de un teniente para la provincia de Usulután*, Año de 1767, AGCA (2), A1 (3), leg. 289, exp. 03673.

⁵⁷ *Pueblos de Guazacapan que son ladinos y anexos al Curato de Escuintla, faltos de administración y pasto espiritual*, Año de 1790, AGI, GUATEMALA, 577, n.º 5.

Una normativa inadecuada a la realidad

El interior centroamericano estaba destinado a producir y de ello dependía su propia existencia. La claridad sobre este hecho privó en la conducta de autoridades y funcionarios, la mayoría de los cuales tenían poderosos intereses económicos en juego en aquellos territorios. Medidas que adversaran aquella realidad eran simplemente improcedentes. No hay datos precisos sobre la cantidad de uniones no matrimoniales en el territorio del actual El Salvador; un auxilio, sin embargo, son los libros de bautismo y de ellos, los registros de niños sin padre. En Sonsonate, por ejemplo, había en 1748 un total de 119 niños registrados en los libros de bautismo de la villa, pero 29 de ellos fueron reportados solo por la madre (24,36 %); pueblos de la región exponen cantidades similares⁵⁸. Si, por otra parte, se considera, siendo conservadores, que al menos la mitad del 30 % de individuos fuera de control que refiere Cortés y Larraz, estaban casados, cabe estimar un 40 % de uniones no matrimoniales.

Como se ha dicho, la mayoría de matrimonios indicados venía del grupo indígena, seguidos de ladinos, españoles y africanos. Cabe considerar en esta inclinación indígena al matrimonio vestigios de la importancia otorgada a las relaciones de parentesco en la prehispanidad, pero otra explicación posible es la inducción obligada al matrimonio por razones tributarias⁵⁹. Más se puede especular sobre el mayor o menor interés de los otros grupos; no es casual, para el caso, que a los indígenas siguieran los ladinos, el grupo más demandado como mano de obra.

Todo lo anterior conduce a una realidad que es necesario enfatizar. En las provincias de San Salvador y Sonsonate el matrimonio no fue un fin, y como medio, fue solo una alternativa a la unión, indispensable para la supervivencia. Para la gran mayoría de individuos en las provincias de San Salvador y Sonsonate (incluso algunos pertenecientes a las élites), fueron las condiciones de vida y la situación social y económica de la Centroamérica del siglo XVIII, las que llevaron a desarrollar, deliberadamente o no, comportamientos encaminados a asegurar la reproducción material y biológica de los grupos, con o sin matrimonio. Estos habrían sido los mecanismos que amortiguaron los efectos de las sucesivas crisis económicas y de las dificultades cotidianas que impactaron a los grupos inmersos en la movilidad centroamericana.

⁵⁸ *El Salvador registros parroquiales y diocesanos, 1655-1977*, The Genealogical Society of Utah, Utah, Parroquias de Ahuachapán, Apopa y Sonsonate.

⁵⁹ Castellón, 2019: 162-182.

Por supuesto, al no agotarse las causas de la unión, la familia recibió el embate más severo. La premisa aquí es que, mientras los individuos buscan y establecen mecanismos para sobrevivir a la presión del entorno, recurren a alternativas que procuran administrar de la mejor manera posible para sacar partido de la escasez. En este escenario de imposición y necesidad, los seres humanos adoptan estrategias que son el nexo entre las elecciones individuales y las estructuras sociales. De acuerdo a Hintze, se trata, más que de acciones racionales guiadas por normas y valores interiorizados, de opciones posibles, relativas a condiciones históricas concretas que se constituyen localmente⁶⁰.

LA (REALISTA Y NECESARIA) GUÍA «OCULTA» DE LA COMUNIDAD EMOCIONAL COLONIAL

En América, actitudes religiosas y prejuicios morales se mezclaron presigiendo formas de comportamiento socialmente aceptables⁶¹. La situación centroamericana, hizo del rigor y la flexibilidad algo indispensable, incluso permitido por las autoridades, y adquirió formas particulares.

Paralelas a la ley o al margen de la misma, hubo normas aceptadas socialmente que ejercieron un papel decisivo (cuando no mayor) en la conducta de los individuos. Sus raíces, la necesidad humana de conducirse por la incertidumbre; su apremio, suplir emociones tan elementales como el miedo. Eso otorgaría a las emociones una doble función: la de canalizadoras de intereses sociales y, en consecuencia, la de generadoras de normativas para circunstancias indispensables como la sobrevivencia. La necesidad legitimó la norma y las normas se tornaron en un régimen, el de la *comunidad emocional*⁶². Este *régimen emocional* (como lo ha llamado Reddy) de la época colonial centroamericana habría hecho que prácticas morales y sexuales aprobadas por la comunidad emocional dieran estabilidad al régimen político, propósito último de los regímenes emocionales⁶³. En nuestra opinión, cuatro condiciones caracterizaron al régimen emocional en las provincias de San Salvador y Sonsonate. Primero, la aceptación estricta de normas lógicas de la forma en que estaba expuesto el mundo, lo que las hacía necesarias (si bien no inviolables), que incluiría emociones como el miedo, el rechazo al asco, el control del enojo y el desprecio. Segundo, la complicidad derivada de la empatía por prácticas que incluían tanto el individualismo como la cooperación, explica-

⁶⁰ Hintze, 1989: 42.

⁶¹ Gonzalbo, 2005: 618.

⁶² Rosenwein, 2002: 842.

⁶³ Reddy, 2001: 129.

bles emocionalmente (por emociones como el miedo, en un entorno hostil) y necesarias para sustentar lazos afectivos y políticos (¿equilibrio entre enojo y felicidad?). Tercero, la confianza colectiva en la costumbre (¿acaso para evitar sorpresas?), o bien en la validez probada por la permanencia y por tanto, encontrada apta para guiar la vida futura. Cuarto, la vigilancia del cumplimiento de la norma oculta: la comunidad emocional ejerciendo un rol controlador (¿garantía de la alegría?). Estos aspectos se amplían a continuación.

En primer lugar es innegable que el orden económico, social y cultural colonial estableció las bases del funcionamiento moral de individuos y sociedad en la Audiencia de Guatemala. La superestructura del Estado y la Iglesia, determinaron virtudes y defectos en consonancia con ese orden y se aseguraron que fuera el referente conductual de los individuos. La religión, como instrumento ideológico, comenzó a operar desde pronto en tal sentido. No se trata tan solo de que las primeras manifestaciones humanas de religiosidad están estrechamente asociadas a circunstancias de convivencia social, tanto de carácter espiritual como humano. Donoso sostiene que la religión como guía no significó solamente ampararse en la relevancia mística o revelada de la fe, sino además en la satisfacción de necesidades psicosociales y culturales del individuo⁶⁴.

La instrumentación de prácticas culturales con fines ideológicos fue un mecanismo vital para la fe. El hábito de los indígenas de abocarse a centros ceremoniales en la prehispanidad sirvió muy bien a la iglesia católica para congregarlos en la misa dominical. La afición tanto de indígenas como de mestizos, africanos y españoles por las celebraciones y sus derivados (comida, bebida, música o juegos) sirvieron para encauzar el entretenimiento a la fe y a los beneficios derivados de la misma. El mejor ejemplo fueron las cofradías, instituciones comunitarias advocadas a un santo y que disponían de capital, exento de alcabala por privilegio real y constituido por dinero; ganado e incluso mercancía⁶⁵, como cera y tinta; haciendas u otras propiedades. En las provincias de San Salvador y Sonsonate las cofradías tuvieron más éxito que en la misma arquidiócesis de México, donde a mediados del siglo XVIII habían 425, mientras que en el Reino de Guatemala, de acuerdo a Cortés y Larraz, 677 pertenecían solamente a San Salvador, Sonsonate y San Miguel⁶⁶.

Ahora bien, la fe mandaba el apego a un orden que no debía ser alterado; pero el camino estaba plagado de irregularidades. Así como la religión contaba con los defectos y virtudes humanas como materia prima en su afán moralizante, así los mismos, inherentes a los seres humanos, se podían mani-

⁶⁴ Donoso, 2006: 139.

⁶⁵ Montes Mozo, 1977: 22.

⁶⁶ *Ibidem*: 44.

festar rebasando la fe. La pretensión religiosa de controlar la conducta humana es la que nunca le daría paz. Por ello, la forma de afianzar la obediencia fue el mismo punto de partida de lo religioso y una emoción basal de efectividad probada en la existencia humana: el miedo. Miedo –como dirá Ricoeur– a una culpabilidad por la certeza de la imposibilidad de poder disociar el mal de la desgracia⁶⁷, miedo a las consecuencias de una ofensa a Dios. Pecar equivalía a faltar a sus mandamientos, que constituían la base moral, la guía entre lo bueno y lo malo, aunque esto significara contrariar la autonomía humana, su búsqueda instintiva de la libertad. De esta manera, más efectivas que las leyes de papel, estaban la misa, los sermones, las vidas de los santos, los rezos y el teatro en representaciones religiosas, entre otros tantos símbolos y actividades de la formación espiritual cristiana⁶⁸.

Para asegurar que el comportamiento de los cristianos, que no siempre se encontró obediente de las referidas normas de la fe cristiana, lo espiritual fue asistido por la mistificación derivada de la ignorancia a lo desconocido. En 1716, por ejemplo, en Chinameca, al oriente de la provincia de San Salvador, se proclamaba el milagro que había evitado que María Ramos, mulata libre, fuera ahorcada, pues la Virgen de los Dolores, pintada en la capilla donde la mulata se encontraba presa, había llorado sangre. No está de más mencionar que la misma legislación prohibía estrictamente jurar empleando el Nombre de Dios en vano, así como hacer la «figura de la Santa Cruz, ni de Santo ni Santa, donde se pueda pisar»⁶⁹.

Burke sostiene que el temor a Dios se sumó el peligro de obviarlo y exponerse a lo sobrenatural, haciendo de estos dos instrumentos un importante mecanismo de control social⁷⁰. Por ello, afirmaba Foucault, «los mecanismos de control del antiguo régimen recorren un camino desde las manifestaciones totalmente explícitas (los espectáculos del suplicio público, por ejemplo) hacia formas más generales y más invisibles»⁷¹.

Fue esa mezcla de formas, invisibles y no escritas, tanto instintivas como impuestas y temidas, la que condujo al censo del régimen emocional centroamericano. Así, el régimen emocional determinaba que si un neonato tenía la desdicha de no poder ser alimentado por su madre, pudiera servirse de la leche de otra mujer, movida por la pena. Gonzalbo refiere cómo la moral cris-

⁶⁷ Ricoeur, 2004: 190.

⁶⁸ Suárez, 1999: 31.

⁶⁹ *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias...*, 1791, libro I, título I, leyes XXV y XXVII.

⁷⁰ Burke, 2005: 80-120.

⁷¹ Foucault, 2002: 61.

tiana adoptó lo que se conoció como «recomendaciones piadosas» contenidas en los libros doctrinales del siglo XVIII en Nueva España. Se trataba de principios tan humanos como cristianos: vestir al desnudo, dar de comer al hambriento, enseñar al que no sabe, consolar al triste o visitar a los enfermos⁷². Estos principios estuvieron presentes en San Salvador y Sonsonate, pero de la misma forma fue usual que mujeres («chichihuas») vendieran la leche de sus hijos lactantes para sobrevivir y que la mayoría de los expósitos murieran. Sin duda la supervivencia puso a prueba el aforismo de que el ser humano podía apoyarse en la desgracia, pues poseía la capacidad de sentir.

De la misma forma, existía consciencia de que aspectos como el deseo y el comportamiento sexuales desmedidos eran negativos, pero se trataba de un tipo de conductas que en la historia las sociedades han aceptado por su «significación para toda la existencia del individuo y de la sociedad»⁷³. Así, la laxitud frente a determinadas prácticas morales se hizo también un acuerdo social. La permisión de algunas de estas prácticas derivaba en una complicidad que se excusó de diversas maneras en el régimen emocional centroamericano. La más usual fue «la fragilidad humana». Fue así como las relaciones de amancebados tendieron a durar años, debido a que los involucrados vivían en lugares despoblados, sabían guardar las apariencias o porque sencillamente era lo usual. La persistencia de las uniones informales en San Salvador y Sonsonate hace pensar que existía, así como un sentido práctico respecto de la utilidad del matrimonio, el compadecimiento tanto como la crítica y a veces, dependiendo de las circunstancias, incluso la defensa de la transgresión. En este sentido, la extendida tolerancia de la sociedad católica española en la que se reconocía la fragilidad humana, y en la que los pecados podían ser simplemente perdonados, mitigaba de alguna manera las exigencias del discurso social⁷⁴.

La actitud se justificaba sobre todo porque en el orden social, ni los privilegiados estuvieron exentos de las consecuencias de la movilidad. Tanto autoridades religiosas como civiles se vieron involucradas en escándalos; notables personajes ocultaron pasados tenidos por vergonzosos, respetables vecinos protagonizaron engorrosos incidentes, aunque quisieran evitarlo⁷⁵.

El punto de inflexión entre lo tolerado o no por el régimen emocional lo constituían las conductas inhumanas, perturbadas o aberrantes, pero que además, adversaban los valores «construidos» ideológicamente, como el respeto

⁷² Gonzalbo, 2013: 15.

⁷³ Caine y Sluga, 2000: 153.

⁷⁴ Gonzalbo, 2013: 15.

⁷⁵ Castellón, 2019: 162-182.

a lo ajeno o el honor. Las construcciones ideológicas también podían identificar como aberrantes conductas humanas como el deseo, pero esto dependía de las circunstancias. Se trataba de un terreno ambiguo en el que las culpas o la persecución y el castigo se decantaban, más que por otras razones, por la trascendencia a lo público. Los documentos muestran que cuando las conductas adquirían el carácter de «escándalo público», era cuando debían ser perseguidas y penadas, entonces sí, por la Iglesia y el Estado, en atención a la normativa oficial que, vale decir, ya consideraba distinciones sociales y de género.

Hay que admitir en esta parte que la legislación colonial era bastante minuciosa. Se consintió, para el caso, demandas de esclavos reclamando su libertad, certificada en los testamentos de sus amos fallecidos o se trató casos que incluso comprometían a sacerdotes. Tal fue el caso de la esclava Petrona, una «mulatilla» de mediana edad que en autos seguidos en 1763 declaraba estar «en cinta de 4 meses (...) declarando averla desflorado su mismo Amo [eclesiástico de San Salvador] bajo de la palabra de darle la libertad»⁷⁶. Aunque hay que decir que de los casos estudiados, ninguno tuvo una solución favorable a los demandantes.

Por eso, es importante dejar claro que cuando la normativa no escrita del régimen emocional afectaba el orden establecido por el poder, el régimen emocional debía ceder. A pesar de que para corregir moralmente aquella sociedad había que cambiar un modelo económico que empujaba a la lucha por la supervivencia, el modelo no se podía contravenir. Foucault advierte esta importante paradoja del «ilegalismo tolerado», cuando las transgresiones pasaban de su nocividad moral al peligro económico para las autoridades. «En sus regiones inferiores, –dice Foucault– [el ilegalismo tolerado] coincidía con la criminalidad, de la cual le era difícil distinguirse jurídicamente ya que no moralmente: del ilegalismo fiscal [se pasaba] al ilegalismo aduanero, al contrabando...»⁷⁷.

En segundo lugar, ¿cómo es que se podía pensar, empero, en una suerte de complicidad en la sociedad, indistintamente de los grupos, respecto, para el caso, de las conductas morales? La movilidad pudo trascender a la normativa que la rigió. Para Sheller, la movilidad puede resultar de prácticas sociales que propician «consecuencias no deseadas» derivadas de las formas en que las personas usan, innovan y combinan diferentes sistemas y sus espacialidades⁷⁸. Según Foucault, entre el ilegalismo de los de abajo y de los demás grupos sociales, «no existía ni una absoluta convergencia ni una oposición

⁷⁶ *Instancia de Don Francisco Chamorro sobre la venta de una esclava*, 1763, AGCA, A1.56 (3), leg. 626, exp. 5801.

⁷⁷ Foucault, 2002: 88.

⁷⁸ Sheller, 2017: 8.

fundamental». Foucault advertía que, de manera general, los diferentes ilegalismos propios de cada grupo mantenían entre sí unas relaciones que eran a la vez de rivalidad, de competencia, de conflictos de intereses, de apoyo recíproco, de complicidades (...) «En suma, el juego recíproco de los ilegalismos formaba parte de la vida política y económica de la sociedad»⁷⁹. Por tal motivo, la sociedad colonial centroamericana, más que varias comunidades emocionales, habría sido una sola comunidad emocional con diferencias en cierta medida, conciliadas.

Ahora bien, si bien el ilegalismo permitido incluso trascendió al Antiguo régimen, comenzó a sufrir transformaciones finalizando la segunda mitad del siglo XVIII. Ya algunos antecedentes se encontrarían en la lucha contra el vagabundaje en la Europa del siglo XVII⁸⁰, algo que se vio reflejado en Centroamérica en el siglo XVIII. Para Foucault, empero, las señales más notables operaron en torno al disciplinamiento de las costumbres. Reformistas ilustrados como Jovellanos mezclarían la observancia religiosa y las buenas costumbres con la necesidad de actitudes disciplinadas para el buen funcionamiento de la sociedad⁸¹. Así, en 1798 la *Gaceta de Guatemala*, expresaba:

El pueblo entre nosotros, es decir, la gente de color, es un conjunto de hombres perdidos, sin principios de honradez ni de rubor (...) [producto de] la depravación de sus costumbres [que] no es obra de su natural, sino de su constitucion (...) el hombre para alentarse al bien necesita de su propia estimacion (...). ¿Qué puede ser un mulato quando no se le permite ser otra cosa de que es «en la actualidad»? Para ellos no hay mas eleccion de estado que la del matrimonio, y este se debe presentar á su imaginacion con unos coloridos tan negros (...). Una mujer fecunda és un tormento vitalicio para el hombre honrado que carece de pan, y de medios de ganarlo. Por éso hay tan pocos matrimonios unidos: por éso tanto desorden en los infelices ranchos, morada de la lobreguez, de el abandono, y de la miseria⁸².

El discurso juntó medidas de combate a la vagancia con la necesidad del disciplinamiento social. De esta forma, cuando no de pudieron impugnar de manera efectiva, las irregularidades morales representaron una plataforma favorable a intereses de la clase dominante. Para el caso, se vinculó el desorden con el ocio, permitiendo a las autoridades fortalecer el discurso del combate a la vagancia encauzando esa «energía desperdiciada» hacia el trabajo, un argumento que resultó perfecto, por ejemplo, a finales del siglo XVIII,

⁷⁹ Foucault, 2002: 78.

⁸⁰ *Ibidem*: 130, 202.

⁸¹ Jovellanos, 1982: 127-128.

⁸² *Gazeta de Guatemala*, Guatemala, 2 de abril de 1798, n.º 55, fol. 49, AGI, PERIÓDICOS 8/3.

cuando las milicias ya no fueron suficientes para ocupar a la masa ladina o mulata y cuando eran necesarios más brazos para la cosecha añilera.

De acuerdo a Foucault, esta pedagogía «tan útil, reconstituiría en el individuo perezoso la afición al trabajo, lo obligará a colocarse en un sistema de intereses en el que el trabajo será más ventajoso que la pereza, y formará en torno suyo una pequeña sociedad reducida, simplificada y coercitiva en la que aparecerá claramente la máxima: quien quiera vivir debe trabajar»⁸³. Se trata del momento histórico de la formación «de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés».

El miedo al rechazo, la conciencia de la aversión, el temor al castigo, cerraban el ciclo de la norma no escrita. Y si bien cabe considerar que la constante fue la audacia y la infracción derivadas de la búsqueda de la supervivencia, cuando fue necesario, el poder nominal también aplicó su rigor.

Respecto de la confianza en la costumbre y la tradición, esta se cimentó en los valores tradicionales impuestos a la familia desde el siglo XVI (los «códigos de familia» son más bien un fenómeno reciente). Estos valores se basaron en la tradición española y en su imposición para que sirviera de guía a todos los grupos de la sociedad estamental. La costumbre, basada en el arquetipo católico y legal, se hizo modelo normativo.

La convivencia de legalidad y costumbre tampoco era desconocida en la época. En 1640, Diego de Saavedra Fajardo, defensor de la Contrarreforma y destacado estudioso de la política española de su tiempo, expresaba que el principal conflicto en la inobservancia de las leyes era precisamente la preeminencia que se otorgaba a las costumbres, en tanto que resistencia popular⁸⁴. Las costumbres son leyes no escritas en papel, decía, «si no en el ánimo y memoria de todos, y tanto más amadas, cuanto no son mandato, sino arbitrios, y una cierta especie de libertad», de manera que ese mismo consentimiento que las introducía y prescribía, «las retiene con tenacidad, sin dejarse convencer el pueblo, cuando son malas, que conviene mudarlas». Pero si la tensión surgía, en pretensión de una ley de imponerse a la costumbre, surgía la tolerancia⁸⁵. Así, en la Audiencia de Guatemala, fue «costumbre denunciada por reiteradas Reales cédulas», que los indígenas con sus cofradías hicieran en sus casas convites y «varios excesos de que resultan muchos desórdenes»⁸⁶, pero como se ha visto, ni las cofradías ni estas prácticas cesaron a lo largo de la era colonial.

⁸³ Foucault, 2002: 127.

⁸⁴ Saavedra, 1988: 147-148.

⁸⁵ Saavedra, 1988: 148.

⁸⁶ AGCA, A1.23.1, leg. 4645, 1806.

La tolerancia de la costumbre se prolongó durante toda la época colonial y, de acuerdo a Peña, tanto con los Austrias como con los Borbones, formó parte de las estrategias de todos los gobiernos, civiles y eclesiásticos. De esta forma, las transgresiones reiteradas de esas normas pueden entenderse como consecuencia de una permanente negociación cotidiana entre la defensa de la costumbre y la imposición de leyes⁸⁷.

Por supuesto que en esta visión hubo cambios, pero también permanencias. Gonzalbo sostiene que las distintas concepciones y costumbres fueron tan compatibles como complementarias, de modo que las formas de convivencia incluso fomentaron actitudes religiosas y prejuicios morales, si bien prestigiando formas de comportamiento socialmente aceptables⁸⁸. Se trata, acaso, de una normatividad con movimientos implícitos; por algo las relaciones sociales involucran conexiones diversas, a veces a distancia, a veces cara a cara⁸⁹. En San Salvador y Sonsonate, tanto los valores, modelos de comportamiento, como lo que se valora, se hicieron referentes de la costumbre. Por algo los conceptos morales son, de acuerdo a Pérez-Delgado, reglas a las que se han acostumbrado los miembros de una cultura durante un período de tiempo y que determinan su conducta⁹⁰.

Por último, todos debían aplicarse a las normas tácitas del régimen emocional. Los sacerdotes no se podían casar, pero explícita o implícitamente, los documentos muestran que algunos tuvieron relaciones sexuales secretas con mujeres, varias duraderas y estables. A los comerciantes les era de particular utilidad tanto casarse con mujeres acomodadas como hacer y mantener redes sociales diversas; viajar los hacía propensos a relaciones temporales o permanentes, abiertas o secretas. Algo similar ocurría con quienes laboraban, por ejemplo, en la arriería y que ejercitaban una gran movilidad social.

Con todo, los códigos implícitos también eran vigilados. El morbo agigantado por el rumor, las sospechas o los chismes, eran también parte del mundo de los juicios y debían atenderse. Por citar solo un ejemplo, en Sonsonate, en 1792, en su empeño por combatir el expendio ilegal de aguardiente en el valle y hacienda Las Galeras, el juez pedía «por la gravedad del caso», que a Casimira Escalante, vecina de Las Galeras, «mujer sola y con una hija casadera, se expulse de aquel territorio por sospechosa y aposentadora de malvados»⁹¹. No

⁸⁷ Peña, 2014: 780.

⁸⁸ Gonzalbo, 2005: 614-615.

⁸⁹ Sheller, 2005: 7.

⁹⁰ Pérez-Delgado, 2000: 18-45.

⁹¹ Archivo Municipal de Sonsonate, Sonsonate, El Salvador (AMSO), caja 8.5 (1), exp. 1.

se presentaba pruebas y la resolución se basaba en varios «se ha tenido noticias» o «se sabe que...».

El rumor llegaba a formar la imagen de los individuos y los estigmatizaba o discriminaba, todo porque los habitantes del espacio doméstico estaban expuestos a los demás, que podían enterarse hasta de lo que comían y a quiénes recibían en su casa. La comunidad era, en su cotidianidad, como expone Araya, la que ratificaba la condición de transgresor del condenado, y los parámetros de esta decisión los daba la tradición, la costumbre, las nociones de orden y lo «ilícito»⁹².

Se ha llegado a afirmar que, en una sociedad cualquiera, los juicios individuales de sus componentes repetidos hasta el límite forman parte de ella⁹³. En la sociedad del pacífico centroamericano del siglo XVIII, la repetición acumulada del mismo juicio en boca de todos, pudo dar forma a valores que la dinamizaron y que se tradujeron incluso en aspiraciones⁹⁴. Para alcanzarlas, los individuos debieron superar las barreras impuestas, cuidándose de la transgresión o al menos, procurando su disimulo. Por ello, con una tolerancia limitada, el concubinato requería pasar del acato a la apariencia, de lo notorio al secreto; de la misma manera que la unión libre implicaba, sin ser un contrato legal, compromisos similares a los que establecía el matrimonio ortodoxo⁹⁵.

Sin duda la volatilidad de la sociedad condujo a prácticas marginales, pero ¿qué hizo que algunas de ellas no alcanzaran a normalizarse? La moralidad pudo extremarse con la férrea ideología religiosa; eso habría hecho que temas tan sensibles como la prostitución y la homosexualidad («pecado nefando»)⁹⁶ nunca llegaran a aprobarse públicamente en el primer caso y al parecer, definitivamente en el segundo. En 1730, por ejemplo, en San Salvador, se denunciaba a «María Siguenza española y soltera, y una mulata de la provincia de Honduras llamada por mal nombre la Trabajadora y Petrona de Funes, samba soltera y Juliana Cayán, mulata soltera y Antonia Galán, india soltera [que] viven en mala amistad, con distintos sujetos, dando escándalo»⁹⁷.

Se trató de un ciclo sin fin: el profundo sentido de reproche, que convivía con una sociedad caracterizada por su laxitud, alimentaba la tradición y esta se reproducía en el acecho, el juicio público y los prejuicios, tan fuertes como la norma misma.

⁹² Araya, 1999: 105.

⁹³ Sanchíz, 1976: 7.

⁹⁴ Castellón, 2019: 144.

⁹⁵ *Ibidem*: 145.

⁹⁶ Véase Hernández, 2014. Para homosexualidad, véase Seijas y Melchor, 2010.

⁹⁷ *Segunda parte de la visita de Gómez Parada 1733-1734*, AHAG, Visita 6, fol. 70r.

No debe extrañar que en el caso referido, las medidas tomadas se dirigieran a las mujeres de la «mala vida» y no a los hombres que las frecuentaban. Si bien la fornicación entre solteros era tomada como pecado mortal, para los hombres bastaba el secreto; pero a las mujeres se reservaba el señalamiento y el escándalo. Para las prostitutas, existía el arrepentimiento, el castigo (de ahí la referencia al «auxilio Real si fuera necesario») o la Casa de recogidas, inexistente en San Salvador y y Sonsonate en el siglo XVIII, por lo que procedía el depósito en casas de vecinos honrados⁹⁸. Algunas de las concesiones de la Iglesia hacia lo sexual, se expresaron precisamente en la prostitución; en toda América, un «mal necesario» proveniente de la aceptada superioridad masculina y el patriarcado: la aceptación de la subordinación al poder de un hombre que poseía un estatus legal, político y/o económico superior.

Para Rodríguez y Mannarelli, el concepto de patriarcado describe muy bien el sistema de relaciones de poder que acoplaba al gobierno doméstico con el gobierno colonial⁹⁹; pero hay que decir que en su trascendencia al género, el patriarcado era una ideología legal y política flexible que favoreció a la movilidad social centroamericana. La ductilidad del patriarcado, posiblemente la base de su fortaleza en la historia de América Latina, significaba que tanto padres como madres, así como los padres de los niños esclavos de sus amos, podían ejercer control generacional sobre los otros, aunque a veces solo momentáneamente y condicionalmente¹⁰⁰. Eso habría hecho tolerable que mujeres ejercieran el rol de cabezas de hogar debido al abandono masculino de los hogares por causa de la movilidad geográfica. Pero además, que mujeres vieran en el patriarcado una oportunidad al sostener por ejemplo, relaciones de barraganía con sacerdotes¹⁰¹, con el propósito de redimirse de la esclavitud, propiciar una mejor posición social para sus hijos o simplemente sobrevivir.

CONCLUSIONES. LA FAMILIA «IMPERFECTA» DE LA MOVILIDAD

La sociedad colonial centroamericana constituyó históricamente una comunidad emocional en que distancias, dependencia monoexportadora y auto-suficiencia, se hicieron factores homogenizantes de sus principios de orden y

⁹⁸ *Ibidem*, fol. 70.

⁹⁹ Rodríguez y Mannarelli, 2013: 190-191.

¹⁰⁰ Rodríguez y Mannarelli, 2013: 191.

¹⁰¹ *Instancia de Don Francisco Chamorro sobre la venta de una esclava y que vuelva esta a su poder por las razones que adentro expresa y diligencias instruidas por el justicia mayor de San Salvador*, Año de 1763, AGCA, A1.56 (3), leg. 626, exp. 5801.

conducta moral y sexual. Lo que las autoridades llamaron «desorden» fue la respuesta social conveniente y adecuada a la presión económica. Más que el matrimonio o el ideal familiar, las relaciones ilícitas pasaron a ser un componente más versátil y adecuado a la dinámica económica. De los individuos dependió hacer de la dinámica moral y sexual de la movilidad un conducto para tener un mejor futuro para ellos y su progenie. La movilidad pudo trascender a la normativa que la rigió. Las formas de convivencia lo mismo fomentaron fe y prejuicios y el régimen emocional derivado fue el asidero normativo indispensable en las provincias de San Salvador y Sonsonate para sobrellevar la cotidianidad y reproducirse aunque no hubiera garantía de sobrevivir en el intento.

A pesar de que se tienen los últimos años del siglo XVIII como el período en que la familia americana sustentada por la autoridad, la moral, la religión y el Estado vivió un proceso de transición derivado de la incorporación de nuevos elementos en el campo de las relaciones socio afectivas y la relajación de las costumbres, esto fue muy limitado para extensas regiones del interior colonial como el pacífico centroamericano. Aquí la intensa movilidad continuó debilitando la ya frágil cohesión social, abrumada por la discriminación y las inequidades, por lo que se ponderó continuar con la misma normativa de la comunidad emocional que había sido asidero en la supervivencia periférica.

Las normas emocionales de la periferia colonial fueron la respuesta a la incertidumbre y resultado alternativo a un modelo impuesto que afectaba la vida colectiva. La clara dependencia del régimen emocional de las estructuras de poder hizo, sin embargo, que la sociedad continuara dependiendo de un débil anclaje social que redundará, en los años porvenir, en más movilidad y crisis. Eso hace más meritorios procesos emocionales y biológicos resultantes, familias imperfectas para la norma, pero capaces de alcanzar la sobrevivencia, como lo demuestra la actualidad centroamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, María de los Ángeles, *Mestizajes en la provincia de Costa Rica 1690-1821*, tesis doctoral, Universidad de Costa Rica, 2009.
- Algarra, Giovanni y Noble, Andrea, “Transportamos sentimientos”, Cecilia Macón y Mariela Solana (eds.), *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*, Buenos Aires, Título, 2015: 43-65.
- Araya, Alejandra, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*, Santiago de Chile, Dibam / Centro de investigaciones Diego Barros Arana / LOM, 1999.

- Browning, David, *El Salvador: La tierra y el Hombre*, San Salvador, Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1975.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 2005.
- Caine, Barbara y Sluga, Glenda, *Género e historia: mujeres en el cambio social europeo, de 1720 a 1920*, Madrid, Narcea, 2000.
- Castellón, José, “Movilidad y familia en el Pacífico centroamericano. San Salvador y Sonsonate en el siglo XVIII”, *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 15/1 (San José, Costa Rica, abril-septiembre 2018): 1-28.
- Castellón, José, *Secretos de familia. La familia y su movilidad en El Salvador colonial. Siglo XVIII*, San Salvador, UCA Editorial, 2019.
- Cortés y Larraz, Pedro, *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.
- Delgado, Jesús, *Historia de la Iglesia en El Salvador*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2013.
- Donoso, Igor, *Relaciones de solidaridad y estrategia de reproducción social en la familia popular del Chile tradicional (1750-1860)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.
- Escalante, Pedro, “El arzobispo y las cofradías”, *Actas del II Congreso de Academias iberoamericanas de la historia* (Madrid, 8 al 14 de noviembre de 1992), Madrid, Real Academia de la Historia, 1994: 205-218.
- Fernández, José Antonio, *Pintando el mundo de azul*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e impresos, 2003. Biblioteca de Historia Salvadoreña, 14.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI Editorial, 1988.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editorial, 2002.
- Garcés, Carlos, “La sociedad disciplinaria. Ordenamiento urbano y policía en Potosí a fines del siglo XVIII”, Adrián Carbonetti, Carlos Garcés y Fernando Blanco (comps.), *De sujetos, definiciones y fronteras. Ensayos sobre disciplinamiento, marginación y excusión en América. De la Colonia al siglo XX*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 2002.
- Gonzalbo, Pilar, “Del bueno y del mal amor en el siglo XVIII novohispano”, “Monográfico: Erotismo en las letras hispánicas, aspectos, modos y fronteras, coordinado por Luce López”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VII (México, 1995): 139-158.
- Gonzalbo, Pilar, “Ordenamiento social y relaciones familiares en México y América Central”, Rosa Ríos (ed.), *Historia de las mujeres en España y América*, Madrid, Cátedra, 2005, vol. 2: 613-636.

- Gonzalbo, Pilar, "Familias y vida familiar. Aproximaciones a la historia de la familia en México", Francisco Chacón y Ana Vera (eds.), *Dimensiones del diálogo americano contemporáneo sobre la familia en la época colonial*, Murcia, Universidad de Murcia, 2009: 29-56.
- Hernández, Rodolfo, "Delitos sexuales y sus penas en la provincia de Guatemala, 1578-1752", *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 60 (Guatemala, 2014): s. p.
- Hintze, Susana, *Estrategias alimentarias de sobrevivencia. Un estudio de caso en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Espectáculos y diversiones públicas. Informe sobre la Ley Agraria*, edición de J. Lage, Madrid, Cátedra, 1982.
- Labarca, Mariana, "Emociones, locura y familia en el siglo XVIII: apuntes sobre un debate historiográfico en curso", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, 2015, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68648>.
- Llano, María y Campuzano, Marcela, *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*, Bogotá, Editorial Presencia, 1994.
- Lozano, Teresa, *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas Novohispanas. Ciudad de México, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Lundberg, Magnus, "Las actas de los tres primeros concilios mexicanos. Historia diplomática y estudio de su itinerario", *AHIg*, 15 (México D.F., 2006): 259-268.
- MacLeod, Murdo, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, "Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado", María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017: 17-44, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/04_02_indulgencias.pdf
- Martínez López-Cano, María del Pilar, García Berumen, Elisa y García Hernández, Marcela, "Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)". María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa García Berumen y Marcela García Hernández (coords.), *Concilios provinciales mexicanos, Época Colonial*, México, UNAM, 2004: 1-27.
- Montes Mozo, Santiago, *Etnohistoria de El Salvador. El Guachival Centroamericano. Tomo II. Documentos de la visita del arzobispo Cortés y Larraz a su diócesis, 1771*, San Salvador, Dirección de Publicaciones, 1977.

- Peña, Manuel, “Tolerar la costumbre: Ferias y romerías en el siglo XVIII”, *Hispania*, LXXIV/248 (Madrid, 2014): 777-806.
- Pérez-Delgado, Esteban, *Moral de convicciones, moral de principios*, Madrid, EDI-BESA, 2000.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. Tomo Primero. Cuarta impresión hecha de orden del Real y Supremo Consejo de Indias*, Madrid, Impresora de dicho Real y Supremo Consejo, 1791.
- Reddy, William, *The Navigation of Feeling. A framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Ed. Trotta, 2004.
- Rodríguez, Eugenia, *Hijas, novias y esposas: familia, matrimonio y violencia doméstica en el Valle Central de Costa Rica, 1750-1850*, San José, Editorial Universidad Nacional, 2000.
- Rodríguez, José, “Voluntad contra calidad. De los matrimonios desiguales en el siglo XVIII venezolano” Scarlett O’Phelan y Fanni Muñoz (coords.), *Familia y vida cotidiana en América Latina Siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003: 253-272.
- Rodríguez, Pablo (coord.), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Bogotá, Universidad de Colombia, 2004.
- Rodríguez, Pablo y Mannarelli, María (coords.), *Historia de la infancia en América Latina*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2013.
- Rosenwein, Barbara, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review* 107/3 (Oxford, 2002): 821-845.
- Ruz, Mario, *Memoria Eclesial Guatemalteca. Visitas pastorales II. Fray Mauro de Larreategui y Colón, Fray Juan Bautista Alvarez de Toledo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Ruz, Mario, *Memoria Eclesial Guatemalteca. Visitas pastorales IV. Primera parte de la visita de Juan Gómez de Parada y Mendoza. 1731-1734*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Saavedra Fajardo, Diego de, *Empresas políticas*, edición de Francisco J. Díez de Revenga, Barcelona, Planeta, 1988.
- Sanchíz, Pilar, *Los hidalgos de Guatemala, realidad y apariencia en un sistema de valores*, Cádiz, Serie Publicaciones del Seminario de Antropología Americana (PSAA), 1976.
- Segalen, Martine, “Prólogo”, Pablo Rodríguez (coord.), *La familia en Iberoamérica 1559-1980*, Bogotá, Universidad de Colombia, 2004.
- Seijas, Carlos y Melchor, Johann, “Demencia Nefanda: Estudios sobre la homosexualidad en Guatemala del siglo XVII al XXI”, *Boletín de la Asociación para*

- el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 47 (Guatemala, 2010): s. p.
- Sheller, Mimi, "From spatial turn to mobilities turn", *Current Sociology*, 65/4 (Philadelphia, 2017): 1-17, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0011392117697463>.
- Sheller, Mimi y Urry, John, "The new mobilities paradigm", *Environment and Planning, A: Economy and Space*, 38/2 (Philadelphia, 2006): 207-226, <https://doi.org/10.1068/a37268>.
- Siegrist, Nora y Zapico, Hilda, *Familia, descendencia y patrimonio en España e Hispanoamérica, siglos XVI y XIX*, Mar del Plata, Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2010.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos, "Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas en el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica" *Anuario de Estudios Centroamericanos*, San José, Universidad de Costa Rica, 1985: 93-130.
- Suárez, Marcela, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La ciudad de México y las postrimerías del virreinato*, México, Cultura universitaria, 1999.
- Twinam, Ann, *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Fecha de recepción: 3 de agosto de 2020.

Fecha de aceptación: 27 de enero de 2021.

Emotional norms in Central American mobility. Moral order, family ideal and emotional community in eighteenth-century El Salvador

This article studies the moral and sexual conduct of the inhabitants of present-day El Salvador during the eighteenth century, a period of remarkable geographical and social mobility. Its hypothesis is the existence of a set of ad hoc emotional norms based on the geographical, economic and social realities of the region. Because of a lack of research in this area, sources are mainly primary, while the theoretical corpus covers family, mobility and emotions, seen from the perspective of Latin American social history. Methodologically, the primary information considered from this angle reveals the mechanisms at work in the emotional communities of the past in Central America and shows how social survival was achieved through mobility.

KEY WORDS: *Family; mobility; emotions; norm; Central America; El Salvador.*
