

Individuo, persona y parentesco en Europa

Enric Porqueres i Gené

The logo for the Universitat de Barcelona (UBe) is a white circle containing the letters 'UBe' in a bold, sans-serif font. The background of the entire cover is a faded, monochromatic photograph of a man and a woman walking together outdoors. The man is wearing a light-colored double-breasted suit, and the woman is wearing a dark, long-sleeved dress. They are walking on a path that leads into a hilly, wooded landscape.

UBe

Recerques en
Antropologia Social

Individuo, persona y parentesco en Europa

Individuo, persona y parentesco en Europa

Enric Porqueres i Gené

 UNIVERSITAT DE
BARCELONA
Edicions

 edit.um
Edicions de la Universitat de Murcia

Recerques en
Antropologia Social

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
www.edicions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu



© Enric Porqueres i Gené

TÍTULO ORIGINAL

Individu, personne et parenté en Europe

© Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme,
París, Francia, 2015

TRADUCCIÓN
Joan Bestard

FOTOGRAFÍA DE LA CUBIERTA

Archivo familiar de Enric Porqueres i Gené

ISBN

978-84-9168-823-5

La edición de esta obra ha recibido el apoyo del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona, de la École d'Hautes Études en Sciences Sociales – Centre de Recherches Historiques – CNRS (París), de las Ediciones de la Universidad de Murcia, del Seminario sobre Familia y Élités de la misma universidad, así como del proyecto de investigación «Entornos sociales de cambio. Nuevas solidaridades y ruptura de jerarquías (siglos XVI-XX)» (HAR 2017-84226-C6-1-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional «Una manera de hacer Europa» (FEDER).

crh

L'ÉCOLE
DES HAUTES
ÉTUDES EN
SCIENCES
SOCIALES



Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Maitaneri, bibotz-bibotzez

L'Amor che move il sole e l'altre stelle

Índice

<i>Nota a esta edición</i> , de Joan Bestard, Francisco Chacón, Xavier Roigé.....	11
<i>Prólogo a esta edición</i> , de Joan Bestard	15
<i>Agradecimientos</i>	19
INTRODUCCIÓN	23
Efectos de teoría, efectos de realidad	24
Cosmología y persona	29
Incesto y definición del parentesco	32
Una apertura hacia Europa	35
CAPÍTULO 1. El juego de referencias cruzadas en su inicio	41
Fundamentos filosóficos de una teoría del vínculo matrimonial	45
La importancia del sexo: Juan Crisóstomo y Agustín	52
La necesaria exogamia	57
La época carolingia	64
CAPÍTULO 2. Sacralidad de la elección matrimonial	75
La sexualidad y sus persistencias	77
Tiempos nuevos: los concubinos	82
Las promesas... ..	84
... y de su tiempo	91
Los contrayentes	95
Hugo de San Víctor y la nueva sacramentalidad del matrimonio	99
Amor y vínculo político: <i>civis oririginarius</i> y <i>civis ex pacto</i> en el derecho medieval	104
CAPÍTULO 3. Orden genealógico y actos matrimoniales	109
Antecedentes	111
Genealogías políticas	114
Las razas malditas	118

Los conversos	123
Un caso significativo: los chuetas de Mallorca	126
La religión	132
Los Cortés	135
CAPÍTULO 4. <i>Cum fuga</i>	143
Cuando las promesas eran ley	144
Antes del Concilio de Trento	151
Después de Trento	154
Una situación corriente	167
CAPÍTULO 5. La modernidad contra el individuo	175
En la patrística	176
La Alta Edad Media	181
El fin de la Edad Media	183
Rapto de seducción. Política y matrimonio en Francia	189
Los efectos de la Reforma	194
CAPÍTULO 6. El parentesco olvidado	209
El olvido del parentesco en las retóricas de la modernización	219
Prácticas y redes	220
La fuerza de los símbolos parentales	226
El nacionalismo vasco	231
«Despertad, vizcaínos»	239
CAPÍTULO 7. Relación y trascendencia en la época del embrión-individuo	251
Un cambio de paradigma	254
El lugar de la trascendencia en la embriología contemporánea	258
Incesto, genes y parentesco	268
Genes, parentesco y política	271
<i>Bibliografía</i>	283

Nota a esta edición

Enric Porqueres i Gené nació en 1962 en Torroja del Priorat, en Cataluña, y falleció en 2018 en París, a los 56 años. Sin duda, su prematura desaparición dejó sin realizar muchos proyectos, pero su vida como investigador fue intensa y nos transmitió un legado de gran valor para la antropología social y, en especial, para los estudios sobre la familia y el parentesco, con aportaciones muy originales y de gran rigor metodológico y fuerte perspectiva histórica. Esta obra, publicada originalmente en francés en 2015, llega ahora a los lectores en castellano y es, a la vez, un homenaje a su legado.

Aunque Enric se formó en Barcelona, la mayor parte de su trayectoria como investigador se desarrolló en Francia, si bien sus investigaciones han estado vinculadas a Mallorca, Cataluña y el País Vasco. En la Universidad de Barcelona (UB) cursó Antropología Social y Cultural entre 1984 y 1989. Ya entonces comenzó a interesarse por cuestiones relacionadas con la antropología del parentesco y también por las relaciones entre la antropología y la historia, aspectos en los que fue profundizando a lo largo de su brillante carrera como investigador. La curiosidad por indagar sobre el vínculo entre matrimonio e identidad lo llevó a fijarse en el grupo de los chuetas (*xuetes*), judíos conversos de Mallorca. En esta cuestión centró su tesis doctoral, que defendió, bajo la dirección de los antropólogos Françoise Héritier y Robert Rowland, en el Instituto Universitario Europeo de Florencia, donde fue *ricercatore* entre 1990 y 1994. Desde entonces, su interés por los chuetas, al igual que su pasión por Mallorca, lo acompañó para siempre. En 1994 se asoció al Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France, en 1996 se convirtió en *maître de conférences* de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París y a partir de 2010 fue *directeur d'études*, en esta misma institución, donde además ocupó otros cargos de responsabilidad, entre ellos la dirección de la formación doctoral en antropología. Asimismo, dirigió un buen número de tesis doctorales y formó un grupo de discípulos que trabajaron con él y que ahora continúan sus investigaciones en universidades de distintos países.

Entre los libros que nos deja como legado deben destacarse *L'endogàmia dels xuetes de Mallorca. Identitat i matrimoni en una comunitat de conversos (1435-1750)* (Mallorca, Muntaner, 2001; edición francesa de 1995); *Genealogía y antropología. Los avatares de una técnica de estudio* (Buenos Aires, Editores del Puerto, 2008) y *Estudios sobre el parentesco* (Granada, Universidad de Granada, 2018), además de la coordinación de obras colectivas como *Défis contemporains de la parenté* (París, EHESS, 2009) o *L'argument de la filiation: aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes* (París, MSH, 2010). A estas obras se añaden numerosos artículos publicados en importantes revistas de antropología, como *L'Homme* y *Ethnologie Française*.

Desde la parisina EHESS llevó a cabo una intensa actividad investigadora, cuyos resultados compartió con los estudiantes de sus seminarios, organizando coloquios y jornadas de estudios o tejiendo redes de investigación internacionales en los que nunca dejó de implicar a sus colegas procedentes de universidades catalanas y españolas. Son precisamente algunos de estos colegas y amigos los que han aunado esfuerzos para editar en castellano el libro de Enric *Individuo, persona y parentesco en Europa*, que fue publicado en Francia en 2015 por Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Desde el Departamento de Antropología Social de la UB se ha querido rendir este homenaje póstumo a nuestro colega y amigo, poniendo a disposición en castellano una de sus obras fundamentales sobre la antropología del parentesco. La Universidad de Murcia (UM) ha querido también sumarse a esta iniciativa como muestra de agradecimiento por el intenso y permanente contacto que Enric mantuvo con esta institución y, más en concreto, con el Seminario sobre Familia y Élités de Poder. Por último, también el Centre de Recherches Historiques (CRH) de la EHESS, donde Enric trabajaba, ha colaborado de manera decisiva en este proyecto editorial.

Tras los años transcurridos desde la primera edición del libro (2015), los debates sobre el parentesco han seguido evolucionando, la bibliografía se ha ido renovando y los objetos de estudio se han ido diversificando. De hallarse en vida el autor del libro, habría integrado ciertamente estas evoluciones en la nueva edición de su obra. Su desaparición nos ha privado, desafortunadamente, de esta actualización. Con todo, creemos que los planteamientos del libro no solo siguen siendo válidos y fundamentales, sino que además ofrecen pistas especialmente valiosas para seguir explorando el terreno del parentesco europeo. De ahí, a nuestro modo de ver, la pertinencia y el interés de esta edición.

Esta publicación ha sido posible gracias a la colaboración de una serie de personas e instituciones a las que queremos expresar nuestro agradecimiento. En el ámbito institucional, nuestro reconocimiento a las tres instituciones que han hecho posible esta obra mediante su financiación: el Departamento de Antropología de la UB, el Seminario sobre Familia y Élités de Poder de la UM y el CRH de la EHESS. También queremos hacer constar nuestro agradecimiento a Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme por las facilidades para la cesión de derechos para esta edición. En el plano personal, queremos dar las gracias a la familia de Enric: a Maitane Ostolaza, que se ha implicado fuertemente en la edición de esta obra, incluida la revisión de los textos, y también a sus dos hijas, Aina y Nerea, que han colaborado en el diseño y han hecho posible esta edición. Debemos destacar también a Jean-Paul Zúñiga, compañero y amigo de Enric, que ha revisado a fondo la traducción del manuscrito y ha hecho numerosas gestiones que han permitido su publicación. Y, asimismo, apreciamos la inestimable colaboración de Thomas Le Roux (codirector del CRH-EHESS), de Béatrice Delaurenti (codirectora del CRH-EHESS) y de Oriol Beltran (antiguo director del Departamento de Antropología Social de la UB) por su ayuda para hacer posible esta obra.

Enric nos ha dejado, pero sus textos y sus ideas nos siguen estimulando. Estamos seguros de que estaría —está— ilusionado por ver editada la traducción de esta obra, tal vez la más destacada de su carrera, y también estamos convencidos de que su edición contribuirá a plantear nuevas preguntas y a desarrollar nuevas investigaciones sobre la familia y el parentesco.

JOAN BESTARD (UB)
FRANCISCO CHACÓN (UM)
XAVIER ROIGÉ (UB)

Prólogo a esta edición

Hace ya varias décadas, mantuve una conversación con el autor del presente libro sobre las posibilidades que tenían los estudios e investigaciones en torno al parentesco. Le mostré mi escepticismo ante una ardua tarea de investigación que los grandes referentes de la antropología iban criticando, alegando que no se utilizaban los conceptos adecuados y que se introducían en las interpretaciones categorías etnocéntricas que desvirtuaban toda posibilidad de llevar a cabo tareas descriptivas y comparativas. En nuestra conversación resonaba la advertencia de Rodney Needham de que no existía el parentesco y, por tanto, no podía existir una teoría del parentesco. Estábamos perdidos en el bosque y no encontrábamos ningún sendero por el que salir. Al preguntarle si él dedicaría su vida académica a este objeto incierto que en antropología denominamos parentesco, contestó que en ciencias sociales le interesaba escoger un objeto de estudio y analizarlo desde diferentes puntos de vista hasta alcanzar una visión total del fenómeno. Ello implica que si investigas el parentesco tienes que tener en cuenta la religión, la economía, la historia, la moralidad y los símbolos, así como las ideas que tenemos los humanos sobre la concepción de un ser. Por otra parte, si este objeto de estudio es criticado, te ves obligado a buscar nuevos caminos, en vez de contentarte con las ideas tradicionales. Esta conversación me recordó de inmediato la idea de Marcel Mauss del «hecho social total». Este tipo de fenómenos son los más expresivos culturalmente, así como los más difíciles de analizar en su totalidad sin resignarse a descripciones superficiales reducidas a un solo nivel de la realidad social ni a un conjunto de totalidades que el investigador construye sin tener en cuenta las relaciones que la gente establece cuando habla de un hecho social.

Creo que este libro de Enric Porqueres es un claro ejemplo del programa de investigación que me había esbozado en aquella conversación. Podemos encontrar las críticas de los años ochenta del siglo xx a los estudios tradicionales del parentesco que prepararon el camino a lo que significa ahora inves-

tigar en torno a las ideas del parentesco. Es decir, la crítica al interés teórico por los grupos de parentesco (clanes, linajes, familia), a las relaciones genealógicas de filiación y al sustrato común de las relaciones de parentesco como «sustancias biogenéticas». Lo que es común entre las sociedades humanas es la prohibición del incesto como modo para extenderse más allá del círculo familiar. Así, el estudio de parentesco de los pueblos «exóticos» dejaría de ser el objeto exclusivo de la antropología colonial y los estudios sobre el parentesco en Europa o América empezarían a cobrar interés propio. Podríamos decir que en la antropología actual ya no hay un «nosotros» frente a los «otros», sino un conjunto variable de ideas culturales en torno a los modos de concepción y reproducción de los seres vivos. Este es otro de los aciertos del libro. Presenta la evolución del parentesco europeo a través de la intervención que hace la Iglesia cristiana sobre la población de sus creyentes y seguidores. Aquí vemos a Enric en cuanto que historiador que hace una inmersión en los textos o documentos de la Iglesia, como por ejemplo las cartas entre papas, obispos y reyes, resoluciones de concilios y advertencias de la jerarquía eclesiástica sobre la conducta de los fieles. Acabo de decir que en estos capítulos se puede ver el sustrato de los conocimientos históricos que Enric tenía. Téngase en cuenta, no obstante, que la interpretación es la de un antropólogo. Los documentos en que se basa se analizan con acierto como textos doctrinales que legitiman las prohibiciones matrimoniales según los grados de parentesco. Supongo que un lector moderno puede encontrar exageradas las prohibiciones matrimoniales hasta el sexto grado de consanguinidad, además de las prohibiciones en la afinidad y en el parentesco espiritual, así como el levirato y el sororato. La interpretación que consta en el libro nos acerca a las discusiones sobre la prohibición del incesto que ha habido en antropología prácticamente desde sus orígenes. Resumiendo muy escuetamente la interpretación de Enric, podríamos decir que en determinadas sociedades las relaciones de parentesco son muy importantes. Es un dominio que proporciona orden a las sociedades. Son las que se han denominado sociedades con parentesco intensivo. Por una parte, ante la escasez de recursos institucionales el parentesco aparece como proporcionador de normas locales. Son sociedades en las que el «matrimonio entre primos» puede ser un elemento protector de los linajes o de las familias extensas. Por otra parte, hay sociedades que tienen instituciones para estructurar sus relaciones. Estas instituciones tienen un carácter universalista, como decía Max Weber al referirse a las religiones de libro. El carácter de sus relaciones de parentesco es ex-

tensivo: si ya existen relaciones de parentesco en un grupo es redundante relacionarse entre los mismos grupos. Mejor establecer nuevas alianzas con otros. La institución eclesiástica los protegerá. El carácter de protección que tiene el parentesco intensivo se puede ver en momentos de cambios importantes en las instituciones de la sociedad. Como muy bien describe el autor, con la revolución industrial no desaparecen los matrimonios de grados cercanos, al menos entre las élites, sino que, por el contrario, más bien aumentan. En el siglo XIX son objeto de la mirada biogenética, en vez de la religiosa y sacerdotal. Un proceso que conduce a la reproducción médicamente asistida actual.

Otro tema que analiza Enric es el origen del individualismo. Como buen historiador y antropólogo, no establece una relación causal unívoca entre modernización e individuo. Más bien, ve al individuo entre estas relaciones de parentesco extensivas, las que tenían como norma matrimonial buscar al futuro cónyuge más allá del sexto grado. En cierta manera, la modernidad está en contra de este individuo perteneciente a redes familiares extensivas. Sigue teniendo relaciones de parentesco, pero no hay una evolución progresiva del aspecto individual de la persona. En ella está instalada la relación, así como el principio de un sujeto autónomo individual.

Para terminar, pido al lector que tenga en cuenta las circunstancias de esta traducción. Enric nos dejó el 3 de noviembre de 2018. Para hacer la traducción, durante más de tres meses estuve retirado en un pequeño pueblo de Mallorca, Pina. A medida que la traducción iba avanzando, notaba su ausencia, la imposibilidad de seguir una conversación a partir de algunas ideas del libro, como antes nos habíamos acostumbrado a hacer.

A pesar de todo, queda este trabajo, otra forma de conversar con el autor y entre todos nosotros. Estoy convencido de que esta obra va a servir para la maduración de ideas entre los jóvenes universitarios y de que algunos de ellos, casi sin darse cuenta, van a encontrar un buen motivo para investigar la evolución del parentesco europeo.

Sin este libro, la memoria de Enric se desvanecería antes. Pero con él, nos será más fácil tanto recordar como crear nuevas ideas para el futuro.

JOAN BESTARD
Profesor emérito
de la Universidad de Barcelona

Agradecimientos

Este libro se ha beneficiado de los intercambios que han marcado su elaboración. La historicidad estructurante del parentesco, idea clave de *Lourde alliance*,¹ discutida en los diálogos privilegiados mantenidos con Clifford Geertz, Françoise Héritier y Emilio Santoro, sigue siendo aquí la cuestión central, combinada con la atención especial que hemos prestado al peso simbólico y político de la noción de persona. Desde aquel mi primer trabajo, la exploración de las bases jurídicas y teológicas del sistema de parentesco construido por los eclesiásticos y exportado a las distintas legislaciones nacionales occidentales se ha visto enriquecida con el análisis de las dinámicas sociales históricamente situadas. La variada naturaleza de las fuentes movilizadas representa una indudable dificultad en mi enfoque; sin embargo, me ha llevado por una senda de colaboraciones estimulante.

Al transitarlo, he tenido la oportunidad de beneficiarme de consejos especializados diversos de personas a las que me gustaría dar las gracias aquí.

En primer lugar, la constante disponibilidad de Francesc Riera Montserrat, especialista en la historia de los chuetas o *xuetes* de Mallorca y gran conocedor de la historia de la Iglesia católica, me ha permitido verificar con comodidad las hipótesis que surgieron en el transcurso de mi trabajo. Pedro de Montaner, historiador de la nobleza mallorquina y de su ambigua relación con el mundo judío, ha comentado y enriquecido los pasajes del libro relacionados con la historia del antijudaísmo ibérico. También en Mallorca, Joan Rosselló, antiguo responsable del Archivo Diocesano, me ha facilitado el acceso a fuentes ricas y poco exploradas, entre las cuales quiero destacar los expedientes matrimoniales *cum fuga*, estudiados en un principio junto con Joan Bestard. En París, estoy ante todo agradecido a mis alumnos.²

1. Enric Porqueres i Gené (1995). *Lourde alliance: Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque, 1435-1750*, Kimé, París.

2. N. del T.: se refiere a los alumnos de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

El espacio de libertad intelectual que ofrecen los seminarios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales ha posibilitado que se formularan algunas observaciones incisivas que pusieron de manifiesto las contradicciones y los escollos de mi enfoque y me obligaron a cuestionar algunos presupuestos.

Tres capítulos del libro ya se han publicado parcialmente, por lo que se han beneficiado de una edición previa. Una primera versión del análisis de las movilidades sociales de los *xuetes* mallorquines se presentó en el homenaje a Joseph Méléze-Modrzejewski, dirigido por Patricia Hidioglou (2003); una gran parte del capítulo *Cum fuga* se incluyó en una colección de artículos editada por Daniela Lombardi (2006), y el análisis de las transformaciones de las ideologías del nacionalismo vasco vio la luz por primera vez en *Ethnologie française*.

Todos los capítulos del libro se han presentado también en entornos académicos: en el Centro Franco-Argentino de Buenos Aires, en la Universidad Andrés Bello de Santiago de Chile, en la Universidad de Barcelona, en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa, en la Universidad del País Vasco, en la Universidad de Pisa, en la Universidad de Papeete, en la Universidad de Granada, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, en el grupo Corps et Affects (dirigido por Margarita Xanthakou) en el Collège de France, o en seminarios organizados por Memòria del Carrer en Palma de Mallorca.

Asimismo, el texto que hoy se ofrece se ha beneficiado de las sabias y generosas lecturas de algunos de mis colegas. Sus comentarios y sugerencias no solo han mejorado notablemente el resultado final del mismo, sino que también han señalado posibles vías de prolongación en las que ya estoy trabajando. Mi agradecimiento a Nicole Abravanel, Pascale Alzial, Cécile Barraud, Massimo Borlandi, Anne Cadoret, Jonathan Chalier, Emmanuel Désveaux, Jean-Pierre Dozon, Pierre-Antoine Fabre, Cécile Gribomont, Michael Houseman, Gérard Jorland, Nicolas Lyon-Caën, Séverine Mathieu, Natalia Muchnick, Maitane Ostolaza, Jacques Revel, Simon Teuscher, Irène Théry, Charis Thompson, Michel Wieviorka, Jérôme Wilgaux y Jean-Paul Zúñiga. En la misma línea, reservo una mención muy especial para Dominique Fournier, cuya paciencia y generosidad me han permitido afinar ciertos argumentos y encontrar una expresión escrita respetuosa con el marco de la lengua francesa. Me gustaría dar las gracias también a Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Este trabajo poco convencional ha podido publicarse gracias a su confianza y, en especial, a la de su editora, Emmanuelle Corne. Con pos-

Agradecimientos

terioridad, las lecturas atentas y rigurosas de las Sras. Évelyne Séguy y Nathalie Fourrier han dado como resultado un excelente trabajo editorial. Por último, saludo el compromiso con las ciencias sociales de la colección 54, y ello en un momento en el que los emigrantes y desplazados mueren en las fronteras de la Unión Europea ante la indiferencia general y la xenofobia se extiende por Europa. Si este trabajo puede contribuir a una mejor comprensión de las bases de ciertos mecanismos de exclusión que aún funcionan en nuestro continente, este viaje, a veces difícil, habrá valido la pena.

Introducción

Esta obra propone una lectura antropológica del parentesco occidental moldeado por el cristianismo y traza su evolución hasta la época contemporánea. De entrada, se plantea la cuestión de la legitimidad de este objeto de estudio: ¿existe en realidad hoy en día el parentesco en Europa? Si bien es cierto que la antropología social ha producido sus desarrollos teóricos más importantes a partir del examen de las sociedades denominadas tradicionales, que coinciden con las poblaciones de los antiguos imperios coloniales de los países occidentales, no hay, me parece, ninguna razón para no recurrir en la actualidad a las herramientas que la disciplina antropológica ha forjado en beneficio del análisis de las sociedades europeas. Es habitual evocar el importante papel que el individuo ocupa en el seno del parentesco occidental y oponerlo de modo radical a las sociedades que conceden la primacía al peso moral del grupo, en contraposición a las sociedades contemporáneas fundamentadas en el valor individual. A partir de una reflexión comparativa, deseosa de tomar en cuenta también los procesos de individuación en los sistemas de parentesco caracterizados por el peso determinante de las unidades de filiación, me ceñiré a poner en cuestión estas oposiciones preconstruidas que entorpecen la investigación.

La supuesta diferencia entre las lógicas del parentesco europeo y las de las culturas estudiadas por la tradición antropológica es evidente, en especial cuando se considera la forma en la que las sociedades urbanas contemporáneas se han tratado en el seno de la disciplina. El trabajo realizado en Inglaterra por Raymond Firth y su equipo (1969) concluía con la ausencia del peso social del parentesco y describía solidaridades que ya no se ejercen más que en el seno de la familia nuclear. De la misma manera, el análisis cultural del parentesco norteamericano llevado a cabo por David Schneider (1980 [1968]) consideraba que el parentesco se había reducido de forma progresiva a la familia nuclear y, por consiguiente, había desertado del espacio público. Ciertas aproximaciones antropológicas contemporáneas de las nuevas tecnologías

de reproducción van aún más lejos, al proclamar la desaparición pura y simple de la idea misma de relación constituyente. Los mundos europeos urbanos actuales se convierten, así, en el caso extremo del juego de oposiciones entre Occidente y el resto del mundo que informa a las ciencias sociales desde sus orígenes.

La incertidumbre relativa al estatus ontológico del parentesco en el medio occidental proviene además de otra fuente: la historicidad. Si se comparan con los sistemas de parentesco estudiados por los clásicos de la etnología, los sistemas de parentesco europeos se muestran poco accesibles, dado que están sometidos al cambio. Por tanto, no resulta fácil clasificar estas configuraciones mediante la noción misma de sistema tal y como se utiliza de forma habitual: una entidad estructurada que puede analizarse de manera sincrónica para dar cuenta de las relaciones entre los elementos que la constituyen. El parentesco en el medio occidental se presenta a menudo como un conglomerado de elementos cuyas modificaciones se explican siempre mediante la intervención de factores externos. A partir del importante trabajo de Jack Goody sobre la evolución del parentesco en Europa (1983), se ha podido insistir en el papel de la economía, el derecho, la religión, la ciencia, la política, etc., para explicar las evoluciones de un parentesco europeo destinado a desaparecer de modo paulatino. No obstante, las investigaciones recientes, tanto en antropología como en historia, proporcionan nuevas perspectivas que es preciso integrar en los análisis y que permiten reformular nuestras preguntas. Esto es lo que voy a intentar hacer aquí: empecemos por situar este estudio en los debates contemporáneos que se plantean en la antropología del parentesco.

EFFECTOS DE TEORÍA, EFECTOS DE REALIDAD

Puede que, en razón de la historia de nuestra disciplina, comprometida desde sus inicios con el estudio de las sociedades exóticas, se haya convertido en obligatorio subrayar lo que separa al antropólogo de la sociedad que este estudia. El gran desafío de la antropología fue, sin duda, hacer comprensible lo que era más ajeno a la experiencia cultural de los primeros investigadores. En este sentido, en el dominio del parentesco, una cuestión centró con prontitud la atención: la complejidad y el funcionamiento de grupos de parentesco discretos, como los grupos de filiación del tipo clan o linaje, con los que nuestras

sociedades modernas no estaban demasiado familiarizadas. En el seno de la teoría antropológica, estas entidades se impusieron con fuerza en cuanto que personas morales: desde Meyer Fortes hasta Claude Lévi-Strauss, desde la denominada teoría de la filiación hasta la de la alianza. En estos desarrollos, el lugar que ocupan la persona-individuo y sus actos suele ser restringido. Desde este punto de vista, las obras de Émile Durkheim y Marcel Mauss constituyen una etapa esencial. Su artículo fundador sobre los sistemas primitivos de clasificación, en los orígenes de la sociología del conocimiento, establece la realidad primera de las agrupaciones sociales sobre las que reposa el orden, no solo de la sociedad, sino también de las cosas y de las relaciones entre cosas; en suma, de la lógica. Se puede hablar al respecto de socio-centrismo cognitivo. Según estos autores:

[La] sociedad no ha sido simplemente un modelo a partir del cual el pensamiento clasificatorio habría trabajado; son sus propios cuadros los que han servido de marcos de referencia al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; las primeras clases de cosas fueron clases de hombres en las cuales se integraron las cosas. Es porque los hombres estaban agrupados y se pensaban bajo formas grupales que se agruparon idealmente a otros seres de manera que los dos modos de agrupación empezaron a confundirse hasta el punto de no poder distinguirse. Las fratrías fueron los primeros géneros, los clanes, las primeras especies. Las cosas eran consideradas como parte integrante de la sociedad de modo que era su lugar en la sociedad lo que determinaba su lugar en la naturaleza (Durkheim y Mauss, 1903: 67).¹

La misma presentación no problematizada de los grupos de filiación aparece en *Las estructuras elementales del parentesco* (1947), obra capital del pensamiento antropológico francés. La lógica del intercambio matrimonial analizada en el libro presupone que los grupos de intercambio vienen dados, de manera que se ahorra en su proceso de constitución. Esta filosofía del lazo social que naturaliza la consanguinidad se encuentra explicitada en el artículo «La famille», publicado en 1956 y recogido con posterioridad en diferentes publicaciones:

1. N. del T.: las traducciones de los textos citados se han llevado a cabo, salvo otra indicación, a partir de la traducción al francés realizada por el autor.

Como Taylor comprendió hace un siglo, probablemente la explicación última se encuentra en el hecho de que el hombre ha sabido muy pronto que tenía que elegir entre «either marrying out or being killed out»: el mejor, si no el único, medio para que las familias biológicas no se vieran obligadas a exterminarse recíprocamente es unirse entre ellas por lazos de sangre. Las familias biológicas que quisieran vivir aisladas, yuxtapuestas unas a otras, formarían sendos grupos cerrados, que se perpetuarían a sí mismos, inevitablemente sumidos en la ignorancia, el miedo y el odio. Oponiéndose a las tendencias separatistas de la consanguinidad, la prohibición del incesto consigue tejer lazos de afinidad que dan a las sociedades su armazón, y sin los cuales ninguna de ellas se mantendría (Lévi-Strauss, 1983b: 83-84).

En *Las estructuras elementales* se plantea una equivalencia de funcionamiento entre estas unidades de intercambio primeras y naturales y las unidades concebidas en términos de consanguinidad y ascendencia compartida, identificadas como exógamas en los regímenes elementales del parentesco y alianza. Las entidades de intercambio constituyen el referente de base que permite el desarrollo del hecho social primordial: el intercambio matrimonial. La teoría antropológica concede así mucho peso —sin duda, demasiado— a estas entidades, si bien no son las únicas que participan en la configuración del orden del parentesco. Un breve repaso de la historia de la disciplina permite situar mejor la cuestión.

Después de William Halse Rivers, Meyer Fortes ha insistido en el carácter universal de ciertos rasgos bilaterales, presentes en todo régimen de parentesco, de lo cual ha dado cuenta a través de la noción de «filiación complementaria» (1953). En un importante artículo de 1959, William Davenport sigue el mismo camino. Detecta la existencia de tres tipos de mecanismos de afiliación en el parentesco: el de la presencia de grupos unilineales, el relacionado con grupos de filiación no unilineales —normalmente tan discretos como los precedentes, pero con el principio de inserción menos restrictivo (puede así unirse al grupo del padre o de la madre, o incluso al del cónyuge)—, y por último el de las parentelas cognaticias, más o menos próximas a la unidad de parentesco mayoritaria en el ámbito occidental. Según Davenport, toda sociedad está marcada por la coexistencia de tres lógicas. Después de haber lamentado la escasa atención prestada por los etnógrafos a los detalles de los límites y los modos de funcionamiento de estos grupos, el autor subraya que «las actividades y los estatus diversos en el seno de una misma

sociedad se organizan con frecuencia por combinaciones de diferentes ítems, de tal manera que se pueden encontrar grupos de parentesco de diferentes tipos» (*ibid.*: 566). También Rodney Needham ahonda en este sentido. En su cáustica introducción de la obra *Rethinking kinship and marriage*, en la cual trata de las lógicas matrimoniales, el autor llama la atención sobre el hecho, bien conocido por los especialistas que han realizado trabajos sobre las sociedades de intercambio asimétrico, de que otras entidades diferentes a los grupos de filiación están en la base del funcionamiento de estos sistemas de alianza: «es necesario buscar siempre la diferencia entre grupos de filiación y grupos de alianza, sin considerar de manera automática que las relaciones en el interior de los primeros constituyen las alianzas concluidas y distinguidas por los propios indígenas» (1973: XLII). En general, Needham establece que una misma sociedad es patrilineal, matrilineal y bilateral según los diferentes modos de funcionamiento o de trasmisión que se tomen en consideración. En esta dirección trabajaba nuestra fallecida colega y amiga Élisabeth Copet-Rougier, quien insistía en el hecho de que, allí donde hay grupos de filiación, existen también entidades del tipo parentela, a veces nombradas, cuyo peso social conviene restituir.

La distinción analítica más pertinente para dar cuenta de estas cuestiones la propuso William Halse Rivers (1914, 1915) y más adelante Edward E. Evans-Pritchard (1951) profundizaría en ella. La distinción en cuestión opone *kinship* y *descent*: *i.e.*, por una parte, la lógica de los lazos de parentesco reconocidos por los sistemas de pensamiento autóctono y, por otra, la lógica jurídica de los grupos de filiación. Cuando se considera la conceptualización de la noción de proximidad en el parentesco entre los criadores de ganado nuer —sociedad patrilineal por excelencia—, la importancia de los lazos uterinos —*mar*— aparece de inmediato. «Mar» designa ante todo a la madre y al útero, pero las representaciones que se les asocian definen el campo del parentesco local. En esta sociedad, que articula de forma agnática las afiliaciones, resulta curioso que los contactos sexuales en el seno del clan sean más o menos tolerados, mientras que en el parentesco uterino son condenados de forma sistemática (Evans-Pritchard, 1951: 95), incluso en la afinidad: si bien no es grave tener relaciones sexuales con la medio hermana agnática de la esposa, «en el caso de que se tratara de la verdadera medio hermana (uterina) de la esposa, de su *nyiman pany*, esto acarrearía consecuencias seguras, además de desastrosas» (*ibid.*: 96). Tal como lo subraya Lévi-Strauss (1983a) en su estudio sobre el matrimonio en un grado cercano, que trata de numerosas

asimetrías comparables, la Atenas antigua, recientemente estudiada por Jérôme Wilgaux (2000b), presenta un caso semejante: mientras que la filiación reconocida es patrilineal, las consideraciones sobre la proximidad en el parentesco se orientan por igual hacia el lado materno. Las prohibiciones del incesto son así más estrictas en el lado materno, y aunque a un ateniense le era posible casarse con una medio hermana agnática, no podía casarse con su medio hermana uterina. Para comprender estas configuraciones, es preciso interesarse por las representaciones que las acompañan, sobre todo por aquellas que rigen la fabricación del cuerpo de las personas del parentesco, en este caso, la del embrión. ¿Qué dice Aristóteles al respecto? El padre, por la influencia de su esperma, actúa como un artesano que da forma a la materia del niño que va a nacer, la cual proviene de la madre. Es sobre todo con la madre, nos dice Aristóteles, con quien se tienen los lazos afectivos más fuertes.² La consustancialidad entre madre e hijo o hija proporciona, así, la explicación de esta aparente *anomalía*. En este caso, se manifiesta de forma evidente la autonomía relativa del ámbito del *kinship*, que inscribe las relaciones en el cuerpo, con respecto al de la filiación, establecida jurídicamente. Puesto que los lazos genealógicos más o menos bilaterales (que acabamos de describir entre los nuer o entre los atenienses) se encuentran en la base de un gran número de dinámicas sociales y juegan un papel claro en la manera como se estructura la alianza, aun cuando los grupos de filiación parecen omnipresentes, conviene preguntarse sobre el funcionamiento de las unidades que no tienen en cuenta ciertas aproximaciones clásicas.

En la definición de las unidades que son competencia del *kinship*, emergen dos nociones que están en el corazón de la aproximación al parentesco europeo desarrollada en este libro. Por una parte, estas entidades tienen contornos indefinidos, de manera que se distinguen de los grupos de filiación que a menudo estructuran las representaciones oficiales de las sociedades (pensamos aquí en ciertos discursos, presentes en Europa, que erigen barreras entre personas en función de la calidad de la sangre de sus antepasados). Por otra parte —y este punto difiere de nuevo de lo que se observa en el seno de los grupos de filiación—, los individuos, lejos de estar insertos en categorías estancas preestablecidas, se sitúan más bien en el origen de la producción de nuevas entidades de parentesco. Tomar en consideración la doble reorienta-

2. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 14; *Éthique à Eudème*, VII, 8.

ción que ha caracterizado los estudios de parentesco en el curso de las últimas décadas permitirá avanzar en la reflexión sobre estas cuestiones.

COSMOLOGÍA Y PERSONA

Evocar los lazos de parentesco lleva casi de inmediato a la noción de cadena genealógica. Muchos investigadores discrepan de este modo de ver las cosas. Desde, al menos, Arthur Hocart (1937) y sus críticas de los modelos extensionistas,³ las advertencias contra los excesos de la razón genealógica son numerosas. Así, Edmund Leach (1963) y Rodney Needham (1973) han insistido en la dificultad de definir el objeto parentesco, así como en la necesidad de tener en cuenta las diferencias culturales para llevar a cabo investigaciones que no se limiten a los elementos que suelen considerarse como relevantes en este dominio. Por tanto, proponen una alternativa a las aproximaciones estrictamente formales al considerar que la manera legítima de realizar estudios comparativos es desarrollarlos enriqueciendo las informaciones surgidas de la matriz genealógica, que sirve, según la tradición, para determinar el campo del parentesco, de modo que se amplíe a otros ámbitos la búsqueda de sentido. Desde esta perspectiva, el investigador debería dejarse guiar, en un primer tiempo, por instituciones y palabras identificables de forma intuitiva como pertenecientes al universo del parentesco, de la propia cultura, para restituir después los marcos de utilización autóctonos. Solo así podrían perfilarse los contornos y el contenido del parentesco, lo cual haría posible un estudio sobre el parentesco, sea cual fuere el campo escogido, capaz de abrir un planteamiento comparativo que supere las dificultades inducidas por definiciones demasiado rígidas del campo de investigación. De ahí la crítica de fondo dirigida a los partidarios del análisis «componencial», en razón de su visión estrictamente genealógica y poco respetuosa con la variabilidad cultural:

[...] cuando Lounsbury explica que «la función *primera* de las terminologías de parentesco es describir la relación entre Ego y los miembros de su parentela bilateral personal», que las otras denotaciones sociales son «extensiones» de los

3. Para ellos, la base de todo sistema de parentesco es la familia nuclear, de manera que los sistemas clasificatorios aparecen como extensiones de los términos y nociones de la familia para convertir a los parientes más alejados en hermanos, hermanas, padres, madres, hijos y esposos.

rasgos terminológicos de base (las «matrices causales») y que las denotaciones no sociales, tales como el sol, la luna, los cuerpos celestes, no deberían entrar en los «tipos de extensión metafórica», tenemos lo que es cómodo para su técnica y lo que refleja con claridad sus presupuestos, pero también lo que segmenta y desorganiza completamente el conjunto semántico relacionado con la terminología (Needham, 1973: xxxiv).

Convencido de que es esencial reintegrar en el estudio del parentesco todo un conjunto de connotaciones en apariencia ajenas a este dominio, Needham llama la atención acerca de la dimensión trascendente de ciertos sistemas de intercambio generalizado: «se encontrará la misma preocupación en [Peter] Rivière, que relaciona el matrimonio con el orden cósmico, y en Forge, que concluye que es preciso buscar en “el dominio de la cosmología” la explicación de un cierto tipo de matrimonio iatmul» (*ibid.*: xxxviii).

Algunas investigaciones innovadoras sobre la persona han llevado a la segunda gran reorientación de la teoría antropológica del parentesco de la que voy a dar cuenta. Entre los indianistas de la escuela antropológica de Chicago, muy atentos a las representaciones relativas a la fabricación de cuerpos en las diferentes fases de la vida, Kennet David ha explorado la metamorfosis de las mujeres derivada del matrimonio en un estudio dedicado a los tamiles (península de Jaffna, Sri Lanka). La asimilación de la esposa a su marido durante el matrimonio permite comprender los caracteres en particular asimétricos de las prohibiciones matrimoniales:

En los códigos dravidianos contemporáneos, *a*) el levirato está prohibido, mientras que *b*) el matrimonio con la hija del hermano de la madre, la hija de la hermana del padre y la hija de la hermana están autorizados y *c*) el sororato está permitido. Es posible interpretar todas estas disposiciones a la luz de la transustanciación femenina: *a*) el hermano del marido difunto comparte la misma sustancia, *b*) la hermana casada no comparte ya la sustancia de su hermano, y la hermana de la esposa no comparte ya la sustancia de su hermana (1973: 533).

El valor diferencial de lo masculino y lo femenino se encuentra en otros ámbitos:

[...] en la procreación, el esperma, hecho de sangre concentrada, forma el cuerpo de la criatura (*utampu*); los ovarios, compuestos de sangre uterina espesada, for-

man el espíritu de la criatura (*uyir*). Los informantes subrayan la complementariedad de estas contribuciones remarcando que la oposición *utampu/uyir* designa igualmente la de consonante/vocal en tamil. Aunque haya una contribución bilateral a la procreación, la criatura no comparte su sustancia corporal más que con los parientes de su padre, y no con los de su madre, puesto que la sustancia de esta se ha convertido en idéntica a la del padre después del matrimonio. Algunos informantes de inspiración más esotérica asimilan las contribuciones de los padres a los roles otorgados a Siva y a Sakti durante la creación del universo. Siva da forma a la creación y Sakti proporciona la energía necesaria para ello: se trata de nuevo de una contribución bilateral. Pero la creación, en otro sentido, es totalmente imputable a Siva porque Siva ha creado a Sakti. Así, la creación del universo se convierte en análoga a la procreación de una criatura, dado que la mujer se convierte en idéntica en sustancia a su esposo, mientras que el niño depende enteramente del Padre (*ibid.*: 523, 533).

En tiempos recientes, Françoise Héritier ha vinculado el estudio de las relaciones entre parentesco y cosmología a una reflexión sobre la noción de persona, con lo que ha establecido un nuevo marco interpretativo. Desde un punto de vista teórico, se pone el foco en la corporeidad, entendida como clave de interpretación intercultural. En concreto, la autora estima que hay elementos relacionales muy poderosos que echan raíces en el cuerpo percibido y considera que estos elementos están presentes de manera universal, de forma que se condiciona toda construcción cultural en torno a la persona y al parentesco. Este planteamiento pasa por un análisis riguroso, casi literal, de los discursos locales. Al igual que en el caso tamil, se sitúa en el centro del análisis el modo en que los humanos, considerados en cuanto que seres materiales culturalmente definidos, entran en relación los unos con los otros. Basándose en su trabajo de campo entre los samo de Burkina Faso, Héritier (1994) se interesa por las aportaciones corporales recibidas por cada niño o niña tanto del lado paterno como del materno, así como por lo que las parejas comparten, mediante las relaciones sexuales, llegando a modificar su identidad. Héritier da en este sentido un sentido nuevo a las prohibiciones matrimoniales y a los matrimonios inventariados durante su trabajo de campo; además, se aleja por completo de la lógica jurídica del *descent*, utilizada tradicionalmente para explicar las prohibiciones matrimoniales, y propone la del *kinship*, la de las representaciones autóctonas sobre cómo los seres emparentados se constituyen en concreto. La inclusión de las relaciones entre ciertas representaciones del mundo, que parecen en un principio del todo ajenas al

dominio del parentesco, y de la manera en que cada cultura define la persona sexuada ha servido para dar un nuevo impulso a los estudios de parentesco en Francia, España y Brasil, así como en la antropología anglosajona, a partir de estudios de campo llevados a cabo en África, la Amazonia y la Melanesia, o bien en el mundo musulmán. Sin embargo, en paralelo a este desarrollo, subsisten posiciones teóricas muy críticas que ponen en duda la legitimidad de los análisis comparativos basados en referencias con validez universal. No tenerlas en cuenta supone ignorar los desarrollos más fecundos de la antropología en las tres últimas décadas.

INCESTO Y DEFINICIÓN DEL PARENTESCO

En la actualidad, resulta difícil dudar de la influencia de las aportaciones de David Schneider a la teoría del parentesco.⁴ De hecho, habrá un antes y un después a partir de las consideraciones críticas del autor americano. Schneider se apoya en un argumento culturalista clásico: los antropólogos, en este dominio tan importante de los estudios de parentesco, han olvidado ejercer la vigilancia epistemológica que permite evitar el etnocentrismo. Por tanto, se convertirían en culpables de haber proyectado sobre el conjunto de las culturas representaciones propias de un dominio que, en cuanto tal, no existiría más que en la cultura occidental. En *American kinship*, Schneider pone de relieve dos rasgos fundamentales del parentesco contemporáneo en los Estados Unidos: el primero es que la relación de parentesco se construye en torno a la compartición de una misma sustancia biogenética, y el segundo es que el acto sexual se encuentra en el centro del sistema simbólico que da sentido a este universo distinto que denominamos «parentesco». Estas nociones, sin embargo, no serían pertinentes para el análisis de otras realidades culturales. Tal es la posición desarrollada en su obra *A critique of the study of kinship* (1984), que tuvo una gran repercusión y en la cual el autor pone en duda todo lo que denomina «la teoría de la unidad genealógica del género humano».

Algunos años antes, Ernst Gellner (1957, 1960) había defendido que las bases biológicas de la procreación proporcionan en todos los lugares los re-

4. Para una presentación de conjunto de la obra de David Schneider, puede consultarse el número 1 de la revista *Incidence*, que en 2005 publicó un monográfico dedicado a su obra.

ferentes que constituyen el menor denominador común que, *de facto*, unifica de manera universal el campo del parentesco. Al oponerse a esta reactivación —bien argumentada— de las convicciones de base de la mayoría de los antropólogos, Schneider se basa en materiales etnográficos. Explica que, entre los habitantes de la isla micronesia de Yap, las relaciones de padre o de hermano no se establecen en virtud de los lazos biogenéticos, sino en función de las prestaciones de trabajo y de las relaciones con la tierra. Sin embargo, las posiciones defendidas por Schneider pueden criticarse a partir de su propio método. En efecto, es curioso que, en su libro de 1984, Schneider deje de lado su aproximación culturalista y se olvide de recordar que, convertirse en padre, hermano o cualquier otra relación solo es posible en la medida en que la noción existe con anterioridad en esta cultura. Y cuando se pregunta lo que para los yap significa ser padre o hermano de alguien, o bien madre o hermana, se encuentra con una sorpresa inesperada. Schneider, que en su escrito nunca trata el problema del incesto —aunque había estudiado esta cuestión años atrás (1957)—, tampoco avala, en su introducción al número especial de *The Journal of Polynesian Society*, los materiales presentados por David Labby sobre el incesto entre los yap (Schneider, 1976; Labby, 1976). En ellos, la hermana y la madre biológicas aparecen como estrictamente prohibidas como parejas sexuales para todo Ego masculino, mientras que la hija biológica es objeto de una prohibición de segundo rango. Las relaciones sexuales con dichas personas están asociadas con la animalidad y con el endocanibalismo y, para justificar su prohibición, se recurre a menudo a la imagen de la sangre común.

En su introducción a este número especial de la revista, Schneider prosigue con el sentido deconstructivo que le caracteriza, y esta vez critica la prohibición del incesto. En primer lugar, realiza importantes observaciones analíticas: la necesidad de no confundir las explicaciones del origen del incesto con la razones de su mantenimiento o con el sentido de la prohibición en el seno de las sociedades etnografiadas; el interés en no mezclar la norma con la práctica; la identificación del error, en el que incurren numerosos antropólogos, que consiste en hacer de las prohibiciones matrimoniales un equivalente perfecto de la prohibición sexual; o la oportunidad de no restringir la prohibición del incesto al mantenimiento de las lógicas sociales exogámicas. En su texto, analiza cierto número de casos críticos —evoca los matrimonios en el seno de las familias reales hawaianas estudiadas por Marshall Sahlins, así como la supuesta ausencia de prohibiciones en el antiguo Irán— al tiempo

que restituye un conjunto de argumentaciones autóctonas. Mi intención aquí no es tanto cuestionar los puntos de vista de Schneider sobre el incesto y su prohibición como tomar en consideración los *local idioms* presentados en su demostración. Se trata, de hecho, de explicaciones locales de prácticas extremadamente endogámicas que, según el autor, irían en contra de la supuesta universalidad de la prohibición del incesto. Es curioso que estas justificaciones se unan a lo que había afirmado Labby en relación con los yap, pero de forma inversa. Si entre los yap es preciso evitar los acercamientos excesivos de la sangre:

[...] para la realeza de Hawái, para los egipcios, en Samoa (estudiados por Shore), para los gemelos aristocráticos de Bali descritos por Belo, el problema está en mantener las cualidades sagradas vehiculadas «a través de la sangre» a fin de que no sean disueltas hasta el punto de perder su fuerza (Schneider 1976: 167).

Estos ejemplos invitan a asumir de manera indiscutible los supuestos fundamentales para el estudio del incesto y su prohibición, si bien es importante tener en cuenta que dichas consideraciones van en contra de la tesis central desarrollada pocos años después y a la que no se hace la menor alusión.

En *A critique of the study of kinship* (1984), la importancia concedida al simbolismo de la persona cede su lugar, cuando se trata de definir el lazo de parentesco, a argumentos de tipo sociológico que se relacionan con el trabajo de la tierra, por otra parte muy próximos a los ya avanzados por Leach (1961). De esta forma, una obra que pretende imponer en los estudios de antropología el respeto a las diferencias culturales evita, sin embargo, criticar a la etnografía en la que se supone que se apoya. Sin negar la influencia de los escritos de David Schneider, me parece que las inconsistencias mostradas merecen ser tomadas muy en serio. En todo caso, los materiales evocados, sobre los yap y de otro tipo, ponen en evidencia que, en el campo del parentesco, incluso para David Schneider, desembarazarse del elemento corporal no es precisamente una cuestión menor. El mismo comentario puede dirigirse al libro reciente de Marshall Sahlins (2012) *What kinship is —and is not*. Atento a la rica diversidad de símbolos movilizados para describir de forma local la «mutualidad del ser» que definiría el lazo de parentesco, el autor refuerza la visión clásica culturalista que concibe los símbolos a partir del modelo del arbitrario lingüístico. Es sin duda importante recordar que los lazos no inscritos en la biología reproductiva —la adopción, la comensalidad, el hecho de compartir un territorio, el culto a ciertas entidades espirituales...— confie-

ren contenidos culturalmente adecuados a la proximidad parental. Sin embargo, como muestra el análisis de los lenguajes del incesto, no estamos autorizados a dar un paso más en esta dirección. No todos los símbolos tienen el mismo peso, ni una suerte de gramática inscrita en el cuerpo arbitra de antemano decidiendo sobre su carácter más o menos estructurante. Si bien está claro que la biología no define el parentesco, este, sin embargo, se elabora siempre a partir de elementos corporales que gozan de un estatuto de verdad particular que parece indiscutible.

UNA APERTURA HACIA EUROPA

En ninguna sociedad el parentesco constituye un dominio aislado. Sin embargo, como acabamos de constatar, posee una especie de núcleo duro que, a través de las prohibiciones del incesto propias de todo sistema, se inscribe en la corporeidad. La referencia al cuerpo que sirve para comprender de qué está hecho el parentesco también pone en evidencia otra cuestión: la corporeidad, de la que cada cultura formula su propia versión, se expresa siempre en relación con las entidades metafísicas.

En la base de las unidades de parentesco, del *kinship*, se encuentran siempre actos sexuales cuyo alcance es simbólico: están en el origen tanto de las relaciones de consanguinidad por mediación del engendramiento como de los lazos de afinidad a través de creencias muy expandidas sobre los efectos de la sexualidad en la transformación de sus parejas. En razón de estas consideraciones, dejando de lado las interpretaciones sociológicas que asocian la alianza con la puesta en relación de grupos de parentesco constituidos con carácter previo, mi aproximación toma como punto de partida los efectos de los actos sexuales y matrimoniales, entendidos como momentos de redefinición identitaria en el parentesco. Se trata de una vía que abrió en 1967 Claude Lévi-Strauss en su segundo prefacio a las *Estructuras elementales del parentesco*, a raíz de su presentación de las sociedades con estructuras semicomplejas. Las uniones matrimoniales se consideraron entonces como el fundamento de la definición de nuevos lazos de parentesco, dado que cada matrimonio actuaría sobre el tejido relacional y lo modificaría. Los análisis de Françoise Héritier ilustran este punto con claridad: los matrimonios entre familiares dibujan áreas de prohibición que reconfiguran en cada ocasión la parentela y el área matrimonial de Ego.

En el estudio del parentesco europeo que llevo a cabo en este trabajo, me ceñiré a determinar la importancia de los actos individuales en la dinámica del parentesco, sin tener en cuenta la noción de estrategia matrimonial utilizada, por lo general, en las investigaciones relativas a esta área cultural.⁵ La proyección de una lógica de intercambio entre unidades de parentesco que, según los retos patrimoniales, movilizarían a los individuos para llegar *in fine* a la reproducción social me parece, en efecto, demasiado limitada, dado que tal enfoque descuida los fundamentos simbólicos del parentesco y explica las opciones que se plantean en este dominio en relación con las únicas motivaciones supuestas de las agrupaciones familiares, las casas. En las aproximaciones en términos de «estrategia», los individuos aparecen inmovilizados en sus identidades adquiridas en el seno de la familia y, de este modo, se excluye toda posibilidad de transformación social e identitaria que pase por el parentesco y el matrimonio. Por mi parte, trataré de destacar otro tipo de relación entre individuo y parentesco, a partir de análisis circunscritos, ordenados cronológicamente, que conducirán a la doble dimensión del parentesco. Por una parte, tendré en cuenta la capacidad de los individuos, mediante sus actos, para tejer lazos socialmente significativos, para constituir redes y para construir unidades de parentesco reconocidas por la ley. Por otra parte, estudiaré el alcance ideológico del parentesco, *i.e.*, de un conjunto muy potente de símbolos y representaciones que inscriben el individuo en la sociedad y en una lógica que enuncia los orígenes y la trascendencia. El estudio de las fuentes cristianas del parentesco europeo permitirá, en este sentido, comprender de qué manera el individuo aparece como el eje sobre el que se construye todo un sistema relacional que se concretiza en las prohibiciones matrimoniales y sexuales.

Las prohibiciones del incesto, cruciales en la definición del parentesco, constituirán el hilo conductor de este trabajo. En los dos primeros capítulos, exploraré la dimensión sagrada de la sexualidad en el seno del cristianismo, así como el lugar ocupado por el consensualismo en el seno del sistema jurídico-teológico que lo caracteriza. El estudio del amor de sí mismo y del propio cuerpo como fuente del amor de los otros y del lazo político, tema estoico desarrollado por san Pablo y glosado por la patrística y el derecho canónico,

5. Para una crítica detallada de la noción de estrategia matrimonial, véase Porqueres i Gené (1995).

permitirá identificar los fundamentos mismos del sistema de parentesco. En este, la unión sexual es un momento de redefinición de la identidad que conduce a dos seres separados a convertirse en una sola carne y, por ello, a compartir a los miembros de sus parentelas respectivas. Dado que se supone que todo ser humano ama de modo natural a sus allegados, la necesidad de casarse con un no pariente se impone muy pronto en un régimen de parentesco que concibe el matrimonio como germen del amor. A diferencia de los hebreos, los romanos o los griegos, los cristianos consideran ilegítimo casarse con un pariente. El primer sistema exogámico de la Antigüedad considera, en efecto, el matrimonio como un medio para expandir el amor en la ciudad terrenal, como una fuente de caridad, y asimismo considera un desperdicio todo matrimonio que vincule a seres que, en razón de los lazos que los unen, se amaban previamente. En un segundo tiempo, después de las consecuencias del matrimonio y del acto sexual, son las causas de la unión matrimonial las que preocupan a los teóricos del parentesco cristiano. Desde los escritos de Hugo de San Víctor en el siglo XII, la teología y el derecho cristianos se orientan hacia una sacramentalización definitiva de la unión matrimonial. Junto con la unión sexual, signo visible de la realidad invisible que constituyen los esponsales místicos de Cristo y su Iglesia, aparece en este momento la sacralidad del consentimiento mutuo de los esposos, concebido este como reflejo humano de la unión voluntaria del alma con Dios. De manera progresiva, el amor, símbolo central del parentesco construido por los eclesiásticos, se aproxima a la elección matrimonial. El peso antes reconocido a las dotes, a la igualdad de condiciones entre los esposos y a la expresión de la voluntad del *pater familias* se quebranta en función de las consideraciones que subrayan la importancia de las palabras sacramentales pronunciadas libremente por los esposos. A partir de los 12 años para las jóvenes y de los 14 años para los jóvenes varones, se hace legítimo contraer matrimonio por la sola expresión de la voluntad de llevarlo a cabo. Esta revolución es importante y suscitará profundas resistencias. Las medidas que se adoptan al final de la época medieval, así como durante la Reforma, son el testimonio de los cambios introducidos por la institucionalización de la libertad matrimonial.

El estudio de las diferentes etapas temporales del sistema de parentesco permitirá situarlo en relación con las transformaciones sociales y culturales que lo encuadran y sobre las que el propio sistema de parentesco influye. El enfoque en términos de eficacia social de los símbolos del parentesco se abordará en los capítulos 3 a 6. La definición de matrimonio legítimo y la de per-

sona cristiana se situarán en el corazón de las tensiones aparecidas entre las instituciones civiles y religiosas que tratan, desde finales de la Edad Media, de controlar el ejercicio del parentesco. Mientras que el derecho eclesiástico garantiza la autonomía individual en la esfera matrimonial, los agentes principales de la modernización van en sentido contrario. La Reforma protestante, primero, y los Estados burocráticos, después, tratarán de eliminar el derecho a casarse sin la autorización previa de los padres.

El periodo moderno se caracteriza por una retórica que asocia el funcionamiento de la familia con el orden político. Puesto que es bueno que el rey, definido como padre de sus súbditos, ejerza su poder mediante el gobierno y la ley, se hace necesario que el *pater familias*, considerado como el rey de su pequeña república familiar, pueda vigilar a sus propios súbditos. De esta manera, el control del matrimonio se convierte en una forma de poder paternal establecido por las leyes civiles. Las legislaciones que limitan el consensualismo matrimonial eclesiástico se justificarán mediante la necesidad de limitar los daños ocasionados por las pasiones juveniles, entendidas como potencialmente subversivas en cuanto a su dimensión social. De forma paulatina, el Estado se inmiscuye también en la esfera del parentesco y da lugar a la constitución de lo que Norbert Elias denominó la «familia fortaleza». La modernidad religiosa y política contribuye en este sentido a erigir a la familia en sujeto de derecho a expensas del individuo, cuyos impulsos amorosos convalidará dominar a la fuerza de entonces en adelante. El periodo moderno, presentado a menudo por las ciencias sociales como marcado por el peso creciente del individuo y sus valores, en detrimento de los grupos y de los sentimientos primordiales propios de los tiempos premodernos, aparece de hecho unido al reforzamiento de los lazos de parentesco.

En estos mismos capítulos, se estudiará de nuevo la cuestión de la dimensión relacional del parentesco y, sobre todo, la capacidad de los matrimonios para redefinir los grupos sociales que representan su perennidad a través de la retórica de la sangre y la genealogía. En este sentido, analizaremos la generalización, a partir del Renacimiento, de un tipo de genealogía que remonta la ascendencia hasta la Antigüedad y los personajes bíblicos, y que sirve de justificación a determinadas élites para fundar su excelencia e inscribir en la naturaleza la identidad de grupos étnicos todavía inexistentes en el periodo medieval. Como resultado, por una parte, aparecerá la importancia de la noción de persona inscrita en las lógicas de un parentesco que, en esta época, se afianza en la sangre; y, por otra parte, emergerá la capacidad subversiva de los

momentos propios de producción de sangre: los actos sexuales y, por tanto, los matrimonios.

A continuación, la generalización de los matrimonios entre primos durante el siglo XIX conducirá a examinar bajo un ángulo particular la emergencia de la sociedad de clases. La reducción del número de antepasados que supone todo matrimonio entre parientes permitirá comprender uno de los hechos cruciales del periodo contemporáneo: el aislamiento progresivo de los grupos de personas otrora unidos por la genealogía a la sociedad englobante. Además, las retóricas modernas de la excelencia y de la marginalidad sociales que acabo de mencionar se analizarán en el momento de su apogeo, en el marco del naturalismo del siglo XIX que acompaña al nacimiento del racismo y de los nacionalismos étnicos. El estudio de ciertas evoluciones del nacionalismo vasco, que pasa de un *ius sanguinis* estricto a un *ius soli* hasta el punto de admitir la nacionalización de los extranjeros, dará un contenido concreto a estas consideraciones sobre la fuerza del parentesco en la configuración de un nuevo estilo social y político.

El último capítulo nos llevará al asunto del parentesco actual y, a partir del análisis de los entornos de las reproducciones médicamente asistidas, reavivará el debate sobre el lugar del individuo en el seno del sistema de parentesco. La cuestión de la trascendencia en relación con la concepción contemporánea del individuo como emblema de la humanidad, después de su etapa embrionaria, retendrá aquí toda mi atención. La sacralización de la mezcla de cuerpos generadores de otros cuerpos, considerada a partir de los debates éticos sobre la clonación, permitirá por fin cerrar el bucle de una demostración dirigida a arrojar una nueva luz sobre un sistema de parentesco que, en sus especificidades, está sin duda más cercano de lo que pensamos de las experiencias de parentesco transmitidas por la etnografía.

Capítulo 1

El juego de referencias cruzadas en su inicio

Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra, a fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha. Así también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus mismos cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida, como también Cristo a la iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne. Grande es este misterio; mas yo digo esto respecto de Cristo y de la iglesia. Por lo demás, cada uno de vosotros ame también a su mujer como a sí mismo; y la mujer respete a su marido (Epístola de Pablo a los Efesios, v, 25-33).¹

El texto más influyente en la construcción del parentesco cristiano es, sin duda alguna, la Epístola de Pablo a los Efesios. Numerosos exégetas han insistido en el transcurso de los siglos sobre tal o cual pasaje y han interpretado el conjunto del texto de diversas maneras. No obstante, una serie de temas se imponen de forma clara. A partir de una lectura singular del Antiguo Testamento, san Pablo instaura un tropo que no hará más que repetirse en el seno de la exégesis cristiana. En adelante, las narraciones bíblicas se convierten en *figura*, anuncios más o menos literales de lo que tenía que acontecer con la llegada de Cristo (Auerbach, 2003). Nos encontramos aquí en presencia de un poderoso medio de legitimación que, en el caso del parentesco, viene acom-

1. Traducción de la *Bible de Jérusalem*, París, Desclée de Brouver, 1973. En las páginas que siguen, las referencias a la Biblia siguen el sistema abreviado utilizado en esta traducción.

N. del T.: los textos bíblicos se han tomado, en su edición castellana, de www.biblegateway.com.

pañado de la instauración de una verdadera ruptura en relación con el mundo hebraico. En un primer tiempo, la *una caro* cristiana confiere un valor sagrado a la asociación del hombre y la mujer estableciendo una equivalencia *sensu stricto* con la unión premonitoria de Adán y Eva. Un juego de referencias cruzadas se establece así entre los personajes. Según san Pablo, Cristo, el segundo Adán, o Adán celeste, al igual que el Adán surgido del lodo de la tierra, hace nacer a su esposa. En efecto, a semejanza del Adán dormido por Dios a fin de modelar a Eva a partir de una de sus costillas, «en el sueño místico de la muerte», como lo dirá más tarde san Agustín (Schmitt, 1983), Cristo ve brotar a su lado la Iglesia, madre de todos los creyentes. Lo que retiene la atención del autor de la epístola es la relación entre estos nuevos esposos primordiales. No duda en calificar a esta relación de misterio, un misterio convertido en *sacramentum magnum* por la Vulgata.

Dos instrucciones acompañan la enunciación del misterio nupcial en la Epístola a los Efesios. En primer lugar, se trata de la sumisión necesaria de las mujeres a sus esposos, tal como la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, se somete a su esposo-cabeza. He aquí una advertencia evidente desde el punto de vista cultural que conocerá, en el marco de las evoluciones del derecho matrimonial, interesantes avances que conducirán, en definitiva, a poner en un mismo plano al sujeto matrimonial femenino y masculino en la realización del sacramento.² Asimismo, se establece que los maridos deben amar a sus cónyuges como a su propio cuerpo, con un amor que debe pasar por delante de otros. Al igual que Cristo dio su vida por «la que no tiene mancha, ni arruga, ni nada parecido», el marido debe estar dispuesto a ofrecer su vida por su esposa. Así se expresa Teófilo, cristiano del siglo II. También para él está claro que amar a la esposa es amarse a uno mismo, incluso más que a uno mismo. En *Ad Autolyicum*, tras citar el Génesis (II, 23-24), concluye:

2. Hay que notar en este sentido cierta ambigüedad en el propio Pablo. En la Primera Epístola a los Corintios recuerda, evocando la creación y la caída, que la mujer ha sido creada para el hombre y no al contrario (XI, 7-9); sin embargo, pone a los dos en igualdad de condiciones cuando aborda la cuestión de las relaciones sexuales en el seno de la pareja: «El marido debe cumplir el deber conyugal con su esposa, lo mismo que la mujer con su esposo. La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; e igualmente tampoco el marido tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer. No se nieguen el uno al otro, a no ser de común acuerdo, y solo por un tiempo, para dedicarse a la oración» (I Co VII, 3-5).

[...] es como se muestra entre nosotros su cumplimiento. Cuando uno se casa legítimamente, ¿no hace menos caso a su madre, a su padre, a toda su parentela, a todos sus familiares? ¿No se junta uno con su esposa? ¿No se une uno a ella? ¿No nos mostramos más atentos con ella? No es raro que uno se exponga incluso a la muerte por su cónyuge (citado por Gilbert, 1978: 88).

Encontramos las mismas palabras pronunciadas en el siglo iv por el obispo de Tarso, Diodoro, que proporciona una explicación de por qué la mujer surgió de una costilla del hombre: «A fin de que en adelante se den uno al otro más valor que a todo lo que pasa por los bienes de la vida, y más que al padre y a la madre, pues ellos están unidos *en una sola carne*» (citado por Le Boulluec, 2004: 46). En la misma línea se inscriben las reflexiones de Juan Crisóstomo, que considera como inexcusable a «aquel que, tras haber dejado a su padre por su esposa, abandona a continuación a su propia esposa»: «No veis con qué honor Dios ha querido hacer gozar a vuestra esposa, puesto que os separa de vuestro padre para encadenaros a ella» (1863-1867, vol. 10: 543). De hecho, en contra de lo que se admite por lo general, en este autor se acentúa de modo especial la primacía de los lazos de alianza. Además, la descendencia no tiene para él sentido más que en relación con el lazo de amor del matrimonio, tal como se desprende del mandato hecho al joven esposo: «Prefiérela a todos tus amigos, incluso a los hijos que tú tienes con ella y que debes amar por ella» (*ibid.*: 547).

A pesar de las vías ascéticas y de abnegación adoptadas por los primeros cristianos, y también por san Pablo, para quien el celibato es preferible al matrimonio, queda claro que el cristianismo concede un papel preponderante a la unión conyugal. Hay que señalar que el primer milagro de Cristo tuvo lugar en el marco de una celebración nupcial y que las bodas de Caná ocupan un lugar especial en la economía de los Evangelios, puesto que marcan la entrada de Cristo en la vida pública. El tema del amor conyugal es primordial en la tradición cristiana; una tradición que, recordémoslo, sitúa su momento fundador en las bodas místicas de Cristo y la Iglesia. La gran prueba de amor que es el sacrificio de la Cruz completa la segunda alianza de Dios con el hombre, aboliendo, sobre todo después de san Pablo, las diferencias entre judíos y gentiles ante Cristo. Por tanto, no es sorprendente que, desde el principio, los autores cristianos hayan prestado mucha atención a esta modalidad de amor que se presenta como ejemplar. *In fine*, se establece un nuevo fundamento del parentesco: el del amor, o *caritas*, que tiene su fuente en el matrimonio (Guerreau-Jalebert, 1995).

Es importante considerar aquí la justificación de este amor. En función de la referencia a la *figura* del matrimonio de Adán y Eva, instaurado como signo enunciador visible de la realidad invisible del matrimonio entre Cristo y la Iglesia, el amor del cónyuge al que se hace referencia en Efesios constituye una necesidad inscrita en la naturaleza, a la vez que un imperativo ético. En el segundo relato de la creación del Génesis, que es considerado como pertinente por judíos y cristianos, el primer hombre, para quien Dios había creado antes a los animales, al ver a su compañera humana exclama: «Para empezar, ¡es hueso de mis huesos y carne de mi carne!». Hay que recordar que san Pablo borra este pasaje de su cita. El santo se interesa por las consecuencias afectivas del estado de unión entre hombre y mujer: es entonces cuando aparece el tema del marido y la esposa que forman una sola carne. En la narración del Génesis, nada más constatar que el hombre y la mujer tienen una sustancia en común, se procede a esta enunciación. En concreto, justo después de que Adán tome la palabra por primera vez el yahvista comenta: «¡Esta será denominada mujer, pues surgió del hombre! (“Ella se llamará *ishshab*, pues de la *ish* fue tomada”). Es por ello que el hombre abandona a su padre y a su madre y se ata a su mujer, y se convertirán en una sola carne» (Gn 11, 23-24). Aunque se desarrollara en paralelo al texto del Génesis, el de san Pablo no hace más que derivar la unión del hombre y la mujer en una sola carne de la atracción que el hombre siente por su propia sustancia. Esta unión en una sola carne toma sentido en el cuadro del requerimiento ético que quiere que el marido deba a su esposa un amor igual al que Cristo concibe para su Iglesia.

En la epístola, Pablo construye de este modo un argumento circular: es porque marido y esposa no son más que una sola carne que el marido debe amar a su esposa como a sí mismo, y es porque él ama a su esposa que el esposo se convierte con ella en una sola carne y toma distancia con respecto a sus padres: «Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne». El misterio es, sin duda, grande. Dejemos de lado por el momento el tema, por lo demás muy sugerente, de la separación en relación con los lazos de filiación del esposo, y concentrémonos en el amor mostrado hacia la esposa. Este amor deriva de una nueva comunidad de naturaleza de la cual es a la vez fuente y destino. A efectos de comprender mejor el *modus operandi* de esta redefinición expansiva de uno mismo, es importante identificar bien su condición de posibilidad. A diferencia del texto yahvista, en la Epístola a los Efesios se considera el amor de la propia persona como un dato objetivo. En sintonía perfecta con el precepto que impele al cris-

tiano a amar a su prójimo como a sí mismo, el requerimiento paulino obliga al marido a amar a su esposa a partir de este mismo amor. Más en concreto, es cuestión de amarla como se ama al propio cuerpo: «Amar a su mujer es amarse a sí mismo». Pero lo que es un mandato ético se inscribe en la evidencia: «El que ama a su esposa se ama a sí mismo, pues nadie ha odiado jamás a su propia carne».

La prolongación de este texto, que trata de las normas de la vida cristiana, aborda las relaciones filiales marcadas por la obediencia de los infantes y el respeto a los padres, por tanto, las relaciones de humilde servidumbre y de dulce dirección entre señores y siervos. El escrito atribuido a san Pablo elabora así una imagen del buen orden doméstico cristiano. Y ello enunciando con firmeza el precepto del amor conyugal fundado en el amor de uno mismo. De esta manera, el amor incuestionable a sí mismo fundamenta la teoría extensionista del amor. Se insta en condición de posibilidad del amor al otro en la constitución de esta microsociedad eclesíástica que debe ser la familia —algunos versículos más arriba se trata la necesidad de hacer crecer el conjunto del cuerpo eclesíástico de Cristo en el amor—. ³ Consideremos ahora los fundamentos y desarrollos del tema del amor a uno mismo a la luz de las tradiciones filosóficas que proporcionan la base del pensamiento cristiano relativo a la familia, el parentesco y el orden político.

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE UNA TEORÍA DEL VÍNCULO MATRIMONIAL

Es importante subrayar hasta qué punto las teorías antiguas de la naturaleza de lo político pasan por el parentesco. De hecho, podríamos decir que, en última instancia, la propia idea de lazo social depende de él. El estoicismo, una de las corrientes filosóficas helenísticas más en boga durante el periodo imperial, proporcionará en gran medida el aparato conceptual propio del cristianismo en la materia. A menudo se ha subrayado la influencia decisiva que ejerce el estoicismo en el pensamiento cristiano. En la línea de los tra-

3. «Más bien, al vivir la verdad con amor, creceremos y cada vez seremos más semejantes en todo a Cristo, que es nuestra Cabeza. Por lo que él hace, cada una de las partes del cuerpo, según el don recibido, ayuda a las demás para que el cuerpo entero y unido crezca y se nutra de amor» (Ep IV, 15-16).

bajos de Michel Foucault (1984), ciertos estudios aparecidos en los últimos años (Laurand, 2003; Lévy, 2006) nos permiten entender mejor la reflexión estoica sobre la naturaleza de los lazos entre humanos en el seno de la ciudad. Es preciso constatar que esta potente corriente filosófica está relacionada de manera clara con la práctica política. La historia de Roma presenta muchos ejemplos que confirman una vocación antigua. Más allá de esta constatación, conviene detenerse en los modelos ofrecidos por los estoicos para pensar el lazo social. Podemos distinguir, para el primer siglo de nuestra era, dos maneras de concebir aquello que impulsa a los hombres a sentirse solidarios entre sí. La primera parece mantener un diálogo directo con la concepción del buen orden político, tal como lo expuso Platón en la *República*; la segunda se inscribe en una línea de pensamiento que remite a la respuesta aristotélica a las propuestas de Platón formulada en la *Política*. A pesar de sus diferencias, estas dos vías de pensamiento social estoico comparten un rasgo determinante: es la relación que mantiene el individuo consigo mismo lo que explica, en cuanto que causa primera, las relaciones de este individuo con los que le rodean. En este pensamiento sistémico, el momento inicial de introspección proporciona la clave para comprender las relaciones intersubjetivas. Por tanto, de una reflexión sobre la persona emergen los buenos consejos ofrecidos por el sabio para gestionar el orden político y ello, lo veremos después, a través de la potencia extensiva de los diferentes lazos de parentesco. La imagen foucaultiana de la ascesis necesaria para el perfeccionamiento del sujeto en la vía de la sabiduría queda en este sentido completada. Siempre en armonía con la naturaleza, y en primer lugar con la naturaleza propia, el sabio debe aprovechar lo que le pertenece en cuanto que hombre. La virtud estoica, en efecto, consiste en «vivir de acuerdo con la experiencia de lo que llega a través de la naturaleza». Pone así de relieve en la base de la naturaleza humana un fondo de instintos sobre los que ha de operar la razón.

El concepto básico en esta reflexión es el de *oikeiosis*, que se refiere a la adaptación natural del ser a sí mismo y a todo aquello que le es propio. Para empezar, el amor por uno mismo, la *oikeiosis*, se convierte en lazo social en función de la continuidad de naturaleza entre los que engendran y los engendrados, que forman parte de los primeros. Es probable que la insistencia en la fuerza de los lazos de consustancialidad no sea exclusiva del pensamiento estoico. En pasajes a veces contradictorios de la *República*, Platón también se refiere a ellos. Además de defender un eugenismo *avant la lettre* —que disi-

mula, bajo artificios de azar ficticios, la indicación de que los más aptos solo deben tener relaciones sexuales entre ellos—, Platón concibe su ciudad ideal bajo la fantasía de una gran familia consanguínea. Con la finalidad de eliminar los lazos de sangre, para él fuente de división entre los hombres por ser portadores de amores exclusivos, preconiza un acceso generalizado a las mujeres, elimina el matrimonio y elabora un sistema clasificatorio del parentesco en el cual todos los hombres de la generación superior a Ego son padres, los de la misma generación, hermanos, y los de la generación inmediatamente posterior, hijos. Las mujeres se ven, de la misma manera, distribuidas en las categorías respectivas de madre, hermana e hija. Este sistema de tipo hawaiano, de curiosas resonancias antropológicas,⁴ refleja la importancia concedida al amor por los consanguíneos próximos. En la obra de Platón, el buen orden político busca abolir estas tendencias privadas de afectividad, para extenderlas al conjunto de la población, lo que tendría que contribuir a reforzar la cohesión social.

En este mismo espacio conceptual sería preciso situar la *oikeiosis* estoica. A partir del impulso natural que impele a todo ser vivo a estar en armonía con su naturaleza, el amor que el individuo se tiene a sí mismo es un amor indiscutible. Tal es la *oikeiosis* individual que de inmediato se transforma en amor para con la propia descendencia.⁵ Así, los primeros estoicos —que, al igual que Platón, defienden la comunidad de mujeres— consideran el conjunto padres-hijos como el núcleo irreductible a partir del cual las fidelidades cívicas se expanden en círculos concéntricos... hasta abarcar a toda la humanidad. Así, de manera progresiva, la unidad padres-hijos, común a hombres y a animales, se verá reemplazada en el pensamiento estoico por el conjunto de la célula familiar, que asocia en una misma proximidad a los padres del sujeto, a su esposa y a sus hijos. La expresión más completa de ese modelo de sociabilidad se encuentra en Hierocles, en el primer siglo de nuestra era. Este autor, que se interesó por la percepción que el individuo viviente tenía de sí mismo, escribió un libro titulado *Cómo tratar a su familia*, que fue reproducido por Juan Estobeo. Esta obra constituye un ejemplo de los *praecepta* recomendados por la escuela estoica para servir de guía a los

4. En efecto, la importancia de las vías de sangre y su reconocimiento planea sobre el pensamiento de los evolucionistas de finales del siglo XIX (Porqueres i Gené, 2000).

5. Crisipo defiende que ello es así desde nuestro nacimiento. Entre los animales, solo los peces actuarían de modo distinto (Lévy, 2006).

no sabios en situaciones concretas. Hierocles se refiere de manera explícita a los círculos concéntricos, en el centro de los cuales no sitúa al individuo, sino a la capacidad de este para pensar su *dianoia*: [...] el primer círculo, el más próximo, es el que alguien ha trazado en torno a su propio pensamiento. Este círculo contiene el cuerpo y todo lo que recibimos en beneficio del cuerpo. Podemos decir que este círculo es el más pequeño, y le falta muy poco para que alcance su propio centro.

El segundo círculo de Hierocles engloba a padres, hermanos, mujer e hijos. El tercero comprende a los tíos, abuelos, sobrinos, primos; el cuarto círculo incluye a «los otros parientes»; el quinto, al *demos*; el sexto, a la tribu; el séptimo, a los conciudadanos, «y de la misma manera sucede con el resto». Y en esta línea se seguiría hasta el círculo más extremo y más grande, que contiene a todos los restantes círculos, el de la humanidad en su conjunto. La actitud ética, que distingue al hombre del animal, se inscribe en la capacidad de aquel para neutralizar las distancias que le separan de los individuos situados en los círculos más alejados. En este sentido, Hierocles afirma que es necesario:

[...] reunir de una cierta manera a los círculos hacia el centro, y aplicarse sin cesar en transferir hacia los círculos interiores los que están en los círculos exteriores [...]. En efecto, aunque una distancia mayor en los lazos de sangre disminuye en parte nuestra empatía, nos es necesario buscar esta asimilación.

Y propone también, con el objetivo de favorecer esta aproximación, modificar la terminología del parentesco en el sentido platónico. Se precisaría, por tanto:

[...] denominar a nuestros primos, tíos y tías, a unos, hermanos, y a otros, padres y madres [...]. Esta manera de dirigirse a ellos es, en efecto, un signo nada desdeñable de nuestro apego a cada uno de ellos, al tiempo que activa y prolonga el fortalecimiento de los círculos que hemos indicado (citado por Lévy, 2006: 192).

Musonio Rufo, caballero romano de origen etrusco que tuvo una gran influencia en el primer siglo de nuestra era, nos ilumina sobre otra tradición del pensamiento político. Estoico romano y, por tanto, ecléctico, se refiere de manera explícita al *Banquete* de Platón para exponer su doctrina del lazo social primordial: una humanidad escindida en dos buscaría reconstituirse

a través de la unión entre el hombre y la mujer. En el corazón de su definición del matrimonio —promesa de larga posteridad— como una «comunidad de vida y de hijos»,⁶ es el poder político de aquel lo que retiene la atención de este autor íntimamente implicado en la política de promoción del matrimonio alentada por el emperador Augusto. En línea directa con la *Política* de Aristóteles, Musonio considera que la unión matrimonial, que él recomienda incluso al filósofo, está en la base del orden político. Sin embargo, allí donde Aristóteles concibe —formulando una teoría de la alianza *avant la lettre*— una lógica relacional entre *oikoi* con el fin de instaurar el lazo social necesario para el establecimiento de un orden político que vaya más allá de las solidaridades consanguíneas (Wilgaux, 2000b, vol. 2: 565-573), Musonio entrevé otra lógica del lazo conyugal, una lógica ya no relacional sino constitutiva. A partir de la pareja, Musonio propone una nueva teoría de los círculos concéntricos, relacionando la existencia de la humanidad con la del lazo matrimonial:

El matrimonio es principio del fundamento de la familia. De tal manera que el que hace desaparecer de entre los hombres el matrimonio hace desaparecer igualmente la familia, hace desaparecer la ciudad, hace desaparecer incluso la totalidad de la especie humana (citado por Laurand, 2003: 96).

Un autor próximo al Pórtico, Cicerón, expresa opiniones semejantes en el mismo periodo, afirmando que el matrimonio es una especie de caldo de cultivo para la sangre y la política:

En efecto, el deseo de procrear, que es un rasgo común a todos los seres vivos, hace de la unidad familiar del hombre y la mujer la primera sociedad; nuestros hijos enseguida son para nosotros los seres más próximos, tenemos la misma morada, ellos y nosotros, y todo nos es común. Es el inicio de la ciudad, el lugar de nacimiento de la república. Vienen luego los hermanos, sus hijos, los hijos de sus hijos; una morada única ya no puede contener todo este mundo, de modo que se

6. «La comunidad de vida y de procreación de los niños, tal es el objetivo principal del matrimonio. Pues el casado y la casada deben unirse cada uno al otro para todo, de tal suerte que cada uno viva a la vez con el otro y tenga hijos con el otro considerando todas las cosas como un bien común y ninguna como propia, ni siquiera su propio cuerpo» (citado por Laurand, 2003: 91).

propagan hacia otras casas que son, en relación con la primera, como colonias de la madre-patria. De ahí los matrimonios, los parientes, una ampliación de la familia. Esta multiplicación, esta proliferación, se sitúa en el origen de los Estados. Los lazos de sangre unen a los hombres mediante el bien que quieren y el afecto que tienen los unos hacia los otros.⁷

En relación con esta posición que parte de las pulsiones naturales inscritas en la sexualidad para explicar el orden político, Musonio Rufo insiste en la especificidad humana del matrimonio. En efecto, para él es aquí donde se encuentra el momento decisivo de ruptura con la animalidad, que logra que el ser humano devenga una especie de *animal conyugal* (Foucault, 1984: 203-206).

El amor conyugal, distinto de la pasión, pero a la vez único espacio de la sexualidad, se transforma así para Musonio en la amistad más perfecta. Esta relación marcada por la ternura da lugar a una fusión particular entre los seres, lo que lleva al filósofo a afirmar que «ninguna otra reunión podría considerarse más necesaria y benévola que la del hombre con la mujer. En efecto, qué amigo conviene más que la mujer agradable para su marido» (citado por Laurand, 2003: 91). La fuerza de esta comunidad, que prevalece sobre la que conforman padres e hijos, se hace evidente en casos límite cuando el amor del cónyuge pasa por delante del amor que se profesa a sí mismo. Como recuerda Foucault citando a Musonio, los imperativos éticos estoicos justifican el sacrificio de uno en nombre del buen orden de la república: «Ningún padre, ninguna madre, tendrá más amistad por su propio hijo que por su cónyuge [...] ¿quién si no ha aceptado morir por Admeto? Por descontado, no sus viejos padres, sino su esposa Alceste, aunque fuera joven»⁸ (Foucault, 1984: 213). Frente a la fuerza de este vínculo, las consideraciones por lo general ligadas a la idea del lazo matrimonial —la nobleza del linaje, el dinero o la belleza— resultan «indiferentes». Momento productor de una unión de una intensidad especial intensa que se erige en fuente de sociabilidad humana, la unión ma-

7. CICERÓN, *Des devoirs [De officiis]*, libro I, xvii, Charles Appuhn (trad.), París, Garnier, 1933. Disponible en línea: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/officiis1.htm>.

8. Porque ha olvidado ofrecer un sacrificio a Artemisa, Admeto, rey de Feras (Tesalia), debe morir. Apolo intercede en su favor y logra que pueda vivir, a condición de que alguien ocupe su lugar. Ni los amigos enfermos, ni los prisioneros condenados a muerte, ni los parientes próximos de Admeto aceptan reemplazarlo. Solo su joven esposa, Alceste, se presta a ello y lo hace ingiriendo veneno.

trimonial ocupa un lugar primordial en la filosofía de este autor. Como explica Carlos Lévy:

No solo constituye el crisol del absoluto ético, sino que además la visión de la pareja feliz rodeada de sus hijos reenvía a la imagen de esta humanidad armoniosa cuyo advenimiento trata de promover el estoico. No es difícil imaginar que, en el espíritu de Musonio, tal espectáculo corresponde, en el orden de la ética, a lo que para la física estoica es la contemplación de un cielo estrellado, lo cual Balbo, el defensor del Pórtico en el segundo libro de *De natura deorum*, presenta como la prueba manifiesta de la existencia de los dioses (Lévy, 2006: 195).

Conviene aquí recurrir a la física estoica. En efecto, es en este componente del edificio filosófico donde encontramos las claves para seguir explorando las bases del parentesco cristiano. Los estoicos confieren a las relaciones entre los cuerpos una importancia decisiva en la medida en que constituyen, junto con el destino, la divina providencia contra la que no hay que luchar, puesto que es la razón de ser de lo que adviene. La combinatoria estoica de los cuerpos introduce una modalidad de unión inédita hasta entonces: la de la fusión total. Para Aristóteles, al contrario de lo que sucede en la simple yuxtaposición o en la disolución del débil en el dominante, cuando los elementos de fuerza equiparable entran en contacto, dan nacimiento a un cuerpo nuevo que es mezcla de los precedentes. A la inversa, la filosofía estoica sostiene que existe una fusión que preserva las características individuales de los seres concernidos. Es la *concretio*, mezcla total que, lejos de hacer desaparecer la gota de vino en la inmensidad salada del mar, conserva sus características vinosas, aun cuando adopta dimensiones marinas (Laurand, 2002: 46). Así se explica la unión del soplo divino en el mundo, o la del alma en el cuerpo, que hace que, cuando un dedo está herido, sea el sujeto entero el que siente el dolor. De igual modo, el hombre y la mujer que se unen en el matrimonio, aunque sean separables, realizan la mezcla de sus cuerpos y sus almas. He aquí la clave del afecto humano:

Sucede por otra parte que quien no haya tenido la experiencia de una mujer esposa y de unos hijos no conoce la benevolencia más verdadera e innata. En efecto, las otras amistades y afectos se parecen a mezclas en función de la yuxtaposición de legumbres o de cosas similares, mientras que las de un marido y una esposa se parecen a una mezcla total, como la del vino y el agua: quedan completamente

mezclados. Pues no son solo los bienes, ni los hijos, que son los bienes más queridos por los hombres, ni tampoco el alma que comparten, sino también sus cuerpos (Arnim, 1979: 225).

Encontramos aquí, sin duda, la base de una gran metamorfosis producida en las representaciones de las relaciones sexuales y conyugales; esta conducirá a la idea novedosa de la pareja del señor y la señora de la casa, heredada por el cristianismo (Veyne, 1991: 88, 108).

LA IMPORTANCIA DEL SEXO: JUAN CRISÓSTOMO Y AGUSTÍN

Afrodita es la artesana que crea la concordia y la amistad entre hombres y mujeres, pues a través de sus cuerpos y bajo el efecto del placer une y funde al mismo tiempo las almas.

PLUTARCO, *Banquete de los siete sabios*
(citado por Foucault, 1984)

Las concordancias existentes entre la visión de los estoicos y la de san Pablo en relación con la unión matrimonial son, en efecto, elocuentes. Pero si la unión, sentimental y física, del hombre y la mujer se presenta entre los estoicos como principio de la extensión del amor de uno mismo, hay que tratar de comprender en qué consiste esta unión en el cristianismo. Los padres de la Iglesia critican los textos paulinos sobre el matrimonio y darán un contenido muy concreto al misterio del que habla la Epístola a los Efesios. Al tratar de las desgracias provocadas por los matrimonios al margen del cristianismo, tema del célebre «privilegio paulino»,⁹ Orígenes recupera las imágenes estoicas de la unión matrimonial y las mezcla con el componente espiritual del matrimonio:

9. «Y a los demás yo digo, no el Señor: si algún hermano tiene mujer que no sea creyente, y ella consiente en vivir con él, no la abandone. Y si una mujer tiene marido que no sea creyente, y él consiente en vivir con ella, no lo abandone. Porque el marido incrédulo es santificado en la mujer, y la mujer incrédula, en el marido; pues de otra manera vuestros hijos serían inmundos, mientras que ahora son santos... Pero si el incrédulo se separa, sepárese; pues no está el hermano o la hermana sujeto a servidumbre» (1 Co VII, 12-15).

Es una suerte de mezcla la que se produce, entre el marido y la esposa, en una sola carne, como el vino y el agua; e igualmente el creyente hace partícipe de la santificación a su esposa pagana o, a la inversa, la esposa creyente al marido incrédulo de la misma manera que el incrédulo hace participar en la impureza a la esposa creyente, o bien la esposa incrédula al marido creyente (citado por Le Boulluec, 2004: 44).

Ampliando la idea del *continuum* entre cuerpo y espíritu, Clemente de Alejandría, que forma parte también de la importante escuela catequética de esta ciudad entre finales del siglo III de nuestra era y principios del IV, considera en *Stromata*:

Que es, en efecto, culpable de libertinaje contra la Iglesia y contra su propio cuerpo el que en la Iglesia adopta costumbres paganas, tanto si es de acto como si es de palabra, o simplemente de pensamiento. El que se junta con la prostituta, en actividad contraria al Testamento, se convierte en un cuerpo diferente, nada santo, por una sola carne, un modo de vida pagano y por un objeto de esperanza diferente (Le Boulluec, 2004: 44).

Juan Crisóstomo, uno de los padres que más ha escrito sobre el lazo matrimonial, interviene en esta discusión esclareciendo aún más, si cabe, el misterio matrimonial.

El obispo de Constantinopla, después de criticar la inmodestia de las celebraciones nupciales de su época —bajo el pretexto de que deshonoraban una institución que era un don divino al mismo tiempo que «fuente del género humano»—, glorifica la unión matrimonial mediante expresiones que recuerdan al ecléctico Plutarco:

¡He aquí dos seres que viene a unirse, para no formar más que un solo ser! ¡Es un misterio de caridad que comienza! Mientras no estén unidos, mientras sigan formando dos seres separados, no podrán dar la vida a multitud de otros seres; solo su unión producirá este efecto [...]. Pero ¿cómo es que son una sola carne? Es como si desgajarais de un lingote de oro sus partículas más puras para mezclarlas con otro lingote. Del mismo modo aquí, es la parte más untuosa de la sangre del hombre la que el placer vierte en el seno de la mujer, donde se desarrolla mezclándose con el germen que proporciona la mujer. Y el niño desempeña, entre el marido y la mujer, el papel de puente. Tenemos, pues, tres seres que no forman

más que una carne y de los cuales uno sirve de vínculo entre los otros dos (Juan Crisóstomo, 1863-1867, vol. II: 174-175).

El hecho de que el nacimiento de un niño selle el lazo matrimonial no ha de llevarnos, sin embargo, a identificarnos de inmediato con una visión filiacionista de la alianza, que parece próxima al sistema de los nuer, donde la mujer se convierte en «consanguínea» solo después de haberse convertido en madre. En efecto, en la misma homilía, la duodécima sobre la Epístola de san Pablo a los Colosenses, después de haber evocado de manera abierta el papel fusional del niño, el influyente predicador vuelve a insistir en el tema poniendo el foco de la unión entre los esposos en el momento del parto:

Por lo tanto, la expresión «serán una sola carne» es exacta. Es su hijo el que produce esa unión íntima. Pero ¿qué digo? Aun cuando no tuvieran hijos, no formarían dos seres distintos. Y el motivo está claro. Es la convivencia la que confunde estas dos individualidades en una sola; es el perfume que se vierte en el aceite y que se incorpora a él de manera que forma solo uno con él (Juan Crisóstomo, 1863-1867, vol. II: 175).

A estos desarrollos que reorientan la inclinación estoica hacia las imágenes de la *concretio*, es preciso añadir los argumentos que afloran cuando el autor deja el ámbito estricto del lazo matrimonial para abordar el acto sexual en sí mismo. Es ahí donde aparece con mayor claridad la capacidad de contacto entre los dos sexos para generar una identidad.

Al tratar de la naturaleza de las relaciones entre Abraham y la esclava Agar, Crisóstomo subraya la capacidad de sacrificio del patriarca, quien, por amor y por respeto hacia Sara, fue capaz de renunciar a lo que la relación sexual había instaurado: la unión más fuerte de las existentes, la que une a los que han compartido el mismo lecho. Los comentarios que aporta a un pasaje de san Pablo, crucial para la construcción cristiana del lazo matrimonial, merecen también ser citados.¹⁰ El apóstol condenaba las uniones con prostitutas:

¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? De ningún modo.

10. Homilía XVIII sobre la Primera Epístola a los Corintos.

¿O no sabéis que unirse a una prostituta es hacerse un cuerpo con ella? Porque dice: «Serán los dos una sola carne» (1 Co VI, 15-16).

Tan explícita como la epístola es la exégesis que hace Crisóstomo. Una constatación que resulta evidente para este griego del siglo IV y que le permite dar un sentido claro al texto paulino. La unión con una prostituta constituye un pecado abiertamente condenable, puesto que mancha el cuerpo del cristiano, quien desde el bautismo es el «templo del Espíritu Santo que está en vosotros,¹¹ porque el comercio carnal, en efecto, no permite seguir siendo dos, sino que de dos hace por necesidad uno» (Juan Crisóstomo, 1863-1867, vol. 9: 407).

Frente a estas concepciones, muy ancladas en la corporeidad, ¿cuál es la perspectiva adoptada por san Agustín, el influyente «doctor del matrimonio cristiano»? De hecho, la posición de Agustín está lejos de ser unívoca y tajante. En una obra marcada por las diferentes polémicas doctrinales en las que participó a lo largo de su vida, Agustín proporciona argumentos que, en debates posteriores, servirán para definir el matrimonio cristiano, oscilando entre los referentes contractuales y sexuales. Frente a las afirmaciones avanzadas por los pelágicos, que hacían del acto sexual la condición necesaria para el matrimonio, el obispo de Hipona afirma que puede haber matrimonio «sin la mezcla de los cuerpos». En consonancia con el valor legal de los compromisos matrimoniales romanos, que instituían a los novios como esposos, la perfección de este vínculo resulta para él evidente. Al igual que otros autores, para reforzar su perspectiva, Agustín evoca la boda perfecta entre la Virgen y José. En efecto, las animadas discusiones en torno al matrimonio de la Virgen, que mantenían los teólogos desde finales del siglo IV, encuentran su referente canónico en el pensamiento del maestro de san Agustín, san Ambrosio, obispo de Milán.¹²

Sin embargo, Agustín enfatiza la unidad física de los esposos, a imagen de la de Cristo y la Iglesia. Así, en sus *Enarrationes in Psalmos*, evoca la encarnación de Cristo que le ha permitido convertirse en servidor de los hombres en la carne de María, ofreciéndose como mediador entre la divinidad y los hu-

11. El estoico Epicteto insiste en el hecho de que se debe tener una conducta sexual estrictamente matrimonial y no apasionada y habla del respeto debido al propio cuerpo en cuanto que sede de un fragmento divino (Foucault, 1984: 224).

12. Tendremos ocasión de volver a este punto en el próximo capítulo.

manos. Agustín establece en este sentido una equivalencia —de largo recorrido— entre la encarnación y la muerte de Cristo, muerte que san Pablo retiene como momento clave de las bodas místicas. La unión entre la divinidad y la humanidad en el seno virginal muestra de igual modo a los ojos de Agustín que no hay solución de continuidad entre Cristo y su cuerpo místico, la Iglesia, o entre la cabeza y sus miembros: «Pues en los miembros de Cristo está Cristo». De este modo, retomando la Epístola a los Efesios, explica que sucede lo mismo con los esposos que con la Iglesia y que el *sacramentum* del matrimonio hace de dos una sola persona, de cabeza y cuerpo, de esposo y esposa. En sus polémicas antimaniqueas, y en particular en el capítulo 51 de su *Contra faustum manichaeum*, Agustín critica directamente el acto sexual. Empeña con ello una reflexión sobre las prohibiciones matrimoniales que marcará su evolución en el seno del cristianismo. El principio es que la unión en una sola carne del hombre y la mujer hace del cónyuge del Ego una especie de consanguíneo para los consanguíneos de este último. En consecuencia, el que quisiera acostarse de modo deliberado con su nuera (*nurus*) cometería pecado grave, pues, como dice el Señor, el marido y la esposa no son más que una sola carne y la nuera es considerada como hija.

De manera más general, en su influyente obra *El bien del matrimonio*, el obispo de Hipona declara que dos personas sin ningún lazo matrimonial que tuvieran relaciones sexuales en exclusiva estarían de hecho casadas:

Suele, en torno a este problema, plantearse también la cuestión siguiente: si un hombre y una mujer, sin estar ninguno de los dos legítimamente unido con otro, se comprometen a vivir en común no para procrear hijos, sino únicamente para satisfacer los ardores de su incontinencia, ¿se puede decir en verdad que han contraído nupcias, aunque se hayan jurado fidelidad y contraído el compromiso mutuo de no vincularse ni ella a otro hombre ni a él a otra mujer? Quizá se podría conferir a semejante consorcio el nombre de connubio, sin incurrir en absurdo, siempre que hubieran resuelto firmemente mantener viva la fe jurada hasta la muerte y que, aunque esa fe mutua no descansa en el propósito de tener prole, no la hubiesen evitado (1992: 28).

Menos explícito que Juan Crisóstomo, Agustín, al final de su vida, otorga un significado a las relaciones carnales que, en su opinión, ya existían en el paraíso antes de la caída, puesto que eran necesarias para acatar las indicaciones divinas que animaban al hombre a multiplicarse. Sobre este particular

y en conformidad con Pablo, Agustín considera que, después del paraíso terrenal, el matrimonio —y la reproducción que se le asocia por mandato divino— es una institución de derecho divino que anuncia las bodas místicas de Cristo y la Iglesia «sobre el lecho nupcial de la madera de la Cruz», tal como le gusta representarlas.

LA NECESARIA EXOGAMIA

Junto con el anclaje corporal del matrimonio cristiano a través de las imágenes de la *una caro*, el componente consustancial que servía a los estoicos para dar contenido al parentesco y explicar las solidaridades que desencadenaba también se halla presente en los discursos cristianos. En primer lugar, lo que llama la atención es la capacidad política del matrimonio. En *La ciudad de Dios*, Agustín se apropia de las ideas filosóficas de su época y marca una inflexión definitiva en el pensamiento cristiano del parentesco. Sobre todo, es en el capítulo 16 del libro xv donde trata de las cuestiones concernientes al parentesco. Agustín siempre tiene en cuenta que el segundo Adán, y por tanto el bautismo que nos convierte en una sola carne con Cristo, nos abre las puertas de la ciudad celeste. Pero la integración en el cuerpo místico de Cristo, clave de la regeneración de los hombres en la tierra, requiere de una serie de comportamientos propiciatorios de los cuales forma parte el matrimonio. El papel beneficioso que le es asignado pasa también por la lógica del bautismo cristiano (Schmitt, 1983), vinculado al nacimiento nupcial de la Iglesia, y por una inserción en los mecanismos sociales: «la unión del hombre y de la mujer entre los mortales es como un semillero de la ciudad. Pero mientras que la ciudad terrenal necesita solo de la generación, la celestial tiene también necesidad de la regeneración, para librarse del daño de la generación».¹³ Solo así se hace posible la entidad política de carácter religioso: a fin de repartir el amor del prójimo, el matrimonio sirve para unir a los hombres en el amor. En esta exposición, Agustín presenta la situación que ha acaecido des-

13. Esta cita y las que siguen se han obtenido del sitio digital de la Abadía de San Benito de Port Valais, que ha digitalizado las obras completas de san Agustín; *La ciudad de Dios*, libro xv, cap. 16, traducción de M. Saisset (1869).

N. del T.: cuando existen ediciones castellanas de las fuentes manejadas, se han privilegiado estas últimas (por ejemplo, www.augustinus.it/spagnolo).

pués de la llegada de Cristo como el resultado de una línea evolutiva orientada hacia la exogamia:

La necesidad que tenía el mundo de poblarse, y la falta de otros hombres excepto de los que habían salido de nuestros primeros padres, hicieron indispensables los matrimonios entre hermanos y hermanas que serían ahora considerados como crímenes horrendos, a causa de la defensa que la religión ha hecho después. Esta defensa está fundada en una razón muy justa, puesto que es necesario mantener la amistad y la sociedad entre los hombres; ahora bien, este objetivo se alcanza mejor mediante las alianzas entre extraños que mediante aquellas que unen a los miembros de una misma familia, los cuales ya están ligados por lazos de sangre.

La amistad desencadenada por el matrimonio se pone así en equivalencia directa con la amistad que es fruto del matrimonio, de la consanguinidad. Puesto que la ciudad de Dios debe estar construida sobre la base del amor, su extensión puede alcanzarse evitando la redundancia de los lazos de amor.

Más tarde, Agustín reinterpreta a su manera un argumento de economía clasificadora que servía, desde Filón de Alejandría, para justificar las prohibiciones matrimoniales. Desde entonces, se hace necesario evitar el cúmulo de términos de parentesco en una sola persona:

Padre y suegro son los nombres de dos parentescos. Si cada uno tiene un padre y un suegro, el amor se extiende entre más personas. En cambio, Adán se vio forzado a acumular los dos en sí con sus hijos y sus hijas, cuando se unían en matrimonio los hermanos y las hermanas. Lo mismo Eva, su esposa, fue madre y suegra para sus hijos de ambos sexos. Si hubiera habido dos mujeres, suegra una y madre la otra, el amor social habría acrecido sus relaciones.

Agustín desarrolla aquí de nuevo la visión lineal de la historia que caracteriza su discurso:

La necesidad, lo repito, justificaba entonces estos tipos de matrimonio. Desde que los hombres se han multiplicado, las cosas han cambiado a este respecto, incluso entre los idólatras. Aunque estas alianzas se permitan en ciertos países, una costumbre más que encomiable ha proscrito esta licencia, y tenemos tanto horror de ella como si no se hubiese practicado nunca.

Tras haber hecho referencia a la situación de los antiguos, así como a algunos casos que entonces eran considerados como aberrantes —en esta época se hablaba en estos términos de los persas y los egipcios que se casaban con sus hermanas—, Agustín se interesa por las costumbres del presente que, referidas a la norma, anuncian el futuro.

Nosotros hemos experimentado, incluso en nuestro tiempo, cuán raro es que el matrimonio entre primos se ajuste a la ley, cuando es contrario a la costumbre. Aunque la ley de Dios no haya sancionado estos matrimonios y la ley de los hombres no se haya pronunciado todavía, sin embargo, se les tenía horror a causa de la proximidad de grado, y porque parece que sería casi como hacer con una hermana lo que se hace con una prima hermana.

Retomando las preocupaciones terminológicas de su época, el obispo de Hipona prosigue:

También vemos que los primos y las primas en este grado se denominan hermanos y hermanas. Es verdad que los antiguos patriarcas han tenido gran cuidado en no dejar que el parentesco se aleje y de acercarlo de algún modo por el vínculo del matrimonio de tal manera que, aunque no se casasen con las hermanas, se casaran siempre con alguna persona de la familia. Pero quién puede dudar de que no sea más honesto en nuestros días defender el matrimonio entre primos hermanos, no solamente por las razones que hemos evocado, a fin de multiplicar las alianzas y no poner varias en una sola persona, sino también porque un cierto pudor encomiable hace que tengamos naturalmente vergüenza de unirnos, incluso por matrimonio, con personas hacia las que sentimos respeto por parentesco.

Por una parte, Agustín se sirve de la fusión terminológica de primos y hermanos para descartar un matrimonio considerado como demasiado cercano. Por otra, da un nuevo contenido a las teorías de Hierocles indicando que los antiguos practicaban matrimonios que tenían como efecto acercar a consanguíneos alejados. Agustín defiende así la necesidad de excluir del campo de las alianzas a los miembros del propio parentesco, que ya están unidos por lazos de sangre. Encontramos aquí los fundamentos teológicos del matrimonio cristiano que amplían la definición del incesto haciéndola extensiva a la del parentesco. Estos fundamentos hacen referencia tanto al pudor natural como a la necesidad de economía sociológica. Más tarde, al asimilar a las personas con derecho a herencia a los consanguíneos con los que no pueden casarse, el cristianismo romano instaura un sistema de parentesco exógamo,

inédito en el mundo antiguo.¹⁴ En el siglo VII, después de la equiparación entre los agnados y los cognados en cuanto a la herencia instaurada por Justiniano, san Isidoro de Sevilla opera una nueva síntesis que, situándose en parte en contradicción con el rigorismo agustiniano, ejerce una gran influencia. En el capítulo 6 del libro IX de las *Etimologías*, expresa la preocupación estoica de no alejar del centro a los parientes pertenecientes a los círculos externos del parentesco con la enunciación de una «ley» del matrimonio que, respetando el principio de la exogamia parental, recupera a los consanguíneos alejados:

La consanguinidad se diluye siguiendo los grados de sucesión [*propaginum ordinibus*] hasta desaparecer al llegar al último, y el parentesco cesa de existir, y es renovado por la ley mediante el lazo de matrimonio, y de una cierta manera impide su fuga. La consanguinidad se establece hasta el sexto grado; al igual que sucede con la creación del mundo y las edades del hombre, los grados del parentesco se terminan con el sexto.

Esta versión antigua del «ni demasiado cerca ni demasiado lejos», muy apreciada por los antropólogos del parentesco, establece una correlación entre el orden del cosmos querido por Dios, el del cuerpo y el del parentesco, y describe la consanguinidad como una relación que se disgrega con la distancia genealógica y que llega a su disolución en el séptimo grado.

Pedro Damián, sobre el que Françoise Héritier llamó la atención, retoma en el siglo XII la formulación de las *Etimologías*. En su carta a Juan, obispo de Cesena, y a Aymeric de Chalus, arzobispo de Rávena (Legendre, 1988: 139), dramatiza también los límites del parentesco exógamo cristiano haciendo valer un argumento que reconcilia la posición agustiniana favorable a la exogamia con la de Isidoro, quien en su ley del matrimonio parece eludirla. Damián invoca así las consecuencias nefastas de la caída para justificar la recuperación matrimonial de los consanguíneos más alejados, aquellos que están a punto de dejar de serlo, más allá del sexto grado de parentesco:

14. Además de los casos conocidos de uniones matrimoniales en el parentesco del mundo antiguo es interesante señalar, siguiendo a Veyne, que «en Roma el incesto entre madre e hijo o entre hermano y hermana no era extraño; estaba condenado, pero no provocaba horror sagrado. Podemos suponer que el horror sagrado del incesto se establece en el transcurso de los últimos años del Imperio» (Veyne, 1991: 109). Sobre esta cuestión, pueden verse también los matices introducidos por Moreau (2002).

Cuando el parentesco familiar, distendido, se afloja a causa de la corrupción humana, la llama del amor se apaga como si estuviera desprovista de alimento. Para reanimar la chispa de la caridad mutua se presentan entonces las alianzas matrimoniales. Es un hecho que, al igual que se desarrolla también en seis edades la historia del mundo y que la vida de la humanidad alcanza su término, el poder de la naturaleza misma permite que, hasta el sexto grado de parentesco, el amor fraterno guarde su sabor en las entrañas del hombre y libere de alguna manera un perfume de comunidad natural. Pero cuando la mano del pariente natural que sostenía a su cautivo lo suelta, enseguida aparece el gancho del matrimonio para hacer volver al fugitivo.

Estos textos, destinados a tener una larga vida, contienen una definición implícita de la distancia genealógica. Se refieren ante todo al cuerpo relacional, símbolo mayor del parentesco cristiano. Lo que es compartido entre los consanguíneos, excluyendo a estos últimos del círculo de las alianzas, es un elemento que se altera. Este elemento consustancial a la pertenencia parental, sobre todo enunciado en un primer momento mediante la referencia no a la sangre, sino a la carne (Teuscher, 2013), se disuelve en el contacto con otra consanguinidad, pues no se reproduce de manera idéntica al transmitirse de generación en generación. Además, siguiendo la lógica cognaticia, esta carne no distingue el lado paterno del materno. Esta representación se refuerza por una concepción de la formación del ser que va a nacer. Las teorías dominantes, galénicas, establecen en efecto las bases a partir de las que operan las semillas de los dos sexos durante su mezcla en el acto reproductivo (Pomata, 1994). Estas representaciones, más que la noción jurídica de la consanguinidad romana patrilateral, marcan la historia de las prohibiciones matrimoniales de la cristiandad. Estas, en su economía de la carne, dicen que el padre y la madre contribuyen a la formación del niño que va a nacer, que los dos pesan de forma decisiva en la determinación de su identidad como persona. El alma, principio de individuación, remite a la divinidad; la corporeidad concreta se vincula, por su parte, al parentesco cognaticio que el cristianismo hereda de Roma a través de la noción bilateral de *cognatio*. Esta categoría que abarca tanto a los parientes paternos como a los maternos —y que persiste incluso después de la emancipación de la *patria potestas* o del matrimonio de una hija— se asimila por parte del *Digesto* al parentesco natural y se contrasta con el parentesco civil o *agnatio*, solo transmisible por vía masculina (Pomata, 1994: 3003). Lo religioso nos ayudará a comprender mejor esta cuestión.

Uno de los temas predilectos de los padres de la Iglesia es el de la naturaleza encarnada del Verbo. Frente a las distintas herejías que proclaman la desigualdad de Cristo y de Dios Padre, la naturaleza del Hijo, divina y humana a la vez, es reafirmada muchas veces y se convierte en dogma durante el Concilio de Éfeso, celebrado en el año 431. Cristo, en su papel de gran mediador entre Dios y los hombres —tal como lo confirma el papa León en sus homilías sobre la encarnación del Verbo—, constituye sin duda la figura clave del cristianismo. Ya antes, san Agustín, gran enemigo del arrianismo, había afirmado que, durante la concepción virginal de María por obra del Espíritu Santo, el hijo de Dios se convierte también en hijo del hombre. La gran prueba del amor divino que consiste en ofrecer al Hijo en sacrificio se acompaña, por tanto, con la afirmación de su condición humana. Tomando la carne de Adán, Cristo se hace mortal. Así, aunque hay pasajes en el Nuevo Testamento que asocian a Cristo con el elemento celeste espiritual en oposición al primer Adán terrestre, hemos de ser prudentes antes de llegar en este tema a conclusiones precipitadas.

En relación con la encarnación del Verbo, Agustín llega a dar sentido a ciertos pasajes del salmo xcvi que parecerían exhortar a los creyentes a la adoración idólatra de la tierra. Un verso de este salmo da la orden siguiente: «Y porque es santo, adorad el asiento sobre el cual sus pies reposan». Según Agustín, siempre preocupado por la coherencia del corpus bíblico, está claro que el asiento del que habla el salmo no puede ser otra cosa que la tierra. Así se indicaba en el Libro de Isaías: «El cielo es mi trono y la tierra es el asiento sobre el cual reposan mis pies» (Isaías lxxvi, 1). He aquí, en realidad, la ilustración de cómo el obispo de Hipona concibe la posibilidad de adorar a la tierra. Después de haber mencionado el malestar inducido por las palabras del salmo, evoca a Cristo:

Con esta confusión me dirijo a Cristo, porque es a él a quien busco aquí, y encuentro de qué modo se puede adorar la tierra, escabel de sus pies, sin caer en la impiedad. Porque él tomó la tierra de la tierra: la carne es de la tierra, y él recibió su carne de la carne de María.¹⁵

15. Discurso sobre el salmo xcvi. Sermón al pueblo, el reino de Jesucristo, 446. Traducido por el abad Morisot.

Esta vez es el salmo LXXXIV el que interesa a san Agustín, pues en su versículo 12 afirma que «la verdad ha salido de la tierra y la justicia ha mirado desde lo alto del cielo». He aquí el comentario de Agustín, quien, con toda seguridad, establece una continuidad entre los diferentes componentes de la Biblia gracias a una lectura de las santas escrituras en la que el Antiguo Testamento, debido a su mensaje a veces críptico, se erige en *figura* de los contenidos del Nuevo Testamento:

La verdad ha brotado de la tierra, y la justicia ha mirado desde el cielo. La verdad ha brotado de la tierra: es Cristo que ha nacido de una mujer. La verdad brota de la tierra: el Hijo de Dios ha nacido de la carne. ¿Qué es la verdad? El Hijo de Dios. ¿Qué es la tierra? La carne. Pregunta a ver de dónde nació Cristo, y verás que la verdad nació de la tierra. Pero esta verdad, nacida de la tierra ya existía antes que ella. Incluso, gracias a la verdad, vinieron a la existencia el cielo y la tierra. Pero para que justicia nos mirase desde el cielo, es decir, para que recibieran los hombres la justificación por la gracia divina, la verdad nació de la Virgen María, para así poder ofrecer el sacrificio por los que habían de ser justificados, el sacrificio de su pasión, el sacrificio de la cruz. ¿Y cómo podría ofrecer el sacrificio por nuestros pecados, sino con su muerte? ¿Y cómo habría podido morir, si no hubiera tomado de nosotros la posibilidad de la muerte? Es decir, si Cristo no hubiera tomado de nosotros la carne mortal, no habría podido morir, porque el Verbo es inmortal, como inmortal es la divinidad; no muere el poder ni la Sabiduría de Dios. ¿Y cómo habría podido ofrecer el sacrificio, como víctima por nuestra salvación, si no hubiera muerto? Y no habría muerto si no se hubiera revestido de carne. ¿Y cómo revestirse de carne si la verdad no hubiera brotado de la tierra? La verdad ha brotado de la tierra, y la justicia ha mirado desde el cielo.¹⁶

Siguiendo las concepciones galénicas en boga en aquella época, es el momento de la generación el que, tanto para los hombres como para Cristo, pone en contacto las naturalezas del padre y de la madre operando las redefiniciones de la carne que caracterizan al humano mortal. Los elementos de la procreación, puestos en términos sustanciales a través de la idea de las simientes masculina y femenina, se encuentran entonces en la base de la noción cristiana del lazo genealógico. Si bien en el caso de Cristo no hay padre

16. Discurso sobre el salmo LXXXIV. Sermón al pueblo, la verdadera piedad, 293, traducción del abad Morisot. Tomado de la traducción castellana en: www.augustinus.it/spagnolo.

biológico, en el caso de los hombres el acto sexual se convierte en un dato de parentesco, que más tarde será confirmado por los canonistas, y ello es así incluso si no hay ningún hijo. La importancia de este contacto físico, con independencia de todo nacimiento, como ya habíamos intuido, explica las prohibiciones en la afinidad. En efecto, la lectura del pasaje del Génesis propuesta en la Epístola a los Efesios proporciona a los cristianos una nueva manera de concebir el matrimonio. Para comprender mejor la fuerza de estas representaciones, conviene considerar la esfera de las prohibiciones matrimoniales, núcleo irreductible de todo sistema de parentesco.

LA ÉPOCA CAROLINGIA

La evolución de las prohibiciones matrimoniales cristianas se inserta en un conjunto de transformaciones que intervienen tanto en el mundo judío como en el mundo romano, los dos grandes referentes del parentesco cristiano. En Roma, hacia el siglo III antes de nuestra era, se produjo una importante ampliación de las prohibiciones matrimoniales hasta llegar al primo hermano. En el mundo judío, Filón de Alejandría, la secta de los esenios y, por último, el Talmud revisan al alza las antiguas prohibiciones. Todos abordan la asimetría que caracterizaba a las prohibiciones enunciadas en el Levítico. Este texto prohíbe la unión con la esposa del hermano del padre, pero no prohíbe la unión con la esposa del hermano de la madre. Del mismo modo, si bien un tío puede casarse con su sobrina, un sobrino no podrá casarse con su tía paterna o materna. Como la lista de prohibiciones que proporciona el Levítico es incompleta —la hija no figura en ella—, cristianos y judíos hacen lecturas novedosas del texto del Antiguo Testamento, de manera que los principios lógicos que se desprenden de ellas establecen una nueva clasificación de parientes prohibidos para el matrimonio.

Concebidas conforme al modelo jurídico, las prohibiciones cristianas se enuncian al principio solo en términos matrimoniales. Así, mediante el sesgo de las legislaciones sucesivas que no son del todo concordantes, se prohíbe, en primer lugar, contraer matrimonio con primos y, luego, con los nacidos de primos en los medios visigodos y merovingios. Existen también prohibiciones en la afinidad que se inician con las que impiden casarse con la hermana de la esposa difunta, enunciadas por cánones más tardíos atribuidos al Concilio de Elvira del año 305. Más adelante, se prohibirá casarse con el hermano del marido;

esta prohibición aparece en el segundo canon del Concilio de Neocesárea (314-325), donde se establece que la mujer que se hubiera casado con dos hermanos sería excomulgada hasta su muerte. Solo podrá ser absuelta si está en peligro de muerte o si promete, en caso de curación, romper la unión ilegítima.

Más tarde, se irán ampliando las prohibiciones en la afinidad y la consanguinidad (Goody, 1983) con la aparición de las prohibiciones matrimoniales en el parentesco espiritual, que conciernen a posiciones muy concretas sin extensión ulterior. Sin embargo, en paralelo a esta historia hoy en día bien conocida, interviene un cambio fundamental que modifica el conjunto de las prohibiciones matrimoniales: es el que resulta de la lectura literal de la *una caro* de san Pablo. A partir del siglo VI, las prohibiciones matrimoniales incorporan de manera progresiva las consideraciones que expone san Agustín sobre la *nurus* (nuera). Para el obispo de Hipona, recordémoslo, no es lícito conocer de forma carnal a la que el contacto del hijo ha transformado en hija. En este sentido, en un lenguaje de orden explícitamente sexual, el importante concilio merovingio de Epaón del año 517, en su canon 30, extendiendo los límites de la consanguinidad hasta los primos de hermanos, avanza en la simetría de las prohibiciones en la afinidad:

No concedemos ningún tipo de perdón a los cónyuges incestuosos si no remedian el adulterio por la separación. Y consideramos incestos, que no pueden de ninguna manera invocarse con el nombre de matrimonio —sin hablar de aquellos que es funesto incluso nombrarlos—, los casos siguientes: si alguien abusa, por una relación carnal, de la viuda de su hermano, que antes era casi su hermana; si alguien toma la propia hermana de su esposa; si alguien se casa con su suegra (*no-verca*); si alguien se une a su prima hermana o nacida de hermanos —todo esto lo prohibimos a partir de ahora, pero no rompemos las uniones realizadas en el pasado—; si alguien se une a la viuda de su tío paterno o materno, o se contamina acostándose con su nuera (*privigna*). Ciertamente, aquellos a quienes una unión ilícita les está prohibida tendrán la libertad de contraer un mejor matrimonio. (Gaudemet y Basdevant, 1989, vol. 1: 115-117).

San Gregorio el Grande (540-604) se pronunciará en la misma dirección en las respuestas que aporta al obispo de los ingleses, Agustín, con relación a las cuestiones matrimoniales.¹⁷ En la correspondencia en la que el papa ex-

17. Gregorio el Grande, *Patrologie latine* (en adelante, PL), Migne, vol. 77, col. 1153-1154.

presa su acuerdo para que dos hermanos puedan casarse con dos hermanas,¹⁸ Agustín se pregunta, en su sexta cuestión, hasta dónde se puede prohibir casar a los próximos, y en concreto si es lícito casarse con la madrastra o la cuñada. Gregorio da su respuesta no tanto en el marco del matrimonio como en el de la sexualidad; evoca de entrada la *lex terrena* que permite el matrimonio entre primos, y, recurriendo al lenguaje jurídico romano, señala que se ha probado que estas uniones no dan hijos, *sobolem non pose succrescere*; en otro lugar, cita la ley divina, *lex sacra*, que en el Levítico (xvii, 6) prohíbe descubrir la deshonestidad de los parientes, *cognationes turpitudinem revelare*. En fin, el papa establece que, en caso de necesidad, es preciso permitir el matrimonio en terceras y cuartas generaciones, aunque hay que prohibirlo del todo en la segunda (la de los primos hermanos). En lo que respecta a la afinidad, el texto recuerda que está prohibido descubrir la desnudez del padre. Citando el pasaje del Génesis «Serán dos en una sola carne», deduce que es cierto que el que descubre la infamia de su suegra, de su *noverca*, descubre la de su padre. «Con la cuñada está también prohibido acostarse, debido a que, por su unión previa, se ha convertido en carne del hermano». Es por ello, continúa el texto, que Juan Bautista fue coronado por el martirio y le cortaron la cabeza.

En adelante, los concilios, muy raras veces concordantes en lo que concierne a la extensión de las prohibiciones, se vuelven cada vez más explícitos en cuanto a las razones que justifican las mismas. Las formulaciones del siglo viii proporcionan algunas claves interpretativas. El Concilio de Roma del año 721, organizado bajo la autoridad de Gregorio II, sienta las bases de las prohibiciones puramente sexuales, denominadas más tarde *ex copula illicita* (Gaudemet, 1987: 212), las cuales prohíben a Ego casarse con las amantes de sus consanguíneos. De acuerdo con la definición amplia del incesto que proponía ya Isidoro de Sevilla, se excluyen del matrimonio los miembros del clero que tuvieran las órdenes mayores, las monjas de clausura, la comadre, la viuda del padre, la nieta, la madrastra, la hijastra y las primas. Además, el canon 9 plantea el principio del parentesco exógamo cristiano definiéndolo como incestuoso: «el que tome esposa entre su parentesco, *cognatione*, o tome la esposa de un pariente —*quam cognatus habuit*—». El Concilio de Varmia del 752 recupera una prohibi-

18. Es importante señalar que no existe unanimidad en torno a este punto, que separará *a posteriori* las prohibiciones orientales y occidentales. El Concilio de Agde, utilizado entre otros por Burchard de Worms, establecía que la unión con la hermana de la mujer del hermano era incesto (Gregorio el Grande, PL 77, col. 320A).

ción del Levítico que apunta no solo al matrimonio, sino también al acto sexual, «el que fornicar con la madre y con la hija», y especifica que, si las mujeres no son conscientes de este hecho, pueden casarse, mientras que no podrán hacerlo los hombres y las mujeres que sean conscientes de sus actos. Junto con la consideración de la conciencia y la intencionalidad, también se aborda el caso del hombre que se desposa con una amante de su hermano: el matrimonio debe ser disuelto y todo matrimonio ulterior de la mujer debe prohibirse. El hombre, en cambio, puede volver a casarse después de siete años de penitencia. El Concilio de Arlés del 813 es especialmente elocuente en lo que concierne a la incorporación de la sexualidad como causa de incesto. Su canon 11 condena «este crimen cuya sola mención es funesta», es decir, la del hombre que profanase por la unión carnal a la viuda de su hermano, «que antes era casi una hermana [para él]». El texto estigmatiza también al que toma a la hermana de la esposa del hermano, al que se casa con la madrastra, al que se asocia con una prima, al que se mezcla (*misceatur*) con la viuda o la hija del tío y al que contamina la cama de la hija del padre o de su propia nuera (*privigna*).

Estas maneras de concebir la influencia que tendría el comercio carnal en la identidad de la persona pueden extenderse, en la época, también a la política. Así, el XIII Concilio de Toledo, en el 683, establece en su canon 5:

[Que] nadie, ni siquiera el rey, puede casarse con la viuda del difunto rey, ni tener intercambios sexuales con ella, y ello bajo pena de excomunión y condena perpetua; pues la reina, que antes era la amante, no debe servir al placer de uno de sus antiguos súbditos, y como el hombre y la mujer no son más que un solo cuerpo, el cuerpo del difunto rey no debe ser deshonrado en el de su viuda.

Aparte de los concilios, el periodo carolingio produce una literatura que concuerda con la conciliar en cuanto a la importancia que tiene la sexualidad en las prohibiciones matrimoniales y, por consiguiente, en el ámbito del parentesco.

El obispo Jonás de Orleans, consejero de Luis el Piadoso, es un miembro eminente de esta sociedad carolingia, una sociedad que conoce una suerte de renacimiento que se refleja, por ejemplo, en la producción de una importante literatura jurídica y moral. Jonás escribe *De institutione laicali*, un texto de vocación laica y moral, un *speculum conjugatorum*, para responder a una demanda del conde Manfredo. En este mundo marcado por la inestabilidad de las uniones conyugales, defiende ante todo, como lo hacen los autores de esta

época, que no es preciso repudiar a su esposa «si no es por causa de adultério». Pero este texto retiene nuestra atención porque resume con bastante acierto los principios de la evolución de las prohibiciones matrimoniales en la época carolingia.

El capítulo 8 de la segunda parte de la obra, *De incestis*, aborda la definición de la noción misma de incesto. En este caso, como en Isidoro de Sevilla, que se reapropia de las concepciones romanas en la materia, el incesto incluye, al remitir a la noción de no casto —*incastus-incestus*—, tanto las relaciones sexuales con las vírgenes consagradas como aquellas contraídas con la parentela. El incesto concierne ante todo a la unión sexual: «puesto que toda copulación ilícita es incesto». Al mismo tiempo, Jonás recuerda las justificaciones clásicas de la prohibición del incesto que encontramos en Agustín y, con anterioridad, en Filón de Alejandría: el mantenimiento de relaciones de parentesco distintas exige un mínimo de exogamia. Así, no conviene que Ego ocupe diversas posiciones de parentesco a la vez con relación a Alter, puesto que ello iría en contra del espíritu mismo de la visión cristiana de matrimonio.¹⁹ En este sentido, coincide con san Isidoro en cuanto a la necesidad de situar en el centro de la consanguinidad, gracias al matrimonio, a aquellos que la distancia genealógica aleja. Jonás reafirma asimismo los principios de la exogamia cristiana como lo hicieron el papa Gregorio II y el Concilio de Roma del 721, y no descuida la prohibición *ex copula illicita*. La focalización sobre los elementos sexuales de la unión matrimonial implica, en este momento, una profunda transformación de la lógica simbólica propia del matrimonio cristiano.

Rabano Mauro, abad de Fulda y arzobispo de Maguncia, es el autor, en el 842, del *De rerum naturis*, un texto enciclopédico que tuvo una gran influencia en la Edad Media, también llamado *De universo*, y que fundamenta la renovación intelectual del periodo carolingio. Este texto proporciona una clave

19. Philippe Moreau reprocha la obligación de exogamia de los cristianos del *connubium* propio a la federación de pueblos latinos y ve en ella un precedente a la formulación agustiniana de Juan Crisóstomo. En una de sus homilias sobre la Primera Epístola a los Corintios, aborda las prohibiciones matrimoniales queridas por Dios: «Al prohibir los matrimonios entre próximos, Él nos ha orientado hacia los extranjeros y a la inversa, ha atraído a los extranjeros hacia nosotros. En efecto, porque no era posible que estos extranjeros nos fueran unidos por este parentesco de nacimiento, Él los ha unido a nosotros por el matrimonio, uniendo casas enteras de una sola esposa y asociando la totalidad de un linaje a otro [...]. Por ello ha impedido que todo nazca en cualquier lugar, para obligarnos también de esta manera a mezclarnos con los otros» (Moreau, 2002: 135).

que permite comprender mejor la modificación que nos interesa aquí. Dos de sus textos son especialmente ricos por las explicaciones que dan sobre las prohibiciones matrimoniales. Ya en la carta del 842 que envía al obispo Humbert, Rabano se esfuerza por conciliar las opiniones de las autoridades anteriores a él que divergían en cuanto a la justificación y extensión de las prohibiciones matrimoniales. El respeto de lo que deriva del derecho divino y la flexibilidad en lo que concierne a los escritos eclesiásticos marcan la posición del arzobispo de Maguncia, que establece así una jerarquía de autoridades. En lo referente a los textos bíblicos, queda claro para Rabano que es preciso respetar el Antiguo y el Nuevo Testamento por ser ambos de inspiración divina. A partir de estas consideraciones trata de responder al obispo Humbert en cuanto a la distancia genealógica que los cristianos deben respetar en el matrimonio. Gregorio II, en su respuesta al obispo Agustín, hablaba de tres o cuatro generaciones que había que respetar, en referencia al Levítico según Rabano. Curiosamente, Rabano explica de la misma manera la posición del obispo de los ingleses, Teodoro, que conocía las tradiciones orientales y occidentales: las orientales, que permitían el matrimonio a partir de la tercera generación, y las occidentales, que no lo autorizaban más que a partir de la quinta. Continúa señalando que en tiempos recientes los papas habían puesto el límite en la sexta e incluso en la séptima generación. En su opinión, habrían seguido la ley humana y no la divina, influidos por san Isidoro. Tal como establece el Levítico, que empieza por prohibir todo contacto con la misma sangre, Isidoro prohíbe las uniones situadas en posiciones genealógicas con grado de parentesco, hasta el sexto grado.

Rabano Mauro, por su parte, transforma en generaciones los grados de parentesco a los que se refieren Isidoro y, más adelante, Jonás de Orleans. Este desplazamiento tiene una importancia crucial y la exogamia cristiana toma en él una amplitud exorbitante. Todo este periodo está, de hecho, marcado por la ambigüedad que permite pasar de los grados a las generaciones. Establecer la equivalencia de los grados y las generaciones permite, por otra parte, transitar de forma progresiva del cómputo romano, basado en los actos de generación que separan Ego de Alter, al cómputo canónico germánico, que tiene en cuenta el número de niveles generacionales que separan a Ego y Alter del antepasado común. Ello resulta sobre todo visible en los cánones que nos han llegado del Concilio de Douzy, celebrado en el 874. El cómputo canónico que se aplica en ellos da un nuevo sentido a los textos en que los grados de parentesco se computaban a la manera romana. La prohibición matrimonial

hasta el séptimo grado se convierte en prohibición hasta la séptima generación y se adjunta una larga lista de términos técnicos latinos para designar estos grados de parentesco.

Como buen pastor, Rabano parece más sensible a la lógica de las cosas que a las cosas de la lógica. Cuando da su propia opinión sobre el tema al obispo Humbert, habla de la «enfermedad del presente» para justificar su elección. Insiste a la vez en el hecho de que se pronuncia a título personal y que hay que respetar la opinión de los obispos, como ya lo aconsejaba el mártir san Bonifacio. Por tanto, en este ejercicio de respeto manifiesto a las autoridades, Rabano escoge la posición de Teodoro, que se sitúa entre las consignas poco coercitivas del papa Gregorio y las más rigurosas de Isidoro: sería necesario permitir los matrimonios a partir de la quinta generación y ello no entraría en contradicción ni con la ley divina ni con los santos padres.²⁰

La posición de Rabano se explicita mejor en *De consanguineorum nuptiis et de magorum praestigis falsisque divinationibus*. En este importante escrito, Rabano recuerda que no hay que contentarse con las instrucciones bíblicas concernientes al incesto. Como algunos de sus predecesores cristianos y judíos, constata que la lista de prohibiciones que da el Levítico es incompleta. No considera una prueba el hecho de que no se haga mención de la verdadera hermana en la Vulgata.

Rabano reflexiona sobre la manera como proceden las Sagradas Escrituras, que muchas veces condenan con más severidad hechos reprobables que, sin embargo, no se nombran: «Si no es lícito descubrir la ignominia de dos hermanas nacidas de uno de los padres, con más razón es ilícito descubrir la que proviene de las dos». Antes de Rabano, era sobre todo la ausencia de la hija en la lista del Levítico lo que llamaba la atención de los exégetas. Rabano aborda el problema de otra manera. Se enfrenta a una de las cuestiones mayores, a saber, la de la prohibición de la cuñada. Después de haber recordado que «quienquiera que duerma con una pariente descubre la ignominia de su parentela y morirá sin descendencia»,²¹ busca llenar los vacíos dejados

20. La solución de compromiso que establece la prohibición en el quinto grado no era rara en la época. Toubert señala que el obispo de Basilea, Haito, en *Capitula*, escrito en el 827, prohíbe los matrimonios más allá del quinto grado (1977).

21. Cercano a las posiciones de Jonás de Orleans, Rabano retoma el derecho romano, que rechaza el derecho a la herencia de los hijos nacidos de uniones incestuosas, dando por verdadera esta frase enigmática.

por el Levítico. Se apoya en la simetría existente entre nuera y madrastra y, siguiendo de cerca las formulaciones de Gregorio el Grande en su respuesta a Agustín de Canterbury, el apóstol de los ingleses, explica en detalle por qué no se puede tener relaciones con la madrastra: «El que intente descubrir la vergüenza de su madrastra, que fue una sola carne con su padre, descubre de inmediato la vergüenza del padre». Lo mismo sucede con la cuñada, que por su unión con el hermano se convirtió en carne de este último. Y la argumentación se refuerza aquí porque el relato del Antiguo Testamento —Rabano sigue en esto a Gregorio el Grande— viene confirmado por los pasajes del Nuevo Testamento. Pensemos en la denuncia del matrimonio entre Herodes y Herodíades, la esposa de su hermano Filipo (Mc VI, 17-19): «Por esta razón cortamos la cabeza a Juan Bautista». Siguiendo con la lógica de los actos sexuales que establecen lazos entre Ego y los consanguíneos de Alter, Rabano defiende la prohibición del Antiguo Testamento en cuanto a la unión de un hombre con la madre y la hija. Del mismo modo, apoyándose en la autoridad del Concilio de Orleans y sobre el capitular de los padres orientales constituido por Martín el Obispo, pone el acento, después de haber recordado la prohibición relativa a la esposa del hermano, en aquella concerniente a la hermana de la esposa fallecida: «No hay que acceder a la cama del hermano fallecido ni unirse con la hermana de la esposa desaparecida».

Consideremos ahora los escritos del tercer obispo, el muy influyente Hincmaro de Reims, que se vio obligado a resolver cuestiones matrimoniales de Estado. Como Jonás y Rabano, con quien intercambiaba correspondencia, Hincmaro defiende ante todo la indisolubilidad del matrimonio legítimo. Con ello, instaura la doble naturaleza del matrimonio: este sería a la vez institución social (*legalis*) y religiosa (*mystica*) (Toubert, 1977). Se trata de una concepción próxima a la de Jonás de Orleans, que reconocía en el matrimonio la imagen de la unión mística entre Dios y la criatura, así como la imagen y el soporte del orden político (Duby, 1981: 38). Hincmaro considera que la familia es una institución de derecho natural, anterior al cristianismo, y que el matrimonio, al ser un signo precursor de la unión de Cristo y su Iglesia, es también una sociedad «establecida desde el comienzo del mundo». A semejanza de polémicas posteriores sobre la jurisdicción exclusiva de la Iglesia en lo relativo al matrimonio, Hincmaro, opuesto a toda boda sin autorización paterna, defiende que la unión matrimonial debe responder a ciertas exigencias estrictas sociales.

En una carta que trata de las bodas de Étienne con la hija del conde Raymond, Hincmaro formula sus convicciones. Le parece esencial:

[Que] las bodas legítimas se contraigan entre gentes de igual posición cuando la hija pedida por los padres, dotada, casada legalmente y honrada con bodas públicas, se asocia a la unión conyugal convirtiéndose así, a partir de dos, en un solo cuerpo y una sola carne, según lo que está escrito (PL 126, col. 173, cf. por Mathon 1993-1995, vol. 1: 152).

Llevando el razonamiento a sus extremos, Hincmaro se enfrenta al problema cotidiano de las uniones contraídas en el concubinato, que no cumplen las condiciones necesarias. Se apoya en una cita de León el Grande:

Toda mujer unida a un hombre no es por ello la esposa de este hombre, así como un hijo tampoco es el heredero de su padre. Los pactos nupciales no son legítimos más que entre gentes de buena familia e iguales [...] si alguien da en matrimonio a su hija a un hombre provisto de una concubina, no hay que entender que la habría dado a un hombre casado. A menos que, quizá, esta concubina hubiera sido a la vez liberada, dotada conforme a la ley y elevada al rango de esposa en boda pública (*ibid.*).

Y concluye: «Las hijas dadas por su padre a hombres no incurrir en falta, si las mujeres que estos hombres tenían ya no estaban unidas a ellos en matrimonio» (*ibid.*).

A pesar de la claridad de sus reflexiones, Hincmaro se encuentra en realidad dividido entre dos posiciones que apoya al mismo tiempo. Al lado del componente social del matrimonio, tematiza también su componente trascendental. En efecto, en cuanto que punto de llegada de una larga evolución, Hincmaro contribuye de manera particular a dar carta de naturaleza definitiva a la unión sexual en el seno de la doctrina cristiana del matrimonio. A propósito de la unión de Étienne, vuelve varias veces al misterio de las bodas, a su *sacramentum*, que se hace a imagen de la unión de Cristo y de la Iglesia de la que hablaba san Pablo: «Las bodas no llevan en sí mismas el misterio de Cristo y de la Iglesia si, como dice Agustín, no son vividas de modo conyugal, es decir, si no se consuma la unión sexual. Y la mujer no podría pretender estar casada, si se sabe que no ha habido una unión sexual» (*ibid.*).

Hincmaro responde también a las peticiones de los obispos que participan en el Concilio de Douy del año 860. Étienne se niega a consumar el matrimonio con la hija del conde de Tolosa porque él ha tenido relaciones sexuales con una pariente de su esposa. La idea subyacente es glosada por Duby, que consigue darle todo su sentido: durante las relaciones sexuales, los cuerpos se ven afectados, tanto el del hombre como el de la mujer. En *De divortio*, Hincmaro afirma que el vínculo conyugal debe establecerse según «las leyes del mundo», conforme a las «costumbres humanas», y considera a las parejas como desiguales en esencia: «Entre el marido y la esposa se establece una relación sentimental (*dilectio*) excelente, primordial, salvo que, en esta conjunción, la dirección (*praelatio*) vuelve al hombre y la sumisión (*subjectio*), a la mujer». Sin embargo, los dos miembros de la pareja se ven también modificados mediante el matrimonio:

Como la luna y el sol, como el agua y el fuego, el principio femenino y el masculino se corrigen mediante su reunión, mutuamente, de sus deficiencias. En el matrimonio, la astucia de la mujer se atenúa, al mismo tiempo que la brutalidad del hombre. Así puede nacer la armonía. La progeneración es su fruto, fuente de alegría y de perpetuación de la pareja (Duby, 1981: 38).

En este estado mental, durante las bodas problemáticas de Étienne, Hincmaro insta con fuerza la prohibición que constituye la contrapartida de la prohibición sobre «aquella que ha tenido un pariente» que ya conocemos. Para él, no puede atribuirse a una relación incestuosa el título de sacramento:

Estas bodas, aunque celebradas entre gentes de igual condición, con el acuerdo del padre en cuanto al compromiso matrimonial y la dote, incluso si se hubiera seguido la unión carnal, no habrían obtenido el sello de una unión legítima y no habrían fortalecido el consentimiento matrimonial. Además, habrían convertido en nulas todas estas condiciones. Al unirse, se habrían infligido mutuamente una herida imposible de curar mediante la penitencia ni con la separación a causa del crimen del incesto que no puede comportar la unión de Cristo con su Iglesia, tal y como lo muestran las declaraciones de los maestros ortodoxos de la Iglesia. Además, tales bodas no habrían sido a los ojos de Dios ni místicas ni legales (Hincmaro de Reims, citado por Mathon, 1993-1995, vol. 1: 153).

La posición que defiende Hincmaro no es nueva: es la continuación de la representación de la mezcla de los esposos, propia de los estoicos romanos de la que los cristianos se apropian. Sin embargo, la brillantez de la exposición de Hincmaro fija la idea de que, incluso si la relación sexual no desemboca de modo obligatorio en el matrimonio, transforma a la propia persona. El acto sexual amplía la parentela, es decir, el grupo de individuos emparentados por ley con Ego.

Consideremos la continuación de los comentarios del obispo de Reims:

Si entre Étienne y la joven, conducida o más bien presentada ante Dios, el sello de la unión carnal hubiera hecho de estos dos seres un solo cuerpo, no habrían podido ser un solo cuerpo para el bien del matrimonio sino según el cáncer del incesto, a causa del incesto cometido por Étienne según lo que está escrito: «El que se une a una prostituta no forma sino un solo cuerpo con ella» (1 Co VI, 16). Y así la joven, pura de todo incesto, unida carnalmente a Étienne, habría formado un solo cuerpo con un incestuoso. Y Étienne, ya fornicador, al unirse en matrimonio con una joven que era una pariente próxima de su amante, se habría convertido en incestuoso (*ibid.*).

A partir de ahora queda claro: los actos sexuales de los cristianos tienen consecuencias sobre las posibilidades mismas del matrimonio y, no lo olvidemos, tienen incidencia sobre las parentelas de sus parientes próximos y sobre los próximos de sus amantes. La unión sexual que en sí misma no constituye matrimonio parece, sin embargo, suficiente para crear parentesco.

Capítulo 2

Sacralidad de la elección matrimonial

El siglo XII de nuestra era conoce una serie de innovaciones que resultan decisivas para la configuración del sistema de parentesco legado por la Iglesia. En el juego de referencias cruzadas entre autoridades diversas de los siglos precedentes, los escritos de la época instauran de manera progresiva una doctrina y unas normas uniformes para el conjunto de la cristiandad. En este sentido, resulta preciso constatar que el periodo del derecho canónico clásico está marcado por su prerrequisito político: la reforma gregoriana que pretende aglutinar en torno al papado al conjunto de la Iglesia. En continuidad con los esfuerzos precedentes, tales como la redacción de los «falsos decretales» del siglo IX que remiten a escritos al parecer antiguos sobre la jurisdicción completa del papa en materia eclesiástica, el titular de la Santa Sede acaba por un poder creciente y centraliza después de Inocencio III, por ejemplo, el control de las dispensas matrimoniales en detrimento de los obispos (Le Bras, 1968: 196). Por medio de la centralización, el cuerpo eclesiástico, que se da normas de vida precisas y austeras, va afirmando de forma gradual su independencia en relación con los príncipes seculares, entre los cuales se incluye, en primer lugar, el emperador. De modo paralelo a un largo esfuerzo de sistematización y uniformización de las reglas, que pretenden organizar la vida de los fieles, se instaura una disciplina eclesiástica que se difunde al conjunto de la sociedad. He aquí, sin duda alguna, un momento fuerte de la tensión plurisecular que caracteriza las relaciones entre la Iglesia y las dinámicas propias de las sociedades laicas. Las discusiones filosóficas, teológicas y jurídicas promovidas por la Santa Sede en las universidades que emergen en este momento se convierten asimismo en vectores de transformación, sobre todo del derecho. En el dominio del parentesco, la inflexión agnaticia enraizada en ciertas prácticas sociales es moderada *de facto* por el cognatismo particular que promueve la instancia eclesiástica. Asistimos así a la toma en considera-

ción social y jurídica del lenguaje contractual y del amor característico de la nueva sacramentalización matrimonial del vínculo social.

El fértil periodo carolingio había establecido con carácter definitivo las bases cognaticias del parentesco cristiano poniendo el foco en el carácter central de la unión sexual en la definición de la parentela de Ego. Los actos sexuales ligados al individuo fueron, así, reconocidos como verdaderos motores estructurantes del parentesco. Sin embargo, aunque el individuo y su sexualidad ocupaban un lugar central en el edificio del parentesco cristiano, a través de la sacralización de la copulación heterosexual, las uniones matrimoniales legítimas se definieron a partir de consideraciones externas a los simples hechos individuales. En este sentido, los escritos de Hincmaro de Reims, quien se inspiró sobre todo en las distinciones establecidas por el papa san León en adecuación con el derecho romano, establecían una importante diferenciación entre concubinato y matrimonio. Como ya se ha indicado, para el obispo de Reims el matrimonio propiamente dicho no es válido más que entre personas de condición social equivalente, debidamente dotadas y apoyadas por los consentimientos paternos respectivos.

A pesar de la extensión progresiva de las prohibiciones matrimoniales que caracteriza los periodos carolingio y poscarolingio, y que ha sido puesta en relación con la dificultad creciente en la que se encuentran las unidades de parentesco para garantizar su reproducción por matrimonios próximos, el matrimonio se lleva a cabo durante estas épocas según una lógica social que favorece el control parental: la definición del matrimonio legítimo está en sintonía con las exigencias de las unidades del parentesco, puesto que la autorización paterna se mantiene como condición necesaria para toda unión. En este contexto, el carácter ante todo individual del mensaje cristiano, que ha sido identificado por Jack Goody como uno de los elementos centrales de la evolución del parentesco y del matrimonio en Europa, se convierte en objeto de un cambio decisivo. Tomando prestada la terminología de Louis Dumont, se puede decir que en este momento se produce, en la esfera del matrimonio, crucial para la sociedad, y por medio de una nueva definición de la unión legítima entre el hombre y la mujer, una irrupción en el mundo del individuo fuera del universo del cristianismo primitivo. De nuevo, en palabras de Dumont: esta irrupción no se va a dar sin chocar con ciertas bases de una civilización que continúa funcionando en gran medida sobre fundamentos holistas. Para comprender mejor esta importante transformación que desplaza el grupo parental, socialmente reconocido en cuanto que pivote legitimador

del matrimonio, en provecho del individuo y de su valor moral, es útil evocar los puntos de continuidad que le confieren en gran medida su legitimidad.

LA SEXUALIDAD Y SUS PERSISTENCIAS

A través de los siglos, el cuerpo ha ido adquiriendo de manera progresiva un papel central en el ejercicio del parentesco cristiano. Las referencias a san Pablo y a la capacidad de la relación sexual para hacer de dos seres un solo cuerpo, una sola carne, centran así en gran parte los argumentos cristianos que reflexionan sobre el lazo del matrimonio. Hemos constatado que estas referencias a la sexualidad proporcionan la base teórica de la extensión de las prohibiciones matrimoniales a la afinidad surgida de la alianza matrimonial, pero también a la que se deriva del simple contacto sexual. En este contexto, usar mal el cuerpo de uno puede llevar a incurrir en blasfemia: el que se acuesta con una prostituta, nos dice Pablo, está convirtiendo el cuerpo de Cristo surgido del bautismo en el cuerpo de una prostituta. Después de la época carolingia, los autores continúan planteándose preguntas sobre este tema capital. Sin pretender ser exhaustivos, es interesante detenerse en el pensamiento de Yves de Chartres, obispo entre los años 1091 y 1116 y personaje clave para la comprensión de las transformaciones de la Iglesia en esta época.

Yves, como manifiesto partidario de las reformas papales, no dudará en enfrentarse a los poderes seculares. Defendiendo el principio de la diferencia fundamental existente entre la fidelidad que el obispo tiene para con el señor temporal que lo entroniza y la potencia espiritual que recibe del ritual de la ordenación, Yves se convierte en verdadero especialista del derecho eclesiástico. Opera en él una síntesis que desarrolla en el *Decretum*, seguida de una sistematización en el compendio abreviado de la *Panormia*. El fundador de la importante escuela teológica de Chartres se ocupa a menudo de cuestiones de parentesco dando directrices que después influirán en este ámbito. En lo que nos importa ahora, Yves llega lejos abordando los detalles relativos a la unión sexual como causa de las prohibiciones. En efecto, se trata de describir con precisión el tipo de relación sexual que provoca la transformación ontológica que subyace a la ampliación de la parentela de Ego y sus próximos. Para Yves, resulta evidente que es solo la mezcla de las semillas en el interior del cuerpo de la mujer —y no los contaminadores externos— lo que hace de los dos seres un solo cuerpo. La filosofía de *una caro*

conduce sin duda a la indisolubilidad del vínculo, hasta el punto de que se ha podido atribuir a Yves, de manera un tanto abusiva, el no permitir la devolución de una concubina para casarse con otra mujer (Duby 1981: 176).¹

La profundización de las consideraciones en torno a la fuerza del vínculo surgido del acto sexual está también presente en Hugo de San Víctor (1096-1141), el gran protagonista de la revolución del derecho eclesiástico sobre el matrimonio. Autor de vasta cultura, denominado el «nuevo Agustín» por sus contemporáneos, Hugo desarrolla un programa de regeneración de la especie humana mediante el aprendizaje de la lógica y la filosofía que conduce al conocimiento de la verdad. En la línea de Yves de Chartres, este teólogo, promotor de la práctica del amor y del ejercicio del bien, desarrolla una segunda definición del sacramento matrimonial que afirma la centralidad del libre consentimiento de los esposos, convertido en condición necesaria y suficiente para realizar un matrimonio cristiano válido. Sin embargo, en sus escritos, no descuida el componente estrictamente físico del lazo matrimonial. En concreto, produce una interpretación más bien radical del pasaje paulino sobre la prostituta. Marcado por la lectura de los últimos estoicos romanos, Hugo está convencido de la necesidad del hombre de controlar sus propios actos, considerados como los vectores de transformación del ser. Tras preguntarse por el carácter de la unión en una sola carne según se copule con la propia esposa o con una prostituta, proporciona una respuesta clara. Puesto que la intensidad del acto sexual es mayor durante las relaciones venales que en el comercio marital, también el lazo establecido debe ser más intenso: «si en la copulación conyugal un cuerpo está hecho de dos, una sola carne debe con mayor motivo derivar de la tan importante delectación en el vicio».

Las cuestiones que se plantea en torno a la capacidad de los individuos para transmitir lazos de parentesco a través de los actos sexuales son asimis-

1. La posición de Yves sobre el tema se explica un poco más lejos. La polémica en torno a las abjuraciones *sub pena nubendi*, que condenan al matrimonio a las parejas cohabitantes si persisten en sus relaciones sexuales, constituye un desarrollo interesante sobre el peso del vínculo instaurado por el sexo. Planteadas a principios del siglo XIII, estas abjuraciones se retoman en los estatus sinodales alemanes, franceses e ingleses. De hecho, como muestra el trabajo de Christensen-Nugues (2001), estas condenas solo intervienen en los casos en que los implicados no se oponen de modo radical al matrimonio, de manera que no ponen en causa el carácter contractual del vínculo matrimonial.

mo interesantes. Hugo aborda el tema en dos pasajes de sus obras haciendo referencia a un obispo cartujo por el que siente una gran estima: Gregorio Venerio. En la verdadera suma teológica que representa su obra *Los sacramentos de la fe cristiana*, Hugo dedica numerosas páginas al lazo de afinidad apoyándose, por ejemplo, en la autoridad del Concilio de Mâcon que estipulaba que el esposo y la esposa creaban una parentela común por la unión de los dos en una sola carne.² En este contexto, Hugo cita las reflexiones del cartujo Venerio en respuesta a las cuestiones planteadas. Para Gregorio Venerio, allí donde la unión sexual ha creado un lazo haciendo de dos seres una sola carne, no se puede pretender que el lazo desaparezca con la muerte de la pareja. Insiste en que la palabra de Dios es una y fuerte: «Los puso por los siglos de los siglos, bajo una ley que nunca perecerá» (PL cXLVIII, 6). Ahora bien, puesto que está escrito que el hombre y la mujer se convierten en una sola carne por su unión, bajo ningún concepto podemos pensar que, una vez muerto el cónyuge de Ego, los hijos de un segundo lecho puedan por ley casarse con parientes del primer cónyuge: «pues muerto uno, en el que sobrevive, la afinidad no desaparece, ni otra pareja conyugal puede disolver la afinidad de la primera. Así, no conviene hacer una asociación entre los hijos de otra conjunción y la primera afinidad». El capítulo 11 de la *Summa sententiarum*, por lo general atribuida a Hugo, presenta el argumento de Gregorio:

Dice del hombre y de la mujer que por la cópula se han hecho una carne, que la cognación de uno pertenece al otro. Así, si el marido acababa muriendo y su esposa se casaba con otro hombre, los hijos nacidos del segundo esposo no podrían tomar mujer en la cognación del primer marido, afirmando que, por su madre, los hijos pertenecen a la cognación del primer marido, con los cuales ella forma una sola carne.

Por último, a pesar de la fuerza del argumento al que se suscribe, Hugo se rinde a la evidencia y a la autoridad eclesiástica: «La Iglesia no observa este decreto de Gregorio».

2. He aquí el pasaje que resume la lógica de las prohibiciones matrimoniales en la afinidad: «Razonablemente, la consanguinidad que debe ser respetada por el hombre debe serlo en la parentela de la esposa según la ley matrimonial, pues es patente que, si los dos [esposos] son una sola carne, sus parentelas son comunes, tal como está escrito: serán dos en una sola carne» (Hugo de San Víctor, PL 176, col. 517C).

El tipo de transitividad en la afinidad de la que estamos hablando marca los espíritus de la época en busca de sistematicidad, incluso en medios judíos.³ En todo caso, es importante señalar a este respecto la existencia de cierta confusión doctrinal. El problema abordado por Gregorio Venerio, así como el de la intensidad del lazo con el amante y el cónyuge, está presente en el conjunto de *Quaestiones* propuestas por Eudes de Ourscamp († 1170), que se preguntaba además si, en el marco de las relaciones adúlteras, la unidad en la carne se realizaba también entre el esposo, la esposa y la pareja del cónyuge adúltero (Le Bras, 1927: 2157). Un planteamiento muy similar aparece en la importante *Summa de matrimonio* de Bernardo de Pavía, fechada en los últimos años del pontificado de Alejandro III, al final del siglo XII. El autor enuncia dos tipos de impedimentos matrimoniales denominados *ex publica honestas*: el primero, de carácter clásico, concierne a los consanguíneos de la *sponsa* con la que no se ha consumado el matrimonio; el segundo toma de manera sorprendente un Ego femenino, «entre la descendencia surgida de las segundas nupcias y el parentesco del primer marido» (Villien, 1927: 69). En todo caso, el concilio de Letrán IV deroga en 1215 este tipo de prohibición que recuerda la regla oriental fundada en la «afinidad de segundo tipo».⁴

La reflexión sobre los efectos de las relaciones matrimoniales y sexuales en la configuración de la parentela exógama se acompaña, en el derecho canónico clásico, de una fuerte insistencia doctrinal en el papel esencial del coito en la definición del matrimonio. En tiempos de profundos cambios en la esfera del parentesco, la sexualidad se mantiene como una base sagrada de esta construcción jurídica. Así, la tensión presente desde la época de san Agustín entre definiciones de matrimonio legítimo que concedían más peso

3. Así, la secta judía de los caraítas viene desarrollando desde el siglo IX un razonamiento semejante al del papa Gregorio. Para estos críticos del Talmud, sería cuestión de reencontrar el espíritu de las Santas Escrituras oscurecido por las interpretaciones que no remiten sino a sí mismas. En este sentido, los pasajes del Levítico relativos a las prohibiciones matrimoniales son objeto de una exégesis muy próxima a la exégesis cristiana. El texto, considerado incompleto por no citar la prohibición concerniente a las relaciones con la propia hija, aparece como insuficiente a la luz de lo que dice el libro del Génesis sobre la unión en una misma carne del hombre y la mujer. Para los caraítas, como para Gregorio, la fusión de dos seres no puede ser abolida por la muerte y desencadena igualmente toda una serie de prohibiciones en la afinidad (Mitterauer, 1991: 308).

4. Para una presentación de las prohibiciones matrimoniales en el derecho bizantino, véase Pitsakis (2000).

a la unión sexual y otras que afirmaban el carácter contractual de la unión de los esposos se prolonga a lo largo de la historia. Sin embargo, se establece un equilibrio de forma definitiva en torno a los siglos XII-XIII. Es la época de la fijación de la doctrina clásica del lazo matrimonial, marcada por el redescubrimiento del Código de Justiniano y las importantes discusiones entre teólogos, canonistas y juristas romanistas boloñeses.

La constitución de un verdadero matrimonio —en los términos del Decreto de Graciano del siglo XII, «la unión del hombre y la mujer, con establecimiento de una comunidad de vida entre ellos»— se lleva a cabo en tres tiempos. De resultas de múltiples proposiciones, se llega, optando por las del cardenal Hostiensis, al establecimiento de una tipología que se mantiene sin cambios. Con el reconocimiento del consentimiento de los esposos como elemento fundador del matrimonio, se distinguen tres procesos. Son las promesas de matrimonio, o intercambio de palabras de futuro, las que establecen en un primer momento el *matrimonium iniciatum*. Ello desencadena prohibiciones denominadas de «honestidad pública», que conciernen al eventual matrimonio con los consanguíneos de la persona con la que antes se había establecido el compromiso. Viene luego el *matrimonium ratum*, definido por el intercambio de palabras de presente, que sella el matrimonio creando el vínculo. Por fin, interviene la última fase de la realización del matrimonio, el *matrimonium consumatum*, que define el estado matrimonial después de la unión sexual. Con relación a las afirmaciones de la época carolingia, la nueva concepción del vínculo matrimonial relativiza el lugar de la consumación en la economía del matrimonio, en el sentido de que ya no es indispensable para el establecimiento legítimo del vínculo. Sin embargo, el coito adquiere un lugar muy importante al distinguir, desde el principio, el matrimonio cristiano de sus antecedentes. En efecto, el carácter indisoluble de la unión solo dependerá a partir de entonces de la cópula consumada. Para ser precisos, es tras el *matrimonium consumatum* cuando nos hallamos frente al tipo de unión del que hablan los Evangelios de Mateo (x-x, 4-7) y Marcos (x, 8) con referencia a la réplica de Cristo a los fariseos que le preguntaban si se podía repudiar a la propia esposa:

Él respondió: «¿No habéis leído que el Creador desde el origen, *los hizo hombre y mujer*, y que ha dicho: *Así pues el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer y los dos no formarán sino una sola carne?* Así ya no son dos, sino una sola carne. ¡Y bien! Lo que Dios ha unido, el hombre no lo debe separar».

La unión de los cuerpos vehicula la acción divina que opera el misterio de la *una caro*.⁵ Se considera incluso que los esposos que querían entrar en las órdenes no podían hacerlo, aunque su pareja lo consintiera, a no ser que hubieran consumado el matrimonio. La apuesta por elementos tradicionales es a buen seguro importante, pero conoce un correlato individualista que establece una redefinición completa de los fundamentos del parentesco. Los cuadros sociológicos del matrimonio, fundamentados en su componente «legal», dan lugar a un todo místico que, de manera paradójica, inscribe al individuo matrimonial cristiano en la base misma de la sociedad.

TIEMPOS NUEVOS: LOS CONCUBINOS

He aquí dos elementos que permiten captar el cambio decisivo que se produce en relación con la situación del parentesco europeo en el siglo xi: por una parte, el tratamiento de la unión con una concubina; por otra, la nueva forma de comprender la temporalidad de la unión matrimonial. En lo que concierne a la unión con una concubina, se producen importantes innovaciones que anuncian desarrollos ulteriores del derecho canónico. Yves de Chartres mantiene la ambigüedad inherente a los dictámenes divergentes de las autoridades anteriores, pero también avanza una serie de consideraciones que conviene analizar. En una época de transición como es la suya, este pastor teólogo llama a menudo a un compromiso entre la justicia y la misericordia, a la vez que hace evolucionar la posición de una Iglesia desde entonces decidida a ocuparse por entero de las cuestiones matrimoniales. En este sentido, nuestro autor permite que los cristianos, siguiendo el criterio de su responsable religioso, puedan transformar una unión de concubinato en matrimonio. Tal era su posición en cuanto al matrimonio contraído por Felipe I con Bertrada de Montfort, que planteó habiendo transcurrido ya diez años desde la muerte de Berta, la primera esposa del rey. A pesar de que múltiples autoridades habían subrayado que el cristiano no podía tomar como esposa a aquella que se hubiese contaminado mediante un contacto ilícito, Yves prefiere adherirse a la opinión de san Agustín, quien, en *El bien del matrimonio*, defiende que «una

5. Sobre la persistencia de estas ideas entre los teólogos de los siglos xix y xx, que rehabilitan el placer ligado al acto conyugal, véase Flandrin (1970: 92-95).

unión ilícita puede terminar en matrimonio cuando media un acuerdo honesto» (Agustín 1992).⁶

En un ejercicio muy novedoso, es la definición misma del estado concubinario la que encontramos en los escritos de Yves y, con ella, la del propio matrimonio. Yves reflexiona en particular sobre el lugar de la disparidad de condición, a menudo asociada al hecho concubinario. Para Hincmaro de Reims, recordémoslo, la presencia de una o varias concubinas no impedía la realización de un matrimonio legítimo con una hija de buena familia. Además, para el obispo de Reims, una concubina podía adquirir el rango de esposa solo a condición de que se emancipara de su eventual condición servil y de que fuera debidamente dotada. Abordando al mismo tiempo las uniones concubinarias concernientes a los cónyuges de condición social diferente, Yves desarrolla una aproximación novedosa. En una carta a Ouen, obispo de Évreux, se defiende de haber anulado matrimonios entre personas libres y siervos. Con ello, reintroduce la centralidad del amor en la definición de matrimonio, asociándolo al conocimiento de la verdadera identidad social de la pareja. Sigamos el complejo recorrido de su argumentación. A sus ojos, disolver las uniones concubinarias se justificaría en virtud del hecho de que la desigualdad social constituye, en principio, un obstáculo para la realización del sacramento matrimonial. Apoyándose en la autoridad del papa León, opuesto a los matrimonios desiguales, considera que:

[...] si en efecto introducimos el divorcio entre un hombre libre y una mujer sierva, no disolvemos un matrimonio, sino que lo finalizamos y separamos el concubinato de los que se han unido en malas condiciones [...]. Cuando separamos a los que se han unido según esta ley, afirmamos que aquí no hay matrimonio

6. «Por lo que parece, los Padres que han prohibido que las concubinas se conviertan en esposas, deseando dar relevancia al honor en el matrimonio y reprobando el vergonzoso hábito del concubinato, han decidido aplicar la justicia con todo el rigor que merece. Si bien otros han escrito en sentido diferente, yo lo entiendo así: queriendo en un designio de misericordia ir por delante de la debilidad de algunos, han preferido aliviar el rigor de los cánones. Entre estas dos opiniones, no encuentro otra diferencia que la que existe entre la justicia y la misericordia, las cuales, cada vez que en una cuestión se encuentran presentes, caen bajo la apreciación y la decisión de los rectores; corresponde a ellos cuidar de la salud de las almas y, en virtud del tipo de personas, teniendo en cuenta las oportunidades de tiempo y lugar, aplicar los cánones, ya sea con severidad, ya sea con indulgencia» (carta de Yves de Chartres a propósito del matrimonio de Felipe I. Citado por Mathon, 1993-1995, vol. 1: 177).

porque este no retiene en sí el sacramento de Cristo y la Iglesia. La unión entre un hombre y una mujer no me parece que lo contenga en absoluto allí donde no se haya preservado el mandamiento del amor. No es verdad que pueda haber entre estas personas un verdadero amor cuando uno reduce al otro al concubinato en su propio beneficio (citado por Mathon, 1993-1995, vol. 1: 180).

Pero he aquí que las posiciones de Yves sobre el concubinato, al parecer conformes a la tradición, inician un cambio fundamental. En la continuación de su carta a Ouen, trata de la validez de ciertos matrimonios contraídos entre libres y siervos. Obviando de modo ostensible toda presencia de los *pater familias* respectivos en la constitución de un lazo legítimo, el autor prosigue señalando las condiciones que harían lícito disolver dicha unión:

[...] si un hombre libre se ha casado con una sierva, no le será permitido devolverla si, conociendo la situación, han contraído matrimonio dando su consentimiento. Puesto que es el consentimiento lo que hace el matrimonio, no la unión carnal. Allí donde los pactos conyugales han sido contraídos de buena fe, lo que vale es la palabra: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre». Sin embargo, allí donde el engaño ha viciado el contrato nupcial, no es Dios quien ratifica tales bodas sino el hombre; pero es Dios quien decide su separación, no el hombre (*ibid.*).

Tenemos aquí los elementos clave de la redefinición de las cuestiones matrimoniales sustraídas poco a poco de las leyes civiles, las del hombre, en los términos empleados por Yves de Chartres. A través de las innovaciones en materia matrimonial, es posible captar la manera como la Iglesia promueve al *individuo fuera del mundo* en la construcción del tejido social.

LAS PROMESAS...

La tradición cristiana clásica, al insistir en la validez del matrimonio entre la Virgen María y san José, se encontraba en perfecta sintonía con el derecho romano que veía en el pacto del compromiso nupcial una unión matrimonial válida por ley. Sin embargo, el acento puesto en el matrimonio *ratum*, que implica el intercambio de palabras de presente, modifica tal escenario de forma radical. En esta transformación, emerge con un peso decisivo la idea del con-

sentimiento entre el joven muchacho y la joven como condición necesaria, incluso suficiente, para la afirmación del vínculo. Pero ello se inscribe en una relación diferente con el tiempo, basada en la brecha que se establece entre prometer y hacer.

En un primer momento y hasta finales del siglo xi, la reforma gregoriana perpetúa el sentido matrimonial del pacto prenupcial; después, va perdiendo con rapidez su peso. Mientras que Graciano, y también Yves de Chartres, consideran los compromisos de noviazgo como si fueran parte integrante del sacramento matrimonial, a mediados del siglo xii, el «matrimonio iniciado» que constituyen los compromisos de noviazgo no es ya entendido como un verdadero matrimonio. Como se explica en el libro iv de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (dist. 27, q. 1. a. 2): «La causa del matrimonio es el consentimiento: no importa cuál, pero mediante una promesa expresa, no para el futuro, sino para el presente». Este cambio tendrá importantes consecuencias. Desde el punto de vista de las familias implicadas, la centralidad de las palabras de presente, que se supone testimonian la voluntad de los casados, supone una novedad perturbadora, incluso una fuente de indeterminación en relación con los proyectos cristalizados durante el compromiso de noviazgo. Desde el punto de vista eclesiástico, esta novedad queda aún lejos de abrir la puerta a la absoluta libertad individual en la esfera matrimonial, puesto que la unión se mantiene indisoluble. En realidad, nos vemos aquí confrontados con un orden matrimonial nuevo cuyo punto de referencia no es ya la estabilidad de las barreras sociales sino el destino del alma individual. Como anuncian las palabras de Yves de Chartres en torno a la cuestión de la indisolubilidad de las uniones desiguales desde el punto de vista social fundadas en el consentimiento mutuo, ya es Dios quien ratifica la boda y no el hombre.

La reflexión de Hincmaro de Reims en torno a la validez de los matrimonios de las jóvenes esposas con hombres que tenían concubinas se inscribe dentro de una larga tradición que considera que existen diferentes tipos jurídicos de uniones legítimas entre un hombre y una mujer. En efecto, según el derecho romano, el honor del matrimonio perfecto implica una igualdad social entre esposos nacidos libres. Tenemos aquí una correlación muy significativa entre orden social y ámbito matrimonial. Hincmaro evoca la forma romana de matrimonio *in manu* cuando define el matrimonio en cuanto que pacto interfamiliar en el cual es necesario el consentimiento del padre de la novia, así como la igualdad de los cónyuges y el pago de la dote. En efecto, para el obispo de Reims, la unión sexual constituye el signo visible de la

unión de Cristo y la Iglesia, e instaura de forma automática un parentesco entre la pareja, redefiniendo así —mediante las prohibiciones matrimoniales *ex copula illicita* y *ex affinitas superveniens* que desencadenan— el escenario matrimonial de los individuos. Esta unión, sin embargo, no podría crear por sí sola el vínculo legítimo del matrimonio. Es la sanción familiar y social la que se convierte por necesidad en fuente de dicha legitimidad. De este modo, Hincmaro justifica los castigos contra los que perturban los pactos familiares establecidos, aun cuando no se hubiera producido la consumación del matrimonio. Y opina lo mismo sobre los casos que conciernen a individuos que actuaban fuera de todo acuerdo familiar: el rapto de viudas o vírgenes, incluso cuando estas lo consientan, es definido por Hincmaro como un crimen reprochable. Los actores del consentimiento matrimonial familiar heredado del derecho romano no son pues solo los cónyuges.

En la lógica de un matrimonio concebido ante todo como un acto familiar, el momento del establecimiento de la unión no procede solo de las iniciativas individuales. También se concede al pacto familiar un lugar importante en la legislación. Consideremos los cambios que tuvieron lugar en este ámbito.⁷ En la tradición romana, al igual que sucede en el mundo judío, griego o germánico, los pactos prenupciales ratifican un lazo de afinidad reconocido por las leyes. La *sponsa* es, así, considerada como una aliada para el Ego masculino y viceversa. En consecuencia, en estas culturas, los parientes próximos del *sponsus* o de la *sponsa* les están prohibidos como cónyuges. Esta configuración aparece en los textos que conocemos; en ellos se presenta la realidad de las fases matrimoniales separadas, que eran, en el mundo romano, la *desposatio* y la *coniunctio*. En efecto, las diferencias entre *sponsus* y *maritus* y entre *sponsa* y *uxor* existen, y conciernen sobre todo a la cohabitación. Sin embargo, conviene señalar que el lazo matrimonial interviene *de facto* después de la *dextrarum iunctio* y el *osculum*, signos que marcan el pacto conyugal de los *sponsalia*. En Roma, más que una promesa de matrimonio, los *sponsalia* suponían una verdadera inauguración de la unión matrimonial. Además de las prohibiciones matrimoniales (*Digesto* XIII, 2), los *sponsi* no podían testimoniar uno contra el otro en justicia, ni contra los suegros respectivos; de manera recíproca, estos últimos no podían declarar en contra de sus yernos o nueras.

7. En la presentación que sigue me apoyo en gran medida en el texto de Dacquino (1989), muy completo en este punto.

Matar al *sponsus* o a la *sponsa* o a sus parientes estaba calificado como parricidio. Así, los que contractaban otras *sponsalia* o una boda sin disolver el lazo preestablecido cometían una infamia. Al igual que el marido, el *sponsus* que tenía el derecho de iniciar un proceso judicial contra toda persona que hubiera ofendido o injuriado a su *sponsa*. Podía del mismo modo hacer una acusación *iure mariti* en caso de violación de su *sponsa*. Para terminar, los *sponsi* no se veían afectados por las penalidades fiscales imputables a los solteros previstas en las leyes Julia y Papia Popena.

Durante el periodo carolingio, se mantiene en su integridad el carácter matrimonial de los *sponsalia*. En el siglo IX, Nicolás I hace suya la definición romana de los *sponsalia*: «pactos de promesas con vista a bodas futuras», refiriéndose así al *Digesto* (XXIII, 1). En un ritual convertido en cristiano, la ceremonia de los compromisos matrimoniales descrita por el papa comporta el intercambio del anillo como garantía de matrimonio y de la dote de la *sponsa*. Sin embargo, las continuidades con el mundo romano en lo que concierne a la asimilación entre *sponsalia* y matrimonio vienen acompañadas desde el inicio por rupturas relacionadas con el carácter sagrado de la unión conyugal cristiana. Mientras que en el mundo romano los *sponsalia* eran anulados con facilidad por el acuerdo común entre las partes, el cristianismo de los diez primeros siglos, en cambio, convierte en definitiva la relación establecida por los pactos matrimoniales. Iniciando el cambio, los emperadores cristianos exigían la exposición de causas relevantes para dar curso a la disolución de los esponsales. Los eclesiásticos, por su parte, son categóricos al respecto. La referencia al matrimonio de María y José confiere un carácter matrimonial perfecto a los pactos matrimoniales. Esta era la posición de san Ambrosio. En el 390, el obispo de Milán, siempre sensible al valor de las vocaciones religiosas femeninas, redacta su tratado *Sobre la instrucción de una virgen*. El texto dirigido al padre de Ambrosia, Eusebio, con toda probabilidad obispo de Boloña, trata de rebatir a un tal Bonosio de Sardica (actual Sofía) que pone en cuestión la virginidad perpetua de María. Después de haber llamado al orden a quienes con demasiada precipitación hacen de la primera mujer la única responsable del pecado original,⁸ el maestro de san Agustín responde direc-

8. «La mujer tiene una excusa para su pecado, el hombre no la tiene. La Escritura lo asegura: ella fue inducida al error por la serpiente, el más astuto de los animales. Tú, hombre, es por una mujer que fuiste engañado. Es decir, una criatura superior la ha burlado, pero para ti ha sido suficiente una criatura inferior. La mujer te ha seducido, pero ella fue seducida por un

tamente a su adversario sobre el tema de la doctrina matrimonial, para lo cual se vale de una cita célebre de Ulpiano que expresa claramente el carácter matrimonial de los *sponsalia*:

[...] no cabe alterarse [...] por las palabras. «José tomó a su esposa y se marchó a Egipto» (Mt 1, 24), pues una prometida tiene ya el nombre de esposa: es desde el momento en que es decidido cuando un matrimonio recibe ese nombre de «matrimonio». Lo que hace al matrimonio no es la unión carnal, sino al contrario. Dicho en otras palabras: es la unión del pacto lo que permita a la joven casarse y no el ser conocida por el hombre (*non cum viri admixtione cognoscitur*) (Ambrosio, 1990: 118).

El influyente Isidoro de Sevilla se expresa en el mismo sentido en sus *Etimologías*. En el capítulo 7 del libro ix, el obispo de Sevilla trata de las fases del matrimonio:

Los cónyuges son así denominados por el yugo que, en el matrimonio, se impone a los que se casan. Los desposados suelen colocarse bajo un yugo en señal de concordia, para indicar que no van a separarse. No obstante, se les aplica realmente el nombre de cónyuges desde la primera promesa de matrimonio, aunque no haya tenido todavía lugar la unión conyugal; así María es llamada cónyuge de José, aunque entre ellos no había ni habría de existir nunca unión carnal alguna (Isidoro de Sevilla, 1993-1994, vol. 1: 799).

La importancia de los compromisos nupciales durante diez siglos de cristianismo ilustra a la perfección la tensión establecida entre visiones contrastadas: por un lado, la que da todo el peso a la sexualidad y, por el otro, la que describe la unión matrimonial como producto de un pacto. Mientras que la lógica de las prohibiciones matrimoniales canónicas arraiga con facilidad en los efectos ontológicos de la relación sexual, el lugar de los compromisos nupciales en la concepción del matrimonio cristiano mantiene todo su peso. En este sentido, desde el Concilio de Elvira en el siglo iv, existen disposiciones que penalizan tanto a los padres como a los esposos que rompían una prome-

ángel, aunque caído. Si no has resistido a un ser inferior, ¿cómo habría podido ella resistirse a un ser superior? Tu falta la absuelve» (Ambrosio, 1990: 111-112).

sa de matrimonio. El Concilio de Ancira, contemporáneo de aquel, concede una atención particular a la violencia ejercida contra una *sponsa*, estableciendo que «las jóvenes pedidas y obtenidas en matrimonio que luego sean raptadas por un tercero deben ser restituidas a los que las hubiesen demandado y obtenido con anterioridad como esposas, incluso cuando hubiera habido violencia por parte del raptor» (Dacquino 1989: 193, 196). Las disposiciones, en este sentido, son recurrentes. En el año 385, el papa Siricio envía una carta a Imero, obispo de Tarragona, en la que prohíbe formalmente celebrar bodas allí donde hubiese compromisos matrimoniales previos, «porque la bendición sacerdotal impuesta a los que han comenzado su vida conyugal es considerada en la época por los fieles como un sacrilegio» (Dacquino, 1989: 330-331). En el mismo sentido, a finales del siglo VII, el Concilio de Quinisexto, denominado *in Trullo*, en su canon 98, declara adulterio el hecho de casarse y cohabitar con una mujer previamente comprometida con otro hombre en vida.

En el periodo carolingio, Hincmaro de Reims, aunque era un gran teórico del papel del acto sexual, comparte la misma opinión y afirma el carácter indisoluble de los contratos nupciales. Para Hincmaro, estos contratos se encuentran a medio camino entre el componente *legal* del matrimonio y su faceta *mística*, relacionada con el sacramento de la unión de dos en una sola carne. Como lo expone en *De coercendo et extirpando raptu*, libro VI, el rapto de una prometida es un adulterio, puesto que:

[La] ley divina quiere que el pacto y la unión de las bodas, que empiezan con la solicitud legítima a la autoridad paterna, sean santos e inviolables hasta el punto de que la joven prometida, incluso antes de la conjunción nupcial, se convierte en esposa de quien ha estado prometida (Dacquino, 1989: 328-329).

En Inglaterra, también en el siglo IX, el penitencial atribuido a Teodoro de Canterbury se inscribe en la misma línea: «No es lícito que los padres den una hija ya prometida a otro hombre». De la misma manera, el canon 23 del rey anglosajón Edgar, escrito hacia mediados del siglo IX, expone que «si una mujer está prometida, está prohibido que otro la tome como esposa, bajo pena de excomunión». La capitular de Lothaire del 824 resulta en este punto aún más elocuente:

Que el que ha robado la *sponsa* de algún otro sin el consentimiento de esta, incluso si se ha acostado con ella, la restituya a aquel con quien se hubiese compromete-

tido y que este, si así lo desea, se la lleve a su casa, pues, más que haber violado la fidelidad, ella ha sufrido una violencia. Si él no quiere llevársela, puede tomar otra mujer. Sin embargo, si ella quisiera casarse, puede hacerlo con quien ella quiera, salvo con el raptor. En cuanto al raptor, que sea considerado culpable de crimen de adulterio (Dacquino, 1989: 331).

Todavía en la plenitud de mediados del siglo XI, el papa Alejandro II, en su carta de 1066 a Constanzo, obispo de Arezzo, declara adúltero al que seduce a la *sponsa* de otro. Yves de Chartres, que comparte esta opinión, considera en su *Panormia* que «la relación conyugal comienza con los compromisos matrimoniales» o, incluso, que «desde el primer compromiso las novias se pueden llamar en verdad cónyuges» (Dacquino, 1989: 398).

Los concilios de Meaux-París (845-846) y de Pavía (850) se hacen eco de estas disposiciones. En el Decreto de Graciano, al igual que en las decretales papales siguientes, se trata de las prohibiciones matrimoniales *ex publica honesta*. De hecho, las prohibiciones que impedían al padre casarse con la *sponsa* del hijo, y a este casarse con la *sponsa* del padre, son, en el derecho romano, iguales en extensión a las prohibiciones cristianas por consanguinidad y afinidad.⁹ Todo se dirige hacia el establecimiento de una equivalencia entre el matrimonio y los compromisos prematrimoniales. En su correspondencia, Yves de Chartres vuelve, a este respecto, a la definición de lazo matrimonial. Frente a posiciones que subrayaban la importancia de la relación sexual, defiende en la carta 246: «si tú objetas que no hay matrimonio allí donde se sabe que no ha habido intercambio carnal, yo respondo, bajo la autoridad de los Padres, que la unión (*coniugum*) es indisoluble desde el momento en que un pacto conyugal ha sido constituido de manera sólida» (Dacquino, 1989: 399). En esta línea, la carta 161 aproxima los pactos de los *sponsalia* a la sacramentalidad matrimonial:

[...] acerca del hombre que realizó un pacto conyugal con una mujer que no le era prohibida y luego ha pasado a otras bodas, considero que el sacramento de las

9. Los textos que sirven para justificar estas prohibiciones no establecen un verdadero límite, dado que hacen referencia a los parientes de la novia de forma genérica. Tal es el caso del Decreto de Graciano, donde se afirma la imposibilidad de casarse con la *sponsa* de un consanguíneo (2 pars, causa 27, *quaestio* 2, cap. 15). Sobre la equivalencia establecida de modo progresivo con otras prohibiciones, véase: Esmein (1968, vol. 1: 148).

bodas que ha sido usurpado con perjurio y violación del pacto nupcial o bien queda sin valor, o bien debe ser sometido a juicio [...] [, pues] el que por su juramento ha constituido el pacto nupcial, ha realizado el sacramento nupcial en su mayor parte (*ibid.*).¹⁰

Esta es también la posición expresada en el Decreto de Graciano:

Es patente que no hay ninguna prometida a la cual se le concede licencia matrimonial durante la vida de su primer *sponso*. De manera que, según Ambrosio y otros Padres, las *sponsae* son denominadas conjuntas (*coniuges*); y todos estos argumentos ¿no son suficientes para probar que son cónyuges? Pues hay que saber que los pactos inician el matrimonio y que la conmixtión lo perfecciona. Así, entre el *sponso* y la *sponsa* hay matrimonio, iniciado entre los que han copulado *ratus* (2 pars, causa 27, *quaestio* 2, cap. 15).

... Y DE SU TIEMPO

A partir de este momento, intervienen una serie de modificaciones cruciales relativas a los *sponsalia*. En especial, estos dejan de ser ceremonias familiares y, cada vez con mayor frecuencia, se celebrarán en la iglesia, pues es sobre todo en esta época cuando el periodo temporal que separaban a los *sponsalia* de la ceremonia nupcial se reduce de forma considerable. Los gestos de los *sponsalia* —la entrega de arras y anillos— se hacen en su mayoría en el umbral de la iglesia, justo unos minutos antes de pasar al interior del templo para celebrar la boda. El anillo de los *sponsalia* se convierte, por tanto, ya no en el signo de una fianza vinculada al matrimonio futuro, sino en la expresión de la *fides* de los casados. Es lo que se practica desde la primera mitad del siglo XII en Normandía. Más tarde, el IV Concilio de Letrán impone la publi-

10. En esta misma línea, la carta 167 de Yves es importante: «Un hombre ha comprometido a su hija con otro [...] con un pacto conyugal que promete sin condición que la llevará a su casa como esposa en la fecha acordada [...]. Pero luego él lleva a su casa a otra como esposa en contra del pacto conyugal que él mismo había previamente establecido con la otra mujer. En verdad, los pactos son legítimos entre personas para las que no están prohibidas las bodas y cuando la hija de la familia obedece la voluntad de su padre. Las leyes tanto divinas como humanas prohíben deshacer estos pactos» (Dacquino, 1989: 399).

cación de las amonestaciones antes de la celebración del matrimonio, iniciando la práctica de la constitución de los «contratos canónicos», que va progresivamente a imponer un plazo de cuarenta días antes de la realización del acto matrimonial (Molin y Mutembe, 1974: 49). Estas modificaciones satisfacen las exigencias de publicidad ya manifestadas por los pseudoisidorinos en el siglo IX, al tiempo que anuncian un cambio radical en el objeto que nos interesa. El acercamiento entre el tiempo de la boda y los *sponsalia* operado durante esta etapa de transición transforma, de hecho, el sentido de los gestos de la garantía de los *sponsalia*.

Asimismo, es interesante ocuparse de saber cómo los papas consideran los *sponsalia* en este periodo de cambios. Justo después del Decreto de Graciano, Inocencio II (†1143) se expresa así en su *Compilatio I*: «Digo que allí donde interviene un consenso legítimo, se deriva con inmediatez el carácter de cónyuge para el que así lo ha afirmado, no prometiéndose para el futuro sino consintiendo en el presente». El canonista y papa Alejandro III dice, a mediados del siglo XII, que de existir intercambio previo de consentimiento de *praesenti* entre dos púberes, aun en ausencia de juramento, no sería legítimo para otro hombre casarse con esta mujer, y si esta llegara a casarse, a pesar de todo, con otro, debería ser separada de su segundo marido y ser devuelta al primero, aunque hubiese habido copulación carnal con el último. A finales del siglo, el papa Inocencio III apunta en la misma dirección y su postura es retomada en 1236 por Gregorio IX, cuyas decretales son consideradas por lo general como el resultado de los textos legislativos sobre el matrimonio: «los *sponsalia de praesente* no se deshacen después de un matrimonio ulterior, incluso si una copulación carnal lo ha consumado; pero los *sponsalia de futuro*, incluso si ha habido juramento, son disueltos por una secuencia de presente» (Le Bras, 1927: 2163).

Se trata aquí de la emergencia de una distinción clara entre las palabras de presente y las de futuro. En un primer momento, esta distinción interviene en la categoría *sponsalia*; a continuación, de manera progresiva, los *verba de praesenti* se asociarán al *matrimonium ratum* surgido de la celebración nupcial, y los *verba de futuro*, a las promesas de los novios, tal y como se entienden según la formulación del cardenal Enrique de Segusio, denominado Hostiensis. Por fin, después de Anselmo de León (†1117), se establece la diferencia entre la *fides pactionis* y la *fides consensu*. Según esta importante distinción que prepara una futura, será lícito casarse con otra persona según la *fides pactionis* si antes se ha hecho penitencia por inobservancia de

promesa (Rosier-Catach, 2004: 326). En esta misma línea, Abelardo, primero, y Hugo de San Víctor, después, devuelven a la *desponsatio* el valor disoluble de los *sponsalia* romanos. Más tarde, Pedro Lombardo, muy influido por la obra de Hugo de San Víctor, inscribe esta opción en sus *Sentencias* e instituye la separación, convertida en clásica, entre los *verba de futura*, creados por los *sponsi*, y los *verba de praesenti*, que bastan por sí solos para crear el vínculo entre los *coniuges*.

Un cambio aún mayor se opera entre los teólogos: incluso bajo juramento —lo que, según Alejandro II, hacía válido el matrimonio—,¹¹ los pactos nupciales ya no constituyen el vínculo matrimonial. Los decretales son claros en este sentido al establecer, de entonces en adelante, que una penitencia deberá intervenir después de una promesa rota, pero que en ningún caso habrá cuestionamiento de un matrimonio rato contraído más tarde con una tercera persona. A pesar de la claridad de las opiniones de la mayoría de los teólogos, no se observa un verdadero consenso en la cuestión. En concreto, es el carácter más o menos matrimonial de los *de futuro* lo que plantea el problema. Los teólogos, como los franciscanos Buenaventura o Juan Duns Escoto, desde el siglo XIII, no aceptan asociar el *matrimonium iniciatum* y las promesas de matrimonio, como lo hacían aún en ese tiempo los canonistas, argumentando que prometer y hacer son dos cosas diferentes y que no se comienza el estado matrimonial por una simple promesa. Este argumento será retomado en el futuro, y puede encontrarse incluso entre los dominicos, sobre todo en Tomás de Aquino. Para santo Tomás, la cuestión no admite discusión:

Las causas sacramentales son eficaces por su significado y, por consiguiente, haciendo efectivo lo que significan; ahora bien, cuando alguien expresa su consentimiento por palabras de futuro, no significa que hace efectivo el matrimonio, sino que promete que lo hará; tal expresión de consentimiento no hace, pues, el matrimonio, sino una predisposición a este que denominamos compromiso de noviazgo (citado por Rosier-Catach, 2004: 329).

11. Se expresa de este modo en una carta dirigida a Constantino, obispo de Arezzo, en el año 1066-1067, sobre el carácter adúltero de un hombre que se habría casado con una mujer cuando otro hombre había jurado previamente casarse con ella (Le Bras, 1927: 2133).

Por su parte, los canonistas, en su visión del matrimonio, dan más importancia a la promesa como un *contratus personarum*.¹² Para ello crean, gracias a los escritos del boloñés Huguccio y, posteriormente, a los de Inocencio III, la figura del «matrimonio presunto», que se mantendrá en vigor hasta el Concilio de Trento. Esta noción cubría una promesa de matrimonio, *verba de futuro*, seguida de una relación sexual; en este caso se presumía un consentimiento al matrimonio. Para Alejandro III, el consentimiento estaba inscrito en los *verba de futuro*; para Huguccio e Inocencio III, en la unión carnal. En todo caso, estas situaciones son tratadas desde entonces como verdaderos matrimonios. Frente a tales posiciones, algunos teólogos, sobre todo franciscanos, manifiestan su desacuerdo. Para ellos, no es lícito imputar al acto sexual un consentimiento para el matrimonio. En efecto, la única garantía para que haya matrimonio reside en la expresión verbal del consentimiento del fuero interno: sin intención matrimonial, incluso si ha habido acto sexual, no hay matrimonio. El matrimonio no puede existir en el presente sin las palabras del contrato, «el signo audible proferido por ciertas palabras para significar la unión de las almas o la gracia que la refuerza», que revelan la verdadera naturaleza del matrimonio, «signo sensible que significa que la gracia es conferida a los que se comprometen». Así, aunque el contrato no sea de naturaleza matrimonial, sí se convierte en desencadenante del matrimonio: es la causa próxima del matrimonio, pero no la causa primera, como dice san Buenaventura (*Questions sur les sentences*, t. xxiv).

En contraste evidente con la posición de los canonistas, ciertos teólogos se esfuerzan en argumentar en el sentido de negar todo carácter matrimonial a las promesas de noviazgo. La distinción entre el lazo formado por una promesa y el inducido por un compromiso en el presente es reiterada siguiendo la posición de Pedro Lombardo cuando subrayaba que «es completamente diferente prometer que hacer. El que promete todavía no hace. El que promete tomar a una mujer como esposa no la toma todavía por esposa. Y el que se compromete a casarse todavía no se casa» (*Sentences*, iv, dist. 28, q. 1, a. 2). Siguiendo este mismo argumento, Buenaventura sustrae las promesas nupciales del ámbito matrimonial:

12. Desde el siglo XII, en la *Summa codicis* de Rogerius (1160), hasta Cino da Pistoia, Bartolo de Sassoferrato y Baldo degli Ubaldi (también conocido como Baldo o Balde de Perugia) en el siglo XIV.

Se dirá que el consentimiento no hace el matrimonio, si no está expresado por palabras de presente. Si está en efecto expresado por palabras de futuro, en verdad no es entonces un consentimiento, sino una promesa de consentimiento. Así, si alguien dice «te daré el consentimiento», no consiente, sino que promete que lo hará. Y puesto que no hay entonces consentimiento, no hay pacto matrimonial; y puesto que hay promesa y no obligación, no es un matrimonio, sino esponsalicios (*sponsalia*) (*Questions sur les sentences*, sobre el libro IV).

En la misma línea, santo Tomás al consentimiento expresado por palabras de futuro lo llama un no matrimonio, «[siendo] solo una disposición a este», y niega igualmente que el juramento que acompaña a una promesa lo transforme en un verdadero matrimonio (*Suma teológica, Supplementum*, q. 45, respuesta a. 3).

LOS CONTRAYENTES

A su vez, los rituales dejan entrever la consecuencia práctica de estas discusiones. En efecto, dada la importancia del intercambio de palabras de presente, el contexto de su enunciación recibe una atención especial. Las exploraciones que pueda realizar el cura constituyen en este sentido una cuestión crucial. Este deberá plantear en adelante las preguntas relativas a la legitimidad de las personas contrayentes: ¿están emparentadas entre sí?, ¿han pronunciado votos? A continuación, deberá escrutar, sobre todo, la voluntad de los contrayentes. He aquí una novedad fundamental que no aparece en los sacramentales romanos ni tampoco en los rituales visigóticos o en los de sus sucesores (Molin y Mutembe, 1974: 64). Es, pues, solo en el siglo XII cuando misales como el de Mateus de Braga —un misal galo en realidad— proporcionan directivas al cura insistiendo en la necesidad de saber «si hay amor entre ellos [...] y, si tienen amor y no están emparentados, que se casen». Asimismo, el ritual de Albi pide explorar el libre consentimiento de los dos contrayentes, al igual que el pontifical de Évreux, también del siglo XII (*ibid.*: 34, 40). En efecto, a partir de entonces se ve cómo de modo progresivo desaparece en el ámbito de toda la cristiandad la *datio parentum*, sin que quede traza de ella en los libros de ritual (Le Bras, 1927: 2192), y es entonces el sacerdote, y no el padre, quien, después de haber preguntado por el consentimiento a los contrayentes, transfiere al marido el dominio, el *mundium*, sobre la espo-

sa. Además, a partir del siglo XIII, se encuentran fórmulas de donación mutua entre marido y esposa, asociadas directamente a la administración del sacramento. Tal como lo formula de forma definitiva Pedro Lombardo: «El lazo creado por las palabras del consentimiento cuando dicen: “te tomo por marido y yo por esposa” hace el matrimonio»¹³ (PL 192, col. 910, citado por Molin y Mutembe, 1974: 104).

A la vez que los compromisos de futuro pierden buena parte de su peso jurídico, el compromiso personal, y no grupal, recibe en esta época un tratamiento nuevo que va a marcar a largo plazo las construcciones del derecho canónico clásico. Las épocas merovingia y carolingia habían insistido sobremanera en el necesario acuerdo de los padres para que hubiese un matrimonio válido, por lo que habían establecido la nulidad matrimonial en caso de raptó, incluso si la novia estaba de acuerdo con el compromiso con el raptor. Desde finales del siglo XI, aparece la expresión *contractus matrimonii*, que sustituye al *pactum matrimonii* precedente. Es la concretización del desplazamiento definitivo de la noción de matrimonio concebido, sobre todo, como pacto interfamiliar a la de matrimonio-contrato, fundamentado en la analogía con el contrato interpersonal. La idea de un pacto indisoluble entre cabezas de familia proyectado hacia el futuro cede su lugar a la de un matrimonio cercano a la imagen del contrato interpersonal, fundado en el consentimiento actual de los contrayentes.

En este contexto, Yves de Chartres declara de modo explícito que el consentimiento paterno no constituye una condición suficiente para el matrimonio. En una carta dirigida a Gualón sobre los esponsalicios de los niños, Yves,

13. Aquí Lombard bebe aún de las teorías de Hugo de San Víctor. Este presentaba la cuestión en su tratado sobre los sacramentos (PL 176, col. 488, citado por Molin y Mutembe, 1974: 103-104): «Cuando el hombre declara: “te recibo como mía, de manera que tú seas mi mujer, y yo, tu marido”, y ella declara paralelamente: “yo te recibo como mío, de manera que yo sea tu mujer, y tú, mi marido”, es decir, cuando dicen esto —o algo equivalente, de manera que aunque no digan esto, lo entienden así—, o bien si no lo dicen, porque aquí o allá no se solemniza la cosa por las palabras, sino por acciones, es preciso sin embargo que él la tome, la reciba según la costumbre legal de tomar a la mujer; de modo que cuando dicen o hacen según la costumbre existente y están de acuerdo con ello, quiero decir que están ya casados, tanto si han declarado ante testigos legales como si, por ventura, lo han hecho solo aparte, en secreto y sin testigos presenciales que puedan corroborarlo, significa que no deben hacerlo. Sin embargo, en los dos casos estarían perfectamente casados».

que establece la edad de razón a los 7 años como el umbral mínimo a partir del cual se pueden hacer efectivos los esponsalicios, tiene la ocasión de repetir la importancia del acto sexual, incluso el virtual, para que concluya un verdadero matrimonio cristiano:

A propósito del matrimonio, si consultamos la ley natural y si estamos atentos a la palabra del Señor en el versículo «es por lo que el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer y los dos son una sola carne», podemos responder decididamente que el matrimonio legítimo se inaugura cuando los esposos pueden darse mutuamente el deber conyugal por la unión carnal (citado en Mathon, 1993-1995, vol. 1: 165).

Tras este recordatorio, Yves insiste en el consentimiento necesario para poner en marcha una verdadera relación matrimonial. Todo parece muy clásico, pero he aquí que la insistencia sobre el umbral de la edad de razón lleva a Yves a establecer el necesario consentimiento matrimonial, no ya el del *pater familias*, sino el de los propios cónyuges. Véase la continuación del argumento en esta importante carta:

Si, por tanto, bastante antes de la pubertad se celebran tales compromisos entre las partes por razón de establecimiento y conservación de la paz, si no hay impedimentos y los dos los consienten, no los reprobamos. Así, el papa Nicolás dice que es el consentimiento lo que hace el matrimonio, no la unión carnal. Y en uno de los libros de los Pandectas (I.XXIII, título 1) dice: «Para los esponsalicios, se debe exigir el consentimiento de aquellos a los que también se desea para las bodas. Y es porque, a diferencia de las bodas, es preciso que la hija de familia consienta también a los esponsalicios». Y un poco más lejos añade: «Si el hijo de familia lo rechaza, los esponsalicios no deberían contraerse en su nombre» (*ibid.*).

Esta afirmación puede parecer banal, a la vista de las autoridades en las que fundamenta legitimidad del matrimonio el papa Nicolás II (1058-1061) y las recopilaciones de derecho romano. Sin embargo, introduce profundos cambios en la noción de persona matrimonial tal y como se concibe en el seno del cristianismo. El Decreto de Graciano repite el mismo punto, que toma toda su dimensión cuando el papa Lucio II, a finales del siglo XII, establece que no hay raptó y que el matrimonio es válido cuando una joven se

deja raptar por su prometido a fin de sustraerse a las coerciones familiares. La teoría contractual comparte este punto de vista. Entre los teólogos, san Buenaventura —que, por otra parte, no cesa de afirmar el carácter trascendente que el contrato matrimonial expresa, por su no disolubilidad— afirma con fuerza la primacía de la voluntad individual en sus comentarios sobre las *Sentencias*: «El contrato de matrimonio tiene que ser libre, no sujeto al precepto del ordinario ni obligado por sus parientes» (*Cuestiones sobre las sentencias*, sobre el libro IV, dist. 29, a. 1, q. 3). Irnerius, el canonista más influyente del siglo XII, sitúa el contrato matrimonial en el registro del afecto marital tomando distancia en relación con las definiciones anteriores: «En el matrimonio, ni lo que está escrito, ni la solemnidad, ni la dote son necesarios: no es la dote sino el *affectus matrimonialis* lo que hace el matrimonio, el resto es apéndice» (citado por Le Bras, 1927: 2184).

De modo muy significativo, la entrada en religión conoce entonces una reglamentación semejante a la del matrimonio. Alejandro III y Celestino II invalidan, al menos oficialmente, el *dictum* tradicional: «Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit» («Se hace monje quien lo es por la voluntad de sus padres o por su propia voluntad»). La edad de razón y la expresión de la voluntad propia serán también requeridas en este contexto para formalizar lo que, desde la patrística, se considera una boda mística (Sheehan, 1991: 358). La evolución paralela del derecho relativo al matrimonio y a la entrada en religión se sitúa en este giro importante inducido por la reforma gregoriana en el seno de las relaciones entre las lógicas sociales y las eclesásticas. En ambos casos, la retórica de la separación del parentesco representa la fase anterior al establecimiento de la alianza que da una nueva identidad al individuo. Para unos, es la figura de Abraham llamado por Dios a abandonar su parentela y la tierra de sus padres; para otros, es la imagen de la constitución de una sola carne lo que se convierte en condición previa: «el hombre dejará a su padre y a su madre». En los dos casos, la voluntad individual se sitúa en la base de este alejamiento. En última instancia es el carácter sacramental de las órdenes y del matrimonio lo que explica la autonomía individual, de manera que se establece que incluso los siervos pueden casarse sin el consentimiento de su señor, tal como fue decretado por Adriano IV (Christensen-Nugues, 1999: 127).

Acerquémonos ahora al sacramento del matrimonio. Aunque es verdad que el matrimonio figura desde comienzos del siglo XIII en todas las listas de los siete sacramentos, es particular en la medida en que, como señala santo

Tomás en sus comentarios sobre las *Sentencias* (Godefroy, 1927a: 2069),¹⁴ significa una cosa y produce otra.

HUGO DE SAN VÍCTOR Y LA NUEVA SACRAMENTALIDAD
DEL MATRIMONIO

Para comprender bien los cambios acaecidos en torno a la definición del matrimonio cristiano, es útil considerar los escritos de Hugo de San Víctor. Teólogo muy influyente en el derecho canónico clásico relativo al matrimonio, a menudo es retomado por el gran compilador Pedro Lombardo, incorporado a la escolástica gracias a sus *Sentencias*. De hecho, las palabras pronunciadas por Hugo sobre el matrimonio contribuyen de manera decisiva a su anclaje en el mundo de un individuo cristiano cuya vida se ve jalonada de forma creciente por los sacramentos. En la primera mitad del siglo XI, marcada por la tensión entre los poderes civiles y los eclesiásticos, el autor, sobre la base de una nueva definición de persona, proporciona una lógica eclesiástica que refunda la institución familiar. Como ya ha subrayado con gran acierto Jack Goody, los siglos previos habían estado marcados por una obstrucción creciente en relación con los matrimonios endogámicos que dificultaba la reproducción de los grupos de parentesco. En la nueva configuración surgida de la reorganización del derecho matrimonial eclesiástico, se trata no tanto de regular las relaciones entre estas unidades como de proporcionar nuevas bases. En última instancia, las unidades de parentesco dependerán desde este momento de un matrimonio que, si bien continúa siendo la fuente de la carne legítima del parentesco, se inscribe de manera explícita en la economía religiosa de las relaciones del alma individual con Dios.

El desafío es importante, de modo que en la nueva disciplina marital se dan los medios necesarios para responder al mismo. Bajo la influencia de los escritos de Hugo de San Víctor, la Iglesia construye la sacramentalidad del matrimonio cristiano en el seno de un cuerpo doctrinal que fija con carácter definitivo los sacramentos de la vida cristiana. Dejando de lado el detalle de las abundantes discusiones sobre las características de este sacramento que

14. «La unión de Cristo y de la Iglesia no es la realidad contenida en este sacramento, sino la realidad que el sacramento significa sin contenerlo. Ninguno de los sacramentos, por otra parte, tiene como efecto esta unión» (sobre el libro IV de las *Sentencias*, dist. 26, q. 2, a. 1, ad 4).

no es como los otros, en la medida en que los oficiantes son los cónyuges, es decir, personas laicas, conviene considerar cómo se establecen las bases de esta construcción teológica destinada a tener una gran repercusión social. Como ya hemos señalado, Hugo no pone en causa la fuerza sacramental del contacto físico entre los cónyuges; al contrario, profundiza en el misterio que marca la evolución de las prohibiciones matrimoniales cristianas. Sin embargo, introduciendo un cambio en las teorías eclesásticas del vínculo matrimonial, en su obra la prioridad sacramental se concede a la voluntad de los contrayentes.

Hugo parte de un enunciado que después acarreará polémica. Desde su punto de vista, el matrimonio que Cristo consagra en Caná, «no solo por su presencia corporal, sino también por la realización de un milagro», es el único de los sacramentos instituido antes del pecado. Es, en efecto, a través de la unión del hombre y la mujer que el precepto de la multiplicación de los humanos puede cumplirse. Después de la caída, el matrimonio fue de nuevo instituido, esta vez como remedio a la concupiscencia. En ambos casos, la unión del hombre y la mujer en una sola sangre es para Hugo, como lo era con anterioridad para Hincmaro de Reims, el signo visible de la unión en una sola carne de Cristo y la Iglesia. Sin embargo, aunque el matrimonio simboliza la unión de Cristo y la Iglesia por la unión carnal (*officium coniugii*), hay otro significado del matrimonio que sobrepasa al primero y que se refiere a la unión de Dios con el hombre. Para avanzar en su razonamiento, Hugo recupera a san Agustín en su importante tratado sobre los sacramentos. Siempre presente en sus escritos, el pensamiento del obispo de Hipona le permite escrutar mejor la naturaleza del vínculo matrimonial.

Partiendo de *El bien del matrimonio*, Hugo insiste en el párrafo donde Agustín sitúa entre los bienes del matrimonio no solo el engendramiento de hijos, sino también la sociedad natural instaurada entre los dos sexos. En uno de los pasajes que apartan el matrimonio de la lógica estricta de la reproducción propia de las exhortaciones del Génesis, Agustín recuerda que el matrimonio entre los viejos que ya no pueden engendrar, o bien el de los que practican la continencia, no resulta menos válido. Así, se vuelve a decir que «en las bodas, más vale la santidad del matrimonio que la fecundidad del vientre». En efecto, en virtud de su carácter espiritual, el amor recíproco entre las almas, propio también de las uniones entre castas, es superior al amor carnal de los cuerpos. En la nueva economía matrimonial, esta unión particular entre las almas se presenta con respecto a un sacramento: el entendimiento entre las

voluntades es un signo de la unión del alma con Dios. En las Escrituras, prosigue Hugo, quien, como tantos otros en su época, retoma por su cuenta el juego nupcial del *Cantar de los cantares*,¹⁵ Dios es nombrado esposo, y el alma, esposa. Esta es la clave para comprender que el amor que brota del alma masculina y femenina es «el signo del amor con el cual Dios se une (*coniuga*) con el interior del alma racional mediante la infusión de su gracia y la participación de su espíritu». En consecuencia, es el entendimiento entre las voluntades lo que confiere un significado superior a esta realidad invisible con respecto a la unión de Cristo y su Iglesia. Para Hugo de San Víctor, queda patente que el hombre y la mujer deben unirse cuando sienten un amor verdadero y voluntario, pues un amor que no sea ni verdadero ni voluntario difícilmente podría convertirse en el sacramento de un verdadero amor.

Esta concepción del matrimonio que sitúa el libre consentimiento de los esposos en el centro de su legitimidad se acompaña en Hugo de una definición volitiva de la persona, que marcará de forma duradera el derecho canónico posterior. Dando a los lazos de parentesco un nuevo sentido, Hugo de San Víctor considera que el hombre posee una doble naturaleza, derivada de dos tipos de lazos: en primer lugar, el hombre sería lo que es en virtud del padre y de la madre que le han dado la vida; pero, en segundo lugar, el hombre es también lo que deviene por elección, tanto de estado como conyugal. Para el teólogo, es esta segunda dimensión la que parece decisiva en la construcción de la persona responsable, tal como figura en su *De virginitate Beatae Mariae Virginis*. En él retoma el viejo tema del amor singular que une a los esposos y que es superior a otro tipo de vínculos, en especial el de la filiación:

En esta sociedad, el hombre no abandona ciertamente el afecto con respecto a su padre y a su madre por elegir el afecto para con su esposa; pero sí pone en segundo plano el afecto hacia su padre y su madre y prefiere el afecto hacia su esposa con el fin de que este afecto, aunque no sea ciertamente único, sí sea singular (citado por Mathon, 1993-1995, vol. 1: 190).

En su comentario al pasaje del Génesis en el que se hace referencia a la unión del hombre y la mujer, Hugo procede de manera analítica para conti-

15. Guillermo de Saint Thierry y san Bernardo —este último, amigo de Hugo— desarrollan en particular la vertiente mística de la unión del alma con Dios.

nuar con su razonamiento. Explica así la doble naturaleza del lazo matrimonial, al tiempo que establece la primacía de la unión voluntaria:

«Se unirá a su mujer»; esto no se dice de la comunión carnal sino del afecto del corazón y del lazo de la comunidad del amor. Esto se ha dicho para que se comprenda que el sacramento conyugal es de orden espiritual. Por el contrario, se añade: «serán dos en una sola carne», donde reconocemos el deber conyugal que se cumple en la carne y no mediante el pacto de compromiso mutuo (*ibid.*).

He aquí que la descomposición de la frase bíblica, el estudio separado de los dos verbos que en ella se encuentran, establece la prioridad, cronológica y doctrinal, del afecto en relación con la sexualidad marital. Abordemos en detalle los argumentos avanzados para asentar mejor el carácter perfecto, o incluso superior, de la unión de la Virgen y José, objeto de este opúsculo polémico.

En este texto clarificador, Hugo se pregunta de forma reiterada: «¿Por qué “el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer?”». Las respuestas dadas retoman la centralidad del amor de la teología agustiniana del matrimonio: «“El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer” en función de esta sociedad única en cuyo seno él se debe al otro ser». Como en el caso de los estoicos, el amor del cónyuge constituye para Hugo de San Víctor la particularidad de lo humano. Consideremos este elemento de respuesta:

Es una distinción importante. En relación con lo que es el principio, ella pone por delante el fin. El padre y la madre son el principio de donde viene el hombre; la esposa es su fin, allí donde reposa el amor. En esta se da la única condición (ser humano) para engendrar el amor; aquí es solo el amor lo que hace emanar la elección, independientemente de la condición. Es por ello que todo hombre ama a su padre y a su madre, pues de ellos ha recibido, de una sola vez, la vida; pero ama más a su esposa, porque ha elegido vivir siempre con ella. Sacramento divino y misterio profundo, cierto: hermoso y admirable rasgo ejemplar de la condición humana [...]. En el principio llegamos al ser por condición de naturaleza; en el fin recibimos la felicidad por elección gratuita (Mathon, 1993-1995, vol. 190).

Por otra parte, igual que entre los estoicos romanos, el matrimonio es considerado una fuente de relaciones: «“El hombre deja a su padre y a su ma-

dre y se une a su mujer”, para que, dejando el estado antiguo en provecho de las nuevas relaciones que surgen, emane del principio por amor y repose en su fin por amor» (*ibid.*).

La sacralización de la alianza propia a la teología cristiana llega a su culminación con la obra de Hugo de San Víctor y refuerza la posición del individuo en el centro de la construcción del parentesco. Un individuo que elige y se erige en verdadera imagen de Dios a través de su elección que le abre las puertas a la felicidad:

Dios se sitúa de otra manera en relación con los que no han recibido de Él más que la existencia y de otro modo también en relación con los que han de recibido de Él no solo la existencia, sino también la recompensa «para que sean felices en Él». Aquellos han recibido de Él lo que son; estos, para vivir lo que son de una manera bienaventurada, han recibido de Él lo que es. Es necesario, pues, amar menos lo que somos y más lo que hace de nosotros unos bienaventurados. En el primer caso no hay más que lo que somos; en el otro, además de lo que somos y hemos recibido de Él, ganamos también lo que Él es (*ibid.*).

Frente a las imágenes carolingias del orden inmanente del mundo y de la creación divina que sirven de base a la definición del matrimonio respetuoso con las barreras y las convenciones sociales, emerge aquí el tema de la elección que lo dignifica:

Vemos, pues, ahora qué alcance sacramental guarda en sí el amor conyugal porque en él el alma humana aprende a elegir para siempre el intercambio de su finalidad y se adhiere a esta indivisible unión de amor y a la igualdad de un afecto singular. Esta fue la causa principal del matrimonio; es por ello que Dios lo ha instituido: para que, habiendo dejado a su padre y a su madre, el hombre escoja asociarse a su esposa para un único amor recíproco en su singularidad y para siempre (*ibid.*).

En esta nueva economía del vínculo matrimonial, aunque fuera solamente para multiplicar el género humano, Dios habría asociado al matrimonio el deber de engendrar, «pero no hasta el punto de hacer descansar el matrimonio en ello». La jerarquía de los dos componentes sacramentales del matrimonio queda, así, planteada con carácter definitivo:

Con razón se ha dicho: «El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su esposa y los dos serán una sola carne» para que, por una parte, esta unión con su esposa sea el sacramento invisible que opera entre Dios y el alma; y para que, por otra parte, la unión carnal sea el sacramento de esta participación, invisible también, que se ha realizado en la encarnación entre Cristo y la Iglesia. Es, pues, un gran sacramento esta unión de dos en una sola carne: en Cristo y la Iglesia; es en ella un poco más grande todavía; serán dos en un solo corazón y un solo amor: entre Dios y el alma (*ibid.*).

AMOR Y VÍNCULO POLÍTICO: *CIVIS ORIGINARIUS*
Y *CIVIS EX PACTO* EN EL DERECHO MEDIEVAL

El parentesco cristiano fundado por las Epístolas de san Pablo y luego desarrollado por san Agustín insiste en sus orígenes en el vínculo del amor. En un proceso extensivo, como el evocado por la Estoa para hablar del vínculo social, el amor propio del individuo se desplaza a la pareja para situarse al final en su base, mediante el régimen exógamo del matrimonio, de la buena república cristiana. Durante la reforma gregoriana, el amor conyugal se convierte en un asunto estrictamente individual, de manera que se erige en la causa del matrimonio en vez de ser su consecuencia. Ahora bien, la definición victoriana de la persona, que valora la dimensión volitiva y su libertad esencial, trasciende al estricto marco marital eclesial. La relación social va a explicitarse, algo nuevo en esta época, en el lenguaje privilegiado del cristianismo. En las construcciones jurídicas de los posglosadores, se confiere un lugar predominante al derecho de ciudadanía (*civilitas*). Privilegiando lo jurídico sobre los vínculos naturales para conceder el derecho de *cittadinanza*, se afirma la capacidad de elección propia del hombre. Así, la libertad natural del hombre se sitúa en el origen de la legitimidad de las migraciones y de la elección de la propia patria que marca el desarrollo de las ciudades a finales de la Edad Media. Es el fundamento del derecho de naturalización lo que permite a un individuo nacido en otros lugares convertirse en ciudadano allí donde decidiera establecerse. La figura jurídica elegida para describir este proceso, al menos desde Bártolo de Sassoferrato, es la del contrato, que habla en este sentido de la *civitas contracta*, una realidad del derecho inscrita por Bártolo en la costumbre —«vemos que esto se respeta por costumbre».

El tener en cuenta la convergencia entre el derecho matrimonial canónico y la construcción contractual de la ciudadanía permite captar mejor la natura-

leza de una sociedad marcada con claridad por las novedades aportadas por la reforma gregoriana. En primer lugar, igual que en el matrimonio, la relación contractual entre el individuo y la ciudad presenta la particularidad de engendrar un vínculo transmisible: los hijos varones de un individuo naturalizado son considerados *ipso facto* como ciudadanos. Además, la relación contractual establecida se considera como definitiva: el contrato, una vez establecido, no puede ser revocado, ni por el individuo ni por el Estado —«la *civilitas* contraída por nacimiento o por otro medio [...] no puede ser modificada por la libre voluntad» (Kirshner, 1973: 708)—. Algunas características esenciales de este contrato son, sin duda, las del matrimonio contractual cristiano de la época, fundamentado en la libre voluntad individual y en el carácter indisoluble del vínculo establecido. En este sentido, es importante recordar que el lenguaje utilizado para hablar del vínculo de ciudadanía es, en efecto, el del amor. Es el lenguaje lo que vehicula las afiliaciones cívicas, sobre todo a partir de Baldo degli Ubaldi, en el siglo xiv, y lo que es todavía visible en los territorios hispánicos hasta el siglo xix.¹⁶ Este lenguaje está además inscrito en las leyes, al menos desde la redacción de las *Siete partidas* castellanas del siglo xiii, muy influidas por la creciente pujanza del derecho natural. En la continuidad establecida entre el orden trascendente y las leyes del mundo, la ley número 7 del primer título —«Sobre las leyes»— de la primera de las *Partidas* explica que:

A Nuestro Señor Jesucristo pertenecen las leyes que hablan de la fe y unen al hombre con Dios en el amor, por derecho conviene así amarlo, honrarlo y temerlo, por su bondad y por todo el bien que nos hace. Al gobierno de los hombres pertenecen las leyes que los unen por amor, lo cual es justo y razonable; de estas dos cosas sale en efecto la justicia que hace a los hombres vivir como les conviene y sin motivo para desamarse, al contrario, les hace quererse bien; estas leyes juntan las voluntades de los hombres por amistad.

16. Sobre este punto, véanse las investigaciones de Tamar Herzog sobre el derecho de vecindario y pertenencia (*naturaliza*) en la España del Antiguo Régimen. Las declaraciones del político español José María Álvarez en 1818, reproducidas por Herzog, son en este sentido muy significativas: «Entendemos por naturaleza una inclinación reconocida entre los hombres que han nacido o viven en una misma tierra y bajo un mismo gobierno [...]. Esta consideración mutua tiene tanta fuerza que imita perfectamente a la naturaleza; pues, como ella, admite en el gremio de los parientes a los extraños que se convierten en adoptados, de la misma manera que aquella consideración protege en su seno a los extranjeros que se domicilian legítimamente» (Herzog, 2003: 238).

A semejanza de lo que adviene a través de las palabras sacramentales de los casados, signos de un estado intencional interior que, solo, instaura el verdadero vínculo matrimonial, el contrato ciudadano se realiza a partir de los actos exteriores, los únicos por lo demás accesibles al entendimiento humano. Siendo indiscernible el fuero interno de los hombres, las acciones se erigen en expresiones del amor que profesan a la patria sus eventuales ciudadanos: pagar los impuestos, habitar en un lugar, casarse con la hija de un nativo del lugar son pruebas de ese amor que, *de facto*, funda una pertenencia. Los modelos de la conversión y de la adopción serán utilizados así para hablar del proceso que conduce a los hombres a amar la patria de su elección en un ejercicio inscrito en los principios de la ley natural, que ve en el hombre una imagen de Dios, capaz, pues, de elegir en libertad. Sin embargo, a pesar de la insistencia de los posglosadores en la igualdad de los miembros de una ciudad, la diferencia entre dos tipos de pertenencia, dos tipos de amor, se impone tanto a unos como a otros.

Bártolo de Sassoferrato recoge, de las enseñanzas de sus predecesores —Azo (†1230), Accursius (†1260), Odofredo Denari (†1265), Dinus de Mugello (†1303), Oldradus da Ponte (†1335), Cino da Pistoia (†1336/1337), Iacopo Bottrigari (†1347)—, el principio del derecho romano según el cual la ciudad puede darse sus propias leyes, *civitas sibi princeps*, como el derecho a conceder la ciudadanía a los extranjeros. El autor insiste en el carácter definitivo de las transformaciones operadas y establece que, una vez adquirida, la ciudadanía pasa a los descendientes, con independencia de su lugar de nacimiento —«el nacido de un ciudadano (*cive*), dondequiera que nazca, será ciudadano»—. Sin embargo, he aquí que emerge la cuestión de saber qué fidelidad es la más importante, ¿la debida a la ciudadanía transmitida por el padre o la que el sujeto escoge? A este respecto, al declarar que tanto la *civis originarius* como la *civis ex pacto* son verdaderos ciudadanos (*veri civi*), Bártolo reconoce un peso mayor a la *civis originis* en caso de conflicto entre ambas lealtades (Kirshner, 1973: 710).

Este tipo de conflicto marca las relaciones ulteriores, en primer lugar, las del conocido Baldo degli Ubaldi. Así, desde el siglo xvi los juristas establecen una distinción entre la *civilitas originalis*, transmitida de padre a hijo en virtud de la ley natural a los nacidos en el territorio, y la *civilitas acquisita*, asociada a la ley positiva. De esta manera, Lucas de Penna (1342-1382), Baldo degli Ubaldi (1327-1400) y Ludovico Pontano (†1439) consideran que la adhesión desencadenada por la *civitas originis* es más fuerte que la que es adquirida,

y Paolo de Castro defiende que incluso si la ciudad tiene la capacidad de conceder la ciudadanía, la *civiltas acquisita* es contraria al derecho natural y debe ser considerada solo como una ficción jurídica (Kirshner, 1973: 702, 709).

La distinción establecida por Baldo entre la costumbre que conduce a los ciudadanos a amar de modo espontáneo a su patria y la «segunda naturaleza» que los extranjeros pueden adquirir para amarla abre una brecha que, con posterioridad, no cesará de actualizarse en los distintos contextos sociales. Lo describe Kirshner al referirse a los nuevos ciudadanos:

Los derechos de estos ciudadanos, aunque garantizados *in perpetuum*, son reconocidos como efímeros. Sus derechos fueron excluidos, abolidos e incluso desaparecieron en periodos de nativismo creciente y de conflicto social, tal como ocurrió en la Florencia del siglo xiv (*ibid.*: 695-696).

También era así en el mundo hispano. Ello aparece con claridad en las *Partidas*, donde la primera de las formas de pertenencia, de *naturaleza*, deriva del lazo genealógico y del amor dedicado a la tierra que le es asociado:

Título xx (*Partida* II): Sobre la relación entre las gentes del pueblo y la tierra de donde son *naturales*: Hacer crecer, aumentar y llenar la tierra fue el primer mandamiento que Dios dio al primer hombre y a la primera mujer después de que los hubiese creado. Y Él lo hizo así porque comprendió que esta es la primera y mayor naturaleza que los hombres pueden tener junto con la tierra en la que han de vivir. Y a causa de ello el pueblo debe esforzarse mucho para tener todas estas *naturalezas* con la tierra que quieren habitar; y principalmente que el linaje que proviene de ellos nazca de esta tierra, pues esto los empujará a amarla.

El final del periodo medieval aparece así dividido entre la afirmación de la libertad natural del hombre, junto con la dignidad de sus elecciones, y la fuerza social de los argumentos genealógicos en la definición de la identidad individual. La primacía testaruda de los lazos de la carne sobre los de la elección en materia de pertenencia social y política queda, además, bien documentada a lo largo del periodo moderno, como lo muestran las encuestas que Tamar Herzog ha realizado sobre el tema (Herzog, 2003): de forma recurrente, en los momentos de crisis, los individuos naturalizados dejan fácilmente de ser tan *naturales* como los otros. La importancia adquirida por los vínculos de carne, a menudo mezclados con el discurso del apego a la tierra ancestral, constitu-

ye sin duda un rasgo destacado de la entrada en la época moderna. La constatación de la fuerza de que goza en este momento la inscripción de la identidad personal en una genealogía conduce a una observación paradójica. Permite comprender mejor un hecho a menudo olvidado por los discursos sobre la modernización: el enraizamiento creciente en el cuerpo de las identidades sociales transmisibles marca a una civilización que sacrifica la conciencia de su fragilidad estructural en favor de la ilusión de estabilidad. Este será el tema que trataremos en el próximo capítulo.

Capítulo 3

Orden genealógico y actos matrimoniales

El empuje creciente de los lazos de sangre en la construcción de las pertenencias cívicas a finales de la Edad Media remite a la capacidad que tienen los lazos electivos de convertirse en lazos de pertenencia. En este sentido, el paralelismo entre el orden del parentesco y el del vínculo social es claro. Al igual que el matrimonio y la sexualidad se erigen en fuentes de amor del parentesco, naturalmente transmitido a la descendencia, la elección de una nueva patria se convierte, en principio, en un apego amoroso que determina que los propios hijos de los nuevos ciudadanos sean considerados no como miembros naturalizados de la comunidad política, sino como miembros nativos, *naturales*. Sin embargo, el discurso que aboga por la primacía del amor surgido de la libre elección del hombre en cuanto que imagen de Dios, evidente en las teorías parentales y cívicas de la época, se enfrenta al peso creciente de la razón genealógica. De hecho, uno de los rasgos que definen la modernidad, iniciada después de la Baja Edad Media, es la fuerte insistencia —desde la esfera de la transmisión de bienes hasta la de la política, pasando por la medicina— en la importancia de las líneas ascendentes.

El periodo está marcado por la proliferación de modelos de herencia y de transmisión que tienden a privilegiar a un único hijo, siguiendo el modelo del fideicomiso, sobre todo importante en ciertos reinos ibéricos. La progresiva pérdida por parte de las mujeres y los hijos segundos y sucesivos de su capacidad de transmisión confiere un nuevo papel a la colateralidad. Esta, que había sido muy importante en las concepciones medievales del parentesco, se va borrando de modo progresivo ante la línea vertical. Por otra parte, el desarrollo de la burocracia y de los cargos transmisibles en el seno de los Estados nacionales modernos emergentes no hace sino acentuar la tendencia a la afirmación de linajes cada vez más profundos:

Los esquemas de transmisión cambiaron con la emergencia de nuevos mecanismos de distribución del poder: aparición de un parlamento, del estatus noble para sus miembros, de nuevas normas que hacen hereditario el derecho a tener un lugar en los consejos municipales. Estos mecanismos institucionales definieron posiciones sociales y políticas que dependían menos de una relación personal con la corona que de la afiliación a grupos específicos. El acento puesto en las concepciones patrilineales de la familia evolucionó en paralelo a los mecanismos de transmisión intergeneracional de tales afiliaciones (Sabean y Teuscher, 2007: 10).

El celibato para los no herederos, así como el ejercicio de una endogamia económica creciente, contribuye por lo demás a un cierre progresivo de los grupos sociales que conduce *in fine* a la creación de una sociedad de clases (*ibid.*; Sabean, 1998).¹

Tal como lo ilustran las disposiciones sobre las pertenencias cívicas del derecho natural, la insistencia sobre los lazos agnaticios no constituye una invención de la época moderna. Lo mismo ocurre para la inscripción identitaria en la profundidad genealógica. Durante la Baja Edad Media, la profundidad genealógica confiere más legitimidad que las redes parentales establecidas en la horizontalidad, como las *Sippen* alemanas o los *cousinages* franceses. En efecto, en este momento, por doquier, la referencia a un mismo nombre y a un lejano antepasado común es cada vez más utilizada en empresas por lo general relacionadas con la búsqueda de representación o de progreso político. Se trata de dinámicas que marcan la transición hacia la época moderna, promovidas por grupos que, más allá de las referencias patrilineales, pueden no compartir un mismo estatus social o económico, a imagen de los descritos para la baja nobleza alemana o para los ciudadanos marselleses durante el final de la Edad Media (Sabean y Teuscher, 2007).

A la luz de los conocimientos actuales, la época moderna se caracteriza por la generalización en la esfera social y política de discursos identitarios enraizados en la retórica de la sangre y la genealogía. Sin embargo, conviene recordar que estos usos del referente genealógico, sin duda innovadores en sus modalidades respectivas, prolongan en gran medida el uso tradicional de las genealogías bíblicas, presente desde el cristianismo primitivo.

1. Sobre este punto los autores se apoyan principalmente en: E. Igor Mineo (2001). *Nobilità di Stato: Famiglie e identità aristocratiche nel tardo medioevo: la Sicilia*, Roma, Donzelli.

A fin de avanzar en la reflexión, recordemos brevemente los precedentes que proporcionan legitimidad al mismo tiempo que un cuadro de sentido a los ejercicios de etiquetaje social que retienen nuestra atención. Este marco nos permitirá comprender mejor y restituir el valor performativo de los discursos genealógicos modernos.

ANTECEDENTES

La Antigüedad tardía y la Alta Edad Media cristiana ya conocían la importancia de la retórica genealógica. En aquella época, servía sobre todo para explicar la historia política de los pueblos humanos. En este sentido, como resultado de los trabajos de otros padres, como san Jerónimo y Eusebio, *La ciudad de Dios* de san Agustín constituye un hito clave. En su libro xvi en particular, dedicado a la historia del periodo comprendido entre el Diluvio y los profetas, Agustín sienta las bases de una división entre humanos que se hizo clásica. Recogiendo la lógica de sus comentarios sobre el origen de las dos ciudades, la terrestre, surgida de la posterioridad de Caín, y la celeste, peregrina en este mundo, surgida de la primogenitura de Seth después de la muerte de Abel, el obispo de Hipona presenta las naciones que pueblan el mundo de su época. El linaje de Noé, cuya familia es la única en haber sobrevivido al diluvio universal, cobra aquí una gran importancia. Los descendientes de Noé citados en los libros sagrados se encuentran así en el origen de los diferentes pueblos. Agustín recoge los enunciados bíblicos y establece el número de 27 descendientes de Sem, 15 de Jafet y 31 de Cham, lo que supone un total de 73, aunque considere preferible retener la cifra de 72 en razón de la equivalencia entre Eber y su hijo Peleg, «que no fueron sino un solo pueblo con una sola lengua».

Agustín tematiza el momento fundador que constituye la escisión entre los antepasados últimos de las naciones del mundo. La separación habría tenido lugar durante la construcción de la Torre de Babel, trescientos cuarenta y tres años después del Diluvio, precisamente en la época en que Eber nombra a uno de sus hijos Peleg, *División*. Entonces, para castigar la arrogancia humana:

[...] descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres. Y dijo Jehová: «He aquí el pueblo es uno, y todos estos tienen un solo

lenguaje; y han comenzado la obra, y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer. Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero». Así los esparció Jehová desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra (Gn xi, 1-9).²

Por su parte, Agustín reafirma la importancia de la separación de las lenguas, erigida en verdadera fuente de la división espacial de naciones a partir de entonces asociada a territorios propios:

Como la lengua es el instrumento de la dominación, es a través de ella como se ha castigado el orgullo, de tal manera que el hombre, que no había querido entender los mandamientos de Dios, no fue tampoco entendido por los hombres, cuando quiso gobernarlos. Así se dispó esta conspiración, separándose cada uno del que no entendía para unirse al que entendía; y los pueblos fueron divididos según las lenguas y dispersados en todos los lugares de la tierra por la voluntad de Dios, que se sirvió para ello de medios que nos son completamente ocultos e incomprensibles (*La ciudad de Dios*, libro xvi, cap. 4).³

En el relato bíblico, los pueblos que se forman en el momento de la división de las lenguas son en gran parte definidos por la maldición de Canaán, hijo de Cam. En efecto, Noé, convertido en cultivador de viñas y habiendo bebido vino, se había desnudado en su tienda; fue entonces sorprendido por su hijo Cam, quien, en lugar de cubrirlo, llamó a sus hermanos, Jafet y Sem, y puso en evidencia a Noé. Jafet y Sem, en cambio, portaron un manto, entraron en la tienda de espaldas y cubrieron a su padre cuidándose de no verlo desnudo. Al enterarse al día siguiente, Noé lanzó una maldición sobre el hijo de Cam: «¡Maldito sea Canaán! Que sea para sus hermanos el último de sus esclavos» (Gn x, 25). Agustín no cesa de hacer una aproximación entre este discurso, que separa a los descendientes de Cam de los restantes pueblos de la tierra, y los avatares de las dos ciudades, la divina y la terrestre. Sin embargo, en la lectura alegórica que el obispo de Hipona elige hacer del

2. Esta cita procede de www.biblegateway.com.

3. Esta cita y las siguientes provienen de la traducción francesa de M. Saisset.

Génesis, ve en estas divisiones sobre todo el anuncio de lo que será el cristianismo. Siempre crítico con las derivas heréticas, Agustín propone interpretar de modo pastoral las genealogías vergonzosas propuestas por el texto bíblico:

Puede decirse que no solo los que están públicamente separados de la Iglesia, sino también todos aquellos que viven mal, vanagloriándose de ser cristianos, están representados por el segundo hijo de Noé; pues anuncian por su fe la pasión del Salvador, figurado por la desnudez de este patriarca, y al mismo tiempo la deshonran con sus acciones. Sobre ellos se dice: «Los reconoceréis por sus frutos» (Génesis IX, 21). De ahí que Cam fuera maldecido en su hijo en tanto que su fruto, es decir, su obra, y que Canaán mostrara sus movimientos, es decir, sus obras (*La ciudad de Dios*, libro XVI, cap. 2).

Para este cristiano de los primeros siglos, es preciso comprender las imágenes proporcionadas por el relato del Génesis como *figura*. El punto paulino de la lógica no genealógica de la identidad religiosa viene afirmado, *a contrario*, en los pasajes donde Agustín habla del mantenimiento del culto a un solo Dios antes de la llamada de Dios a Abraham, incluso antes de la fundación de Babilonia. Para él es más que probable que no haya habido predeterminación:

Quizás es más verosímil [*profeco est credibilius*] que antes de la fundación de Babilonia hubiese ídólatras en la posteridad de Sem y Jafet, y adoradores del verdadero Dios en la de Cam; al menos debemos creer que ha habido siempre en la tierra hombres de una y otra suerte (*ibid.*, libro XVI, cap. 10).

Tras los pasos de Agustín, san Isidoro de Sevilla restablece, desde el siglo VII, la versión bíblica del origen de la división entre las naciones humanas. En el tira y afloja entre la fuerza del lenguaje y la fundada en el origen genealógico de los pueblos, Isidoro afirma en un primer momento la prioridad que concede a la lengua en la definición de la identidad de las naciones: «Pues los pueblos tienen su origen en las lenguas y no las lenguas en los pueblos» (*Etimologías*, libro IX, cap. 1, 14). Sin embargo, en el discurso poco coherente como es a menudo el suyo, el autor de las *Etimologías* afirma también la importancia de los vínculos genealógicos y del marco físico en la conformación de las características de los pueblos. Buscando establecer un mapa de las di-

ferentes naciones surgidas de los 73 descendientes de Noé nombrados por las Escrituras, replantea su tema:

Gens es una muchedumbre de personas que tiene un mismo origen o que proceden de una raza distinta de acuerdo con su particular identificación, como Grecia o Asia. De ahí su nombre de «gentilidad». Y se llama *gens* por las «generaciones» de las familias, en cuanto el vocablo deriva de «generar», lo mismo que «nación» deriva de «nacer» (libro IX, cap. 2, 1).⁴

Al poner el acento en la generación, Isidoro se separa de Agustín olvidando el carácter alegórico de las distinciones genealógicas que este último establecía a la luz del cristianismo. En su escrito, genealogía equivale por necesidad a origen y a pertenencia. A continuación, considerando que ciertas características morales son propias de las distintas naciones, quita toda trascendencia a la pertenencia genealógica, que pierde así su preponderancia frente a la influencia del medio físico sobre los diferentes pueblos:

Según la diversidad de los climas, así son los rostros de los hombres y sus colores, el tamaño de sus cuerpos y la variedad de sus sentimientos. Por ello vemos que los romanos son circunspectos; los griegos, volubles; los africanos, arteros; y los galos, feroces por su temperamento y muy agudos de ingenio (libro IX, cap. 2, 105).⁵

GENEALOGÍAS POLÍTICAS

Si bien el periodo histórico que nos interesa está marcado por las dinámicas de consolidación sociológica de un modelo parental a menudo dirigido hacia la línea masculina, lo está también por la generalización de las ideologías cognaticias relacionadas con la transmisión genealógica. Conviene percatarse de dos fenómenos: por una parte, la fuerte politización de la imagen de la potencia paterna, con el establecimiento de referencias sistemáticas entre el buen orden de la república asociada a la legítima autoridad paternal del rey sobre sus súbditos, y el de la familia, pequeña república y base del orden so-

4. San Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*. Edición bilingüe. Madrid, BAC, pág. 733.

5. *Ibid.*, pág. 749.

cial en la cual debe imponerse el respeto al *pater familias*, que es rey a este nivel; y, por otra parte, la generalización del discurso genealógico que pretende incluir los lazos de filiación hasta un pasado muy lejano. Partiendo de consideraciones en teoría aplicables a la familia, estos discursos permiten establecer la legitimidad de las élites además de fundar las pretensiones a la soberanía nacional o a las identidades étnicas fijadas en el cuerpo de las personas por mediación de lazos de sangre hereditarios.

Vamos a abordar el primero de los aspectos evocados en el capítulo 5 de este libro. Concentremos ahora nuestra atención en las genealogías profundas.

La llegada del Renacimiento se vio marcada por la proliferación de genealogías que se proyectaban en el pasado lejano, apoyadas a menudo en huellas documentales y materiales que podían remontarse hasta la Antigüedad. Es cierto que la Edad Media no carece de escritos que prolongan las interpretaciones de san Isidoro en este sentido. En el siglo ix, por ejemplo, el obispo de Maguncia Rabano Mauro retoma el mismo esquema en su *De universo*. Entre los siglos vi y viii, los autores bárbaros establecen listas de los reyes y elaboran también lazos con el Diluvio, sobre todo a través de la figura de Wodan (Odín), identificado asimismo con Mercurio. La historia de la fe incorpora poco a poco estas genealogías. Tanto es así que en el siglo xii Sigeberto de Gembloux retoma la *Crónica* de Eusebio de Cesarea y de san Jerónimo y, en el siglo siguiente, los dominicanos Martinus Oppaviensis y Vincent de Beauvais reconstruyen, cada uno por su lado, la historia de la humanidad desde Adán (Bizzocchi, 1995: 158-162). Sin embargo, en el seno mismo de esta continuidad del género genealógico, una nueva relación con el pasado, fundado en pruebas y en la crítica de las fuentes, va a provocar una ruptura profunda. Se trata de un nuevo género literario que lleva consigo un éxito fulgurante y que tiene como modelo las *Antiquitates* de Annio da Viterbo, dominico próximo a los Borgia. A partir de textos que se supone intemporales, producidos y después atribuidos a los autores antiguos, Annio establece en el siglo xv conexiones entre estas fuentes y la lista posdiluviana del Génesis.

Como han mostrado los trabajos de Roberto Bizzocchi (1995, 2006), las casas nobles europeas, en Italia, Francia, Inglaterra y España, multiplican en esta época la producción de pruebas que se presuponían enraizadas en una historia inmemorial. Tal es el caso, por ejemplo, de la familia de los banqueros Altoviti, enemiga de los Médici del Renacimiento florentino, que prueba me-

diante una placa de mármol antigua su vínculo directo con el héroe *Furius Camillus*, expulsado de su ciudad, como ellos, por otros conciudadanos, y cuyo biznieto murió en Fiesole y dio origen al nombre familiar (Bizzocchi, 2006: 267). La familia española de los Porceles, por su parte, estableció un vínculo directo con los Porcios, linaje fundado durante la llegada de Eneas al Lacio, pasando por el Cid. Siguiendo con el caso español, la familia conversa de los Santamaría hace remontar sus orígenes a la familia de la Virgen María, lo que desempeña un papel importante en la concesión por parte de Felipe III de una cédula que confiere la cualidad de viejos cristianos a todos los descendientes de Pablo de Santamaría, «por los dos sexos» (Sircroff, 1979: 218).

En este ámbito, se denuncian falsedades continuamente, al tiempo que numerosos personajes, más o menos oscuros, tratan de hacer dinero a costa de las pretensiones nobiliarias de los poderosos. Sin embargo, muchos sabios participan de buena fe en estos asuntos estableciendo verdades que, aunque resulten falsas para nosotros, no lo eran seguramente a los ojos de los contemporáneos. De hecho, hay autores significativos que conciben la historia universal a partir de la puesta en valor de verdades reveladas en los textos sagrados y de informaciones sobre la Antigüedad que contaban con numerosos aficionados en la época. Se opera así lo que Bizzocchi denomina un «historicismo sincrético y universalista», que da lugar a cruzamientos de fuentes que conducen a planteamientos inéditos —por ejemplo, el de saber quién, Moisés u Homero, debía tener preferencia—. Además, la historia se explicaba como realización de un designio divino en un tiempo que trascendía al de las Escrituras. En él, el lugar de los dirigentes de todas las épocas, elegidos en principio por Dios para desempeñar un papel social destacado, aparece como algo por naturaleza estable. Por otra parte, una sociedad que se representa a sí misma cada vez sobre la base de órdenes estancos privilegia discursos históricos que subrayan la continuidad de un orden proyectado hacia el pasado y concebido como natural. La naturalización del pasado recurre en realidad a estas larguísimas genealogías, oscurecidas a menudo por siglos enteros de lagunas y marcadas por una ausencia total de documentación que pueda probar las relaciones establecidas. En cualquier caso, el orden del mundo y de la sociedad se encaja con facilidad en la evidencia dada por este marco genealógico. Dicho marco vehicula la noción de persona ya implícita en gran parte de las prohibiciones matrimoniales que, aunque proscriban ciertas alianzas, afirman que es la sangre transmitida la que hace a las personas más o menos idénticas.

Al igual que las casas de los notables, pueblos enteros, a veces a través de sus reyes, reivindicaban los lazos genealógicos que se supone les conceden una identidad y, sobre todo, derechos. Este es el caso de la genealogía de Luis XIII, establecida en el siglo xvii por Jacques de Charron en su *Historia de todas las naciones y especialmente de los galos o franceses*, que hace del monarca un descendiente directo de Noé. Lo mismo sucede con la genealogía de los Tudor que, pasando por Bruto o por los troyanos, llega también a Noé. Es en todo caso el tema de la obra de George Owen Harry, publicada en 1604. *La genealogía del grande y poderoso monarca, Jaime, por la gracia de Dios, rey de Gran Bretaña, etc. Con su descendencia lineal de Noé, por diversas líneas directas con Brutus, primer habitante de la isla de Britania, y de él a Cadwalader, el último rey de sangre británica* (Bizzocchi, 1995: 36, 49). Las identificaciones de los personajes bíblicos con equivalentes paganos pueden llegar lejos. Aquí también la pauta la marca Annio de Viterbo. Evocando su Toscana natal, el influyente autor explica que es el mismo Noé, es decir Iannus, el que habría poblado la vieja Tusca y le habría transmitido su propia lengua, y que su descendiente por Cam, Hércules Libio, habría fundado Florencia después de haber secado las tierras pantanosas del lugar. Esta visión unitaria de la Toscana legitima además a Cosme I de Médici en su proyecto de reunificación de la región (Bizzocchi, 1995: 190). El reparto del mundo entre los descendientes de Noé o, eventualmente, entre los héroes clásicos que se erigen en primeros habitantes de estas tierras legitima la posesión de un territorio. En este caso, se trata de principios del derecho natural que se consideran irrefutables y que serán incluidos de inmediato en el marco de las relaciones internacionales marcadas por la filosofía de la historia de la época.⁶

6. Como recuerda acertadamente Bizzocchi (1995: 99), no hay que perder de vista que los discursos morales siguen otro camino, el que hace de las virtudes productos de la vida individual, verdadera fuente de la nobleza. El estoicismo y el primer cristianismo no cesan en efecto de afirmar la no transmisibilidad de los rasgos morales. Sin embargo, los usos de las genealogías davídicas de Cristo que aparecen en los Evangelios dan alas a los que, como san Paulino de Nola, deciden valorar los orígenes nobles de los santos (*ibid.*: 129). Por otra parte, los católicos y los protestantes no cesarán de hacer disquisiciones sobre la nobleza de la carne de Cristo.

LAS RAZAS MALDITAS

Antaño el judío recorre durante tiempo la Judea | Pregunta en vano quién quiere hacer una cruz; | Estaba destinada al Salvador, | Pero todo mortal rechaza este empleo. | ¿Lo creeréis? La historia nos informa | De que recorriendo todos los rangos y oficios, | Para su construcción, se ofrece una cohorte, | Todos ellos, agotes carpinteros.

MICHEL (1983, VOL. 2: 178)

Desde finales de la Edad Media, las construcciones más o menos doctas que relacionaban el presente con el pasado remoto van a producir un fenómeno que marca con carácter especial a la sociedad. Una serie de poderosos sistemas de clasificación social, anclados en la retórica de la sangre y de la ascendencia, se desarrolla entonces en Europa. Se trata de otra vertiente del ascenso del genealogismo que conviene considerar para entender mejor las estrechas relaciones que el parentesco establece con la configuración del orden social moderno. Al final de la Edad Media, las fronteras imprimen en la naturaleza supuestas diferencias que, *de facto*, separan unos grupos de población de otros. Este sistema discriminatorio de etnicidad a través del lenguaje de la genealogía y de la sangre se asienta de manera sólida en el marco conceptual de genealogías increíbles descrito por Roberto Bizzocchi.

Los agotes del Bearne, los vaqueiros de alzada en Asturias, las comunidades judías, los caquins de la Bretaña, los gitanos, los moriscos... constituyen poblaciones excluidas con motivo de la cualidad de su ascendencia. Según he podido analizar en otro trabajo (Porqueres i Gené, 1995), algunas variantes interesantes articulan los vínculos ancestrales de los parias, inscritos en su cuerpo y costumbres. Denominadas «razas malditas» siguiendo al polígrafo del siglo XIX Francisque Michel (1983), estas comunidades muestran la fuerte tendencia a la radicalización del discurso genealógico moderno. Así, de un modo paradójico, la separación de las comunidades en relación con la sociedad englobante recurre al registro religioso para, a continuación, liberarse por completo de él. En efecto, en las diferentes configuraciones encontradas, un hilo genealógico que conduce a ascendentes culpables desde el punto de vista religioso hace que las personas contaminadas sean irrecuperables para el cuerpo social. Para los grupos afectados, las genealogías trazadas reenvían

de forma sistemática a antecedentes bien inscritos en el repertorio ofrecido por la historia sagrada. Las referencias apicales son básicamente la de Ismael, hijo de Agar, esclavo de Abraham; la de los judíos deshonestos; y, también, la de los deicidas del Gólgota denunciados por los Evangelios. Estos tres vectores genealógicos explican la lepra hereditaria de los agotes del Bearne o de los caquins de la Bretaña, la sangre contaminada de los conversos hispanos, y los rasgos indeseables de los vaqueiros de alzada —criadores de ganado trashumante del oeste asturiano, acusados de tener una ascendencia o bien judía o bien musulmana—, los gitanos o los moriscos de los reinos hispánicos.

Para no centrarnos demasiado en la península ibérica, es interesante considerar con mayor extensión el caso particular bien documentado de los agotes que habitan el Bearne, la Chalosse, el Armañac, la zona vasca y, en ciertos momentos, el norte de Aragón en España. Los agotes habitan en viviendas humildes, desprovistas de palomar. Entre los diferentes orígenes que se les atribuyen, siempre relacionados con antepasados de resonancias heréticas —godos arrianos, cátaros, sarracenos—, figura el vehiculado por las canciones populares antiagotes, todavía en circulación en el siglo XIX. Según esta fuente, los agotes serían los descendientes de Giezi, un sabio hebreo deshonesto que Dios habría condenado, al igual que a su descendencia, a ser leproso: «Para castigarte, dice el Señor, | te dejo la lepra de Naaman; | A tus hijos pasará | el mal vergonzoso que tú heredas». La identificación con Giezi, que da lugar al apelativo «gezitan», aparece también en un ujier del consejo real de Navarra, quien justifica la persistencia de la exclusión de los agotes a pesar de una bula papal de 1515 que ordena tratarlos como a los otros fieles:

[La exclusión] provenía de la época del profeta Eliseo, es decir, de cuando el príncipe Naaman se rindió ante él para buscar la cura de su lepra. El dicho profeta Eliseo recomendó a Naaman que fuera al río Jordán, y este fue allí y, por la gracia de Dios, encontró la salud; el príncipe ofreció presentes al que se los debía; pero el santo hombre rechazó recibirlos. Entonces Giezi, servidor del profeta, animado por una codicia desordenada, tomó los presentes y riquezas destinados a su maestro: por ello fue maldecido por el profeta, él y toda su posteridad, que no es otra que los agotes; y esta maldición siempre ha pesado y pesa sobre ellos, porque ellos permanecerán leproso en el interior y condenados, como la experiencia lo demuestra... La prueba de que los agotes son leproso, infectados y malditos es que incluso las hierbas que pisan con los pies se secan y pierden su virtud natural; las manzanas y toda otra fruta que cogen con sus manos o en su seno se pudren

en el mismo instante; sin contar que sus personas y sus casas huelen mal, como si se tratara de individuos contaminados por una enfermedad grave (Michel, 1983, vol. 1: 189-190).

Como señala el jurista suletino Jacques de Bela a finales del siglo xvii, por esta filiación se relaciona a los agotes con los judíos: «Se les cuenta como judíos por la dicha razón de que Giesi era judío y así se les ha marcado por su olor natural y por el hecho de que sean normalmente descoloridos» (citado por Agulhon, 1990: 56).

En las genealogías construidas, los agotes se asocian con rasgos físicos distintivos, verdaderas inscripciones identitarias en el cuerpo: diversos olores, un color blanquecino, el lóbulo auditivo unido al cráneo, incluso una belleza particular de la que hablan los pastores en sus canciones.⁷ Pero existe una expresión física de la calidad de los agotes: se trata de la lepra, mal bíblico por excelencia.⁸ La creencia en este lugar común explica que los agotes hayan sido tradicionalmente relegados al oficio de carpintero, pues se pensaba que la madera no era propicia a transmitir la enfermedad (Fay, 1910: 134). El discurso médico contemporáneo reforzaba además el prejuicio popular, al menos hasta finales del siglo xvi. *El veinteavo libro. Que trata de la pequeña viruela, la rubeola y las lombrices de los niños pequeños, y de la lepra*, de Ambroise Paré, lanza así una advertencia a la necesaria desconfianza hacia estas gentes, de aspecto agradable, desde luego, pero que escondían en su interior la terrible lepra:

Sin embargo, algunos tienen la cara bella y la piel replegada y lisa; sin dar ningún índice de lepra por fuera, como son los leprosos blancos denominados cachots, agotes, y capots, que se encuentran en la Baja Bretaña, y en Guyena cerca de Burdeos, donde se les denomina gahets [...]. Ahora bien, dichos leprosos son blancos y hermosos, casi como el resto de los hombres, a causa de que su lepra consiste en

7. «Gentetan den ederrena umen duçu Agota: | Bilho hori, larru çouri eta begui nabarra» («Entre todas las gentes el agote es reconocido por ser el más hermoso: | pelo rubio, piel blanca y los ojos azules»). Las traducciones del euskera al francés se han tomado de Michel (1983).

8. La lepra es una de esas enfermedades hereditarias descritas como tales únicamente a partir del siglo xiii: «Aunque la medicina antigua reconoce ya las afecciones que son transmitidas de padres a hijos y propone a veces explicaciones fisiológicas, no dispone de una terminología específica y técnica. Los médicos medievales forjan el concepto a mediados del siglo xiii apoyándose en el vocabulario de las traducciones de los textos médicos árabes y en la metáfora jurídica de la transmisión de bienes» (Lugt, 2008: 317).

materia pituitaria la cual, reseca por adustión, se convierte en bilis negra (Paré, 1607: 744).

Al igual que el médico Laurence Joubert en 1563, Ambroise Paré recomienda la separación de los agotes, puesto que:

[...] la lepra es una enfermedad hereditaria: pues un leproso engendra a un leproso, dado que la simiente o genitura proviene de todas las partes del cuerpo: por consiguiente las partes principales están viciadas, y la masa de la sangre alterada, corrompida e infectada, por lo que es necesario que la simiente lo sea también, por los que el que es engendrado, está infectado (*ibid.*: 740).

Los poderes locales —las parroquias, los ayuntamientos y también los parlamentos— se muestran muy hostiles al grupo, sobre todo en lo que concierne a una eventual violación de la genealogía de los miembros de la sociedad circundante, verdadera piedra angular del sistema de distinción.

Así, en 1581 el señor de Saint-Geniès otorgaba en los Estados de Navarra reunidos en el Santo Palacio un reglamento por el cual prohibía a los agotes casarse con personas de raza pura y, so pena de muerte, juntarse a ellas por adulterio o de otra manera; además, se les daba instrucciones para que estuvieran separados en las iglesias y vivieran aparte. Este reglamento se confirmó en 1608 (Fay, 1910: 145).⁹

Por su parte, Martín de Vizcay, uno de los primeros en condenar la marginalización a la cual son sometidos los agotes, explica que, en la opinión común, «tratar de matrimonios mixtos es una cosa inaudita, tan execrable como

9. Un estudio más reciente sobre los agotes nos confirma la afirmación de Fay y nos informa de que estas ordenanzas serán válidas hasta 1660 y 1682, como consecuencia de disposiciones de los Estados navarros: «un reglamento de 1660, que recuperaba textos de 1581, 1608 y 1628, recordaba que “no es posible para los agotes casarse con personas que no lo son y les está prohibido so pena de vida unirse carnalmente por adulterio u otro modo con las personas que no lo son; a tales personas se les obliga a vivir y habitar separadamente en las iglesias y en otros lugares”. Los Estados no se dejaron intimidar de ninguna manera por las normas de los parlamentos y, en 1682, exigieron que los reglamentos fueran observados: “el Parlamento ha hecho diversas reglas por las cuales permite a un agote casarse con una joven no agote, lo que supone una infracción entera a los reglamentos”» (Desplat, 1990: 52-53).

si un cristiano tratara de casarse con una mora, o un moro, con una cristiana» (Vizcay, 1621: 125).

La fuerza de la argumentación religiosa en la constitución de las razas malditas no plantea ninguna duda. Sin embargo, tal como lo muestran las reivindicaciones de los grupos minoritarios, la referencia religiosa abre la posibilidad de una puesta en cuestión definitiva de la exclusión. Al igual que los agotes, que afirman el carácter humano de todos, agotes y no agotes, a partir del común origen en Adán —«encar que Cagots siam, non nous dam, som tots fills do pare Adam» ('aunque seamos agotes, no nos condenamos, todos somos hijos del padre Adam')—, los que se oponen a la exclusión no cesan de poner en valor sus argumentos en el registro de la fe. En este sentido, la referencia a la fuerza redentora del bautismo, verdadero umbral de la familia espiritual cristiana desde san Pablo, condiciona los debates. Las polémicas pluriseculares en torno a la legitimidad de los *estatutos de limpieza de sangre* hispánicos ilustran bien este punto sensible, que habla de una sociedad moralmente dividida, fragmentada entre las representaciones de la persona que privilegian los vínculos de sangre y del parentesco y las que privilegian el mensaje evangélico. En todo caso, es importante constatar la tenacidad de las imágenes que conceden una preponderancia a los lazos que reenvían a la naturaleza de la procreación. En una verdadera lógica de guerra de razas, se da desde el siglo xiv un aumento de los discursos relativos a la pureza inscrita en el cuerpo de los individuos.¹⁰ Este proceso es del todo coherente con la lógica del sistema de parentesco de la época, que, a pesar de fuertes inflexiones agnáticas en sus componentes más sociológicos, queda definido por un núcleo simbólico que se expresa en términos cognaticios.¹¹ En este sentido, es importante subrayar que las sociedades que practican la separación de los parias tienen una clara

10. Está claro que, tanto en lo que concierne a la cronología como en lo que respecta a la presencia social del discurso de la pureza de sangre y de raza, el esquema propuesto por Michel Foucault (1997) debe ser matizado. En efecto, cuando este autor presenta una nueva manera de concebir la historia a partir de los siglos xvi y xvii, se olvida de la cuestión fundamental de las «razas malditas» y, sobre todo, del caso de los conversos españoles.

11. De toda evidencia, la diferencia entre sociología y simbólica es heurística. Por lo que se refiere a los efectos del núcleo cognaticio sobre las formas de clasificar admitidas por la sociedad, es útil recordar los trabajos de Jean-Paul Zúñiga (2002) sobre las élites coloniales de Chile durante la época moderna. Mientras que en este contexto se insiste en la importancia de los lazos agnaticios, hay cambios constantes de nombres entre los notables; de hecho, esta aparente incongruencia enmascara una continuidad que se explica por la transmisión por las

conciencia de su fragilidad. Aunque la fuerza de las barreras naturalizadas a través del lenguaje de la genealogía muestra la eficacia de los símbolos del parentesco en la esfera social, resulta evidente para los actores que estas barreras requieren de comportamientos adecuados para su reproducción. Si bien es por la genealogía y la sangre por lo que fatalmente se es miembro de una raza maldita, es necesario que los actos generadores de sangre y de genealogía no lleguen a poner el sistema en crisis. Los médicos, como Ambroise Paré, las autoridades civiles y eclesiásticas, y, sobre todo, las sociedades preocupadas por un eventual contagio erigen en peligro social el contacto parental con los parias. En la lógica del sistema de parentesco cognaticio de referencia, todo contacto sexual con ellos, y *a fortiori* todo matrimonio con uno de ellos, es una fuente de «mancha» para el resto de la comunidad. Así, las taras características de los parias, en virtud de su ascendencia, se expanden al parecer por vía de la alianza, fuente de consanguinidad y de genealogía.

LOS CONVERSOS

El estudio del mundo converso permite captar de una forma especialmente nítida las transformaciones inducidas por la modernidad en el seno de las clasificaciones genealógicas de las poblaciones. Al igual que en el caso de los agotes o de los caquins, desde finales del siglo XIV se evidencian índices de un nuevo modo de segregación relativo con respecto a los descendientes de los judíos conversos. En esta época existía en efecto el antijudaísmo; las pruebas antiguas no fallan. Se observa, sin embargo, una inflexión significativa de los parámetros. El antijudaísmo antiguo, sin duda marcado por el carácter marcadamente proselitista del cristianismo primitivo, en general perdió su virulencia después de la conversión de las poblaciones judías al cristianismo. Lo mismo sucedía en los reinos hispánicos hasta finales de la Edad Media, donde los casos de conversión celebrados por los cristianos son numerosos y muy conocidos.

La presencia de conversos en la jerarquía católica es corriente durante el siglo XV español, e incluso en el siglo XVI en ciertas familias. Tal es el caso de

mujeres del patrimonio a través de dotes importantes concebidas para atraer a los españoles con la intención de reforzar las redes de las casas.

los Santamaría, el padre Pablo y su hijo Alfonso. Pablo, rabino de Burgos, se convirtió con sus dos hermanos, cuatro hijos y una hija en 1390. Obtuvo un doctorado en Teología en París en 1405, época en la que es nombrado obispo de Cartagena por sus conocimientos teológicos. Luego se convierte en obispo de Burgos (1415-1435). Alfonso de Santamaría, por su parte, representa a Castilla durante el Concilio de Basilea de 1435, donde impresiona al futuro Pío II por la consistencia de sus argumentos, y llega a ser obispo de Burgos a la muerte de su padre. En 1412, en Lorca, también se convierte otro rabino, Josué ha-Lorquí, y toma el nombre de Jerónimo de Santa Fe, tras lo cual participa en la Conferencia interconfesional de Tortosa (1413) como representante de la Iglesia católica. Jerónimo y su amigo Pablo de Santamaría, próximos al papa Benedicto XIII, juegan un papel muy activo en la persecución de los judíos, y llegan a la publicación de la bula papal contra los judíos que desencadenó conversiones en masa en el reino de Aragón.

Los ejemplos de conversos perfectamente integrados en el seno de la Iglesia son numerosos. Podemos citar obispos, como Pablo de la Caballería, obispo de Malta llamado por Fernando de Aragón al obispado de Palma de Mallorca en 1491; Gaspar de San Ángel, decano de Calatayud; Juan Sánchez, obispo de Cefalú en 1518; Pedro de San Ángel, obispo de Mallorca en 1566 (Montaner, en prensa). Hay asimismo numerosos inquisidores, entre los cuales destacan el célebre Torquemada y el hermano Diego de Deza. Sin embargo, desde finales del siglo XIV, cierto número de signos apuntan al cambio. El triunfo de la genealogía sobre el bautismo aparece en la disposición de los cuerpos de oficios excluyendo a los hijos de infieles. En los estatutos de los tejedores mallorquines de 1391 son prohibidos los hijos de los cautivos, los descendientes de infieles y los hijos ilegítimos, salvo si, en el primer y el tercer caso, pueden demostrar que son de padre o madre catalanes (Pons, 1939: 77, 90).

La situación evoluciona a gran velocidad en los reinos hispánicos, sobre todo a partir de la *Sentencia estatuto* de Pedro Sarmiento, alcalde de Toledo en 1449. La animosidad contra los judíos convertidos en cristianos, sobre todo por parte de las capas populares en un primer momento, crece de manera acelerada y desemboca en la bien conocida situación de Castilla en los siglos XVI y XVII. La marginación de los descendientes de judíos marca, por tanto, la vida hispánica, y la difusión de la ideología de la pureza de sangre hace que un solo antepasado judío convierta a una persona en infecta, no apta en principio para el desempeño de cargos importantes. Se aplica entonces a los con-

versos una lectura literal de las disposiciones en vigor sobre los judíos, a los que la tradición presentaba como los asesinos de Cristo. Según las *Partidas* castellanas, por ejemplo:

La razón por la cual la Iglesia, los emperadores, los reyes y los otros príncipes han tolerado que los judíos habitasen entre los cristianos es esta: para que viviesen para siempre en la cautividad a fin de que recordaran a los hombres que provienen del linaje de los que crucificaron a Nuestro Señor Jesucristo (*Partida* II, título XXIV, Ley 1).

La continuación de la misma ley, que establece la plena igualdad de derechos de los judíos conversos, será desde entonces olvidada.¹²

El antijudaísmo toma en sentido literal los pasajes de los Evangelios donde, frente a la oferta hecha por Pilatos de liberar a Jesús, el pueblo judío habría insistido en que fuera crucificado: «que su sangre recaiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt XXVII, 25). Progresivamente, las posiciones se endurecen también para otros grupos minoritarios. Al final del siglo XVI, el religioso Rojas considera que es preciso no solo expulsar a los moriscos de España, sino también a sus hijos, «pues han mamado el odio que tienen a nuestra religión católica y la raíz infecta tienen dentro de sus entrañas» (Caro Baroja, 1985: 511). Para los partidarios de los *estatutos de limpieza de sangre*, como el inquisidor Escobar del Corro en 1637, el comportamiento herético de las personas no haría sino «desvelar la presencia de una sangre impura», tendencias morales adquiridas en el momento mismo de la concepción (Sicroff, 1979: 262-263).

Al igual que sucede con las razas malditas, la inscripción genealógica del mal exige la protección de la genealogía en el marco converso. De ahí la necesidad de evitar matrimonios mixtos, vectores de contaminación. Esta será precisamente una de las obsesiones del gran promotor de los *estatutos*, el arzobispo de Toledo, Juan Martínez Siliceo (Sicroff, 1979: 147), y también la

12. «Ordenamos, después de que ciertos judíos se conviertan al cristianismo, que todos los súbditos de nuestro reino los honren: que nadie ose recordarles ni a ellos ni a los miembros de su linaje que antaño fueron judíos a modo de insulto, y que tengan sus bienes y sus cosas, compartiéndolas con sus hermanos, y heredando de sus padres y de sus otros parientes, como si fueran judíos; y que puedan tener los oficios y los honores que tienen los otros cristianos» (*ibid.*).

preocupación mayor de una sociedad cada vez más preocupada por la *limpieza de sangre*.¹³

Pero incluso en estas configuraciones contrarias al establecimiento de vínculos matrimoniales, la creatividad de la alianza matrimonial inscrita en el sistema de parentesco aparece con claridad. Permite, de hecho, dar cuenta de las complejidades y de las fronteras movedizas de los grupos de los que las ciencias sociales no deben asumir el carácter estable y homogéneo proyectado por los primeros interesados.

UN CASO SIGNIFICATIVO: LOS CHUETAS DE MALLORCA

Que la familia juega un rol preponderante en los medios conversos del mundo hispánico de la época moderna parece quedar fuera de toda duda, y ello por un doble motivo. Por un lado, encuadra la eventual transmisión de los saberes rituales y en general los religiosos en el seno del mundo marrano; luego, en otro orden, se encuentra en el centro de las reconstrucciones genealógicas asociadas a los *estatutos de limpieza de sangre* dirigidos a perpetuar la exclusión social de las que eran víctimas los descendientes de los antiguos conversos al cristianismo. Quizás por el hecho de su rol crucial en la expresión y transmisión de la identidad, la familia se presenta a menudo como unitaria, actuando en cuanto que persona colectiva en el terreno social y religioso, tal como lo expresa Jean-Pierre Dedieu (1989: 41), autor de referencia en la materia:

Desde el punto de vista religioso (la familia) aparece como un bloque. Algunas diferencias pueden aparecer en su seno, entre jóvenes y viejos, entre hombres y mujeres, y pueden también emerger individualidades originales; pero lo que es remarkable es que, para los moriscos y los nuevos cristianos de judíos, la decisión entre la asimilación o la permanencia en su cultura tradicional se haya casi tomado de manera colectiva a su nivel (1989: 41).

13. El gran polemista Jerónimo de la Cruz, en su defensa de los *conversos*, recupera este punto y se queja de los efectos nefastos de la preocupación por la pureza de sangre en la república. Para él, la injusta diferencia entre conversos y viejos cristianos llevó al fracaso de numerosos matrimonios y al aumento del celibato, fuente de depravación y de la falta de efectivos demográficos del país (*ibid.*: 301).

Esta afirmación, sin embargo, debe ser matizada a la luz de las dinámicas sociorreligiosas internas observadas en los medios conversos. Este mundo se caracteriza por la importancia y la extensión de las divergencias intrafamiliares. Numerosos ejemplos muestran que los miembros de una misma familia conversa seguían a veces caminos espirituales muy divergentes. El caso de la familia de santa Teresa de Ávila es bien conocido: nieta de un reconciliado por criptojudasismo,¹⁴ conoce, entre los descendientes de este, tíos, tías y primos castigados en razón de su marranismo (Caro Baroja, 1978, vol. 2: 352). Sucede lo mismo con el humanista cristiano Luis Vives, cuyos hermanos y parientes son criptojudíos notorios (García, 1987: 181-202). También se sabe, en parte gracias a los trabajos de Israël Salvator Révah, la importancia de las divisiones intrafamiliares en el exilio marrano. En este sentido, la familia de origen portugués Bocarro Francês, a la que Révah dedica diferentes estudios, proporciona ejemplos de diferentes tipos de cambios religiosos, con denuncia de emparentados criptojudíos (Révah, 1959: 57 y 66-67). El mundo colonial de ultramar conoció asimismo realidades próximas a las de la familia de los conversos Rivera, instalada en México, o la de los portugueses Campos, una familia de penitenciados¹⁵ en la que se incluye a un agustino de Michoacán; a un archidiócono de Filipinas o a un clérigo muerto en Manila, en olor de santidad; o también, a los Carvajal, que cuentan con un dominico (Cohen, 2001), o el caso muy conocido del dominico Francisco de Victoria, obispo de Tucumán, cuyo hermano judaizante fue quemado en efigie, según la práctica inquisitorial en vigor en los procesos en ausencia (Domínguez Ortiz, 1971: 145).

Como muestran las investigaciones recientes de Natalia Muchnik (2002, 2006) sobre las redes sefardís, las divisiones religiosas en el seno de las familias no pasaban desapercibidas a los ojos de los contemporáneos. Ha sido así desde el principio de la persecución anticonversa en España. Como ejemplo, podemos señalar la *Crónica de los Reyes Católicos* del converso y apologista Fernando del Pulgar, que enumera las familias cuyos hijos siguieron vías religiosas opuestas, en unos casos practicando el criptojudasismo; en otros, como es el caso del mismo autor, mostrándose cristianos convencidos (Caro Baroja,

14. La Inquisición reconciliaba a una persona, admitiéndola en el seno de la Iglesia, después de que esta hubiera abjurado de sus errores heréticos y de que todos sus bienes fueran confiscados.

15. Se denominaban penitenciados los que habían sido, de una forma u otra, condenados por el Santo Oficio.

1978, vol. 1: 314). Sin embargo, aunque varios investigadores hayan podido subrayar la existencia en el seno de una misma fratría de divergencias religiosas, estas no han sido objeto de estudio en sí mismas. Tales situaciones, consideradas como simples anécdotas, son juzgadas a menudo como excepciones que dependen de voluntades personales marcadas.

En las páginas que siguen, partiendo de los datos sobre el grupo converso de los chuetas¹⁶ de Mallorca, se abordarán dos temas en relación directa con lo que acabamos de señalar. Analizaremos, en primer lugar, los límites flexibles de un grupo que, sin embargo, estaba anclado en el lenguaje de la genealogía; y, en segundo lugar, el lazo existente entre familia y matrimonio en la construcción de etiquetas socialmente significativas.

La comunidad de conversos de Mallorca es, sin duda, la mejor documentada que se conoce entre los grupos de descendientes de judíos en España. A pesar de ello, y a despecho de la importancia del criptojudasmo mallorquín —que sobrevivió durante al menos tres siglos y medio, desde la conversión forzada de los últimos judíos de la aljama en 1435 hasta los tristemente célebres autos de fe de 1691—, este grupo es paradójicamente uno de los más olvidados en el estudio tanto de las dinámicas sociales conversas como de las modalidades de la experiencia criptojudía. Los chuetas emergen como un grupo dotado de una fuerte conciencia de sí mismo y con características más o menos bien definidas desde principios del siglo xvii. Tanto para unos como para otros, resulta claro en este momento que los miembros de la comunidad llevan en exclusiva determinados nombres de familia y no otros. Mientras que las personas denominadas Abram, Salom o David no son consideradas descendientes de los judíos de Mallorca, las que llevan los nombres, por otra parte anodinos, de Aguiló, Bonnín, Cortés, Fortesa, Fuster, Galiana, Martí, Miró, Moià, Picó, Pinya, Pomar, Segura, Sureda, Teronjé, Valleriola o Valls sí lo son.¹⁷ Antes de esta fecha, otros descendientes de los judíos de Mallorca mantenían relaciones, incluso matrimoniales, con los portadores de alguno de los diecisiete nombres de familia que sirven para identificar a los miembros de la comunidad «de la calle del Sagell». Pero si bien los miembros del grupo, así

16. Este etnónimo, utilizado sobre todo por los viejos cristianos, viene de *xuete*, que deriva o bien de «juetó» ('judío pequeño'), o bien de la palabra «xuià» (equivalente catalán a 'tocino'); en su uso, la asociación al cerdo es sistemática.

17. Hoy en día son considerados como chuetas Aguiló, Bonnín, Cortés, Fortesa, Fuster, Martí, Miró, Picó, Pinya, Pomar, Segura, Teronjé, Valentí, Valleriola y Valls.

como los de la sociedad englobante, se ponen de acuerdo para hablar de los chuetas como si se tratase de un cuerpo social aparte, es preciso señalar que existían en su seno fuertes diferencias, tanto sociales como religiosas.

Los chuetas se presentaban y eran presentados como «los descendientes de los judíos en Mallorca» y recurrían a etiquetas sociales naturalizantes fundadas en la retórica de la sangre y la familia para calificar a los diferentes segmentos sociales que componían el grupo. Así, antes de los autos de fe de finales del siglo xvii, hacían referencia a la existencia en su seno de familias de alto rango —«de oreja alta»— y de familias más modestas —«de oreja baja»—. ¹⁸ Del mismo modo, al referirse a sus orientaciones religiosas, hablaban de «raza de personas seguidoras de la ley de Moisés» y de «raza de personas que no siguen la ley de Moisés». De esta manera, los individuos dependían de un segmento social u otro en función de su familia de pertenencia. En el discurso de los propios chuetas, estos segmentos sociales se reproducían por medio de los matrimonios endógamos. Ahora bien, este tipo de presentación de la situación se apoya en la realidad de las dinámicas sociales que pueden descubrirse analizando la rica documentación existente, tanto de orden inquisitorial como de naturaleza notarial y diocesana.

Los miembros de esta comunidad de conversos serán designados oficialmente solo con el término «chuetas» a partir de 1678, año de los primeros autos de fe, que continúan a lo largo del último cuarto del siglo xvii y marcan el declive definitivo del criptojudasmo mallorquín. Con anterioridad, la documentación sobre esta población hacía referencia a un barrio de Palma donde habitaban la mayor parte de los conversos: *la gent del carrer del Sagell*, o bien *la gent del carrer*. En los años que siguen a los primeros autos de fe, se promulgan órdenes que excluyen a los chuetas de diferentes esferas de la vida social. Los órganos de gobierno de la isla, la Universidad literaria, el seminario eclesiástico y los diferentes cuerpos de oficios mallorquines —con excepción de los plateros y los vendedores ambulantes o *marxandos*, casi en exclusiva compuestos de conversos— se dotan en este momento de los *estatutos de limpieza de sangre*.

La constitución de la nueva identidad chueta, que se mantiene hasta el presente, insiste en los rasgos «judaicos» de *la gent del carrer*, rasgos que se ha-

18. *Orella alta y orella baixa*, en catalán. Hay que señalar que, en esta época, las fuentes de las islas Baleares se expresan en catalán o en latín, con la excepción de los textos en castellano producidos por el Tribunal de la Inquisición, como institución centralizada.

brían heredado por filiación. Sus características físicas y morales concuerdan, en el marco del antijudaísmo moderno, con las atribuidas por lo general al conjunto de los «descendientes de los que mataron a Cristo». *La fe triunfante*,¹⁹ obra compuesta en 1691 por el jesuita Francisco Garau, que describe el fasto de los autos de fe y hace un listado de las personas condenadas por la Inquisición, fundamenta en cierta medida esta imagen. Esta publicación, que conoció en Mallorca numerosas reediciones, aparecidas a lo largo de los siglos siguientes, contribuyó a grabar en la memoria colectiva los nombres de las familias que contaban entre sus miembros con al menos un condenado por la Inquisición en aquella ocasión.

En la década de 1770, los chuetas inician un procedimiento para abolir los *estatutos de limpieza de sangre* que los excluían de cargos y oficios. En algunas memorias dirigidas al rey Carlos III con la finalidad de contrarrestar las reivindicaciones de los conversos, las autoridades de la ciudad de Palma acusan a los chuetas:

[...] de ausencia de sinceridad y de verdadera ficción en lo que concierne a la conversión de estas familias, lo que es típico del carácter de sus antepasados, de su doctrina envenenada, así como de la sangre que les ha sido transmitida; su influencia es casi siempre imborrable según los principios físicos de la naturaleza y como lo aseguran los principios universales.²⁰

En consonancia con estas consideraciones, la *vox populi* y las autoridades aconsejan por diferentes vías que no se entre en contacto con la sangre contaminada. En 1775, año de la primera reimpresión de *La fe triunfante*, así como de la renovación de los sambenitos suspendidos en el claustro del convento de Santo Domingo²¹, se produjeron algunos enfrentamientos. Infringiendo las disposiciones del regente de la Audiencia, que ordenaban la incautación de la nueva edición del libro, el marqués de la Torre afirmaba:

No solo no deberían retirar este libro de la venta, sino que, al contrario, sería necesario que hubiera un ejemplar en cada hogar, a fin de que todo el mundo esté

19. Francisco Garau (1984). *La fe triunfante*, Leonard Muntaner (ed.), Palma de Mallorca.

20. Informe de la Ciudad de Palma y Reino de Mallorca, 1774, § 61.

21. El claustro era el lugar donde por costumbre se colgaban las efigies de las personas condenadas por el Santo Oficio.

bien advertido de lo que son esta gente. Condenados como judaizantes en otro tiempo, hoy se mezclan con «familias limpias»; esto ocurre particularmente en las aldeas que tienen menos conocimiento de su infamia. En ciertos pueblos del interior, numerosas familias de viejos cristianos ya han establecido vínculos matrimoniales con estos descendientes de judíos.²²

Aunque esta definición genealógica del grupo existía antes de los autos de fe, tenía un significado del todo diferente. Los viejos cristianos subrayaban entonces que las gentes de la calle del Sagell se sentían superiores a los otros habitantes del reino y que se negaban a establecer vínculos matrimoniales con los cristianos. Por el lado contrario, a los chuetas que se casaban con un cristiano viejo, un «cananeo», se les designaba con el término «mal mesclats» ('mal mezclados') en el seno de su comunidad. Los hijos nacidos de esta unión eran denominados «poma-préssec» ('manzana-melocotón'), y unos y otros recibían un tratamiento social aparte. La endogamia aparece, así, como un elemento necesario, tanto para las clasificaciones intracomunitarias como para la justificación de la exclusión por parte de los cristianos viejos. Sin embargo, en todos los casos, se manifiesta de manera incontestable el aspecto subversivo del matrimonio, su capacidad para redefinir los grupos que, por otra parte, inscriben su perennidad en la retórica parental. Los chuetas no se casan entre ellos porque son los descendientes de los judíos conversos de Mallorca, sino que son los descendientes de los judíos conversos de Mallorca porque se casan entre ellos (Porqueres i Gené, 1995). De hecho, a principios del siglo xvii se establece una frontera significativa antes de la exclusión de los chuetas. En este momento, ciertos descendientes de judíos dejan de casarse en el seno de su comunidad endógama cerrada en sí misma. Dejan entonces de ser reconocidos como descendientes de judíos, tanto por los cristianos viejos como por los chuetas. Aun así, este proceso no se manifiesta de manera inmediata, pues los comportamientos matrimoniales no cambian de manera significativa de un día para otro. Así, mientras que los nombres de descendientes de judíos como Morro, Rebassa, Berard, Moyà o Torrella se funden con la sociedad de cristianos viejos, el nombre de Galiana, después de haber tomado una orientación semejante en razón del com-

22. Lleonard Muntaner, «Introducción» en Francisco Garau, *La fe triunfante*, op. cit., xxxviii.

portamiento matrimonial de los portadores del nombre, acaba por extinguirse por razones biológicas y queda bien integrado en la comunidad de los chuetas, contando incluso con una persona reconciliada por el Santo Oficio, Eleonor Galiana.²³

Consideremos ahora las etiquetas genealógicas utilizadas para definir al grupo.

LA RELIGIÓN

En lo que concierne a la dimensión religiosa de la comunidad, debemos constatar las diferencias flagrantes existentes en una misma parentela, incluso en una misma familia. Observamos en primer lugar, a lo largo del siglo xvii, la presencia de un gran número de sacerdotes católicos chuetas, sin que ninguno de ellos sea objeto de persecución inquisitorial por criptojudasismo. Si esta constatación parece poder entroncarse con la división local antes evocada entre familias chuetas que siguen o no «la ley de Moisés», nos confrontamos enseguida con la evidencia de que, entre estos sacerdotes y religiosas, algunos individuos están emparentados de cerca con chuetas criptojudíos. Es el caso del doctor en Teología Joaquim Aguiló, cura que goza de un beneficio en la catedral de Mallorca y que se convertirá en uno de los predicadores más importantes de la isla durante el periodo comprendido entre finales del siglo xvii y el primer cuarto del xviii. Joaquim está comprometido con la muy rigorista Escuela de Cristo, fundación devocional inscrita en la tradición de san Felipe Neri, de la que forman parte el virrey y el obispo mallorquines. Su propia madre será sometida a un auto de fe y morirá en prisión; y el único hermano vivo de esta, Bartomeu Teronjé, alias el Conde, tío de Joaquim, así como su esposa y tres de sus hijos serán reconciliados por el Santo Tribunal con motivo de su criptojudasismo. El caso del cura Jacint Fuster, hijo del mercader con título de señor Domingo Agustín Fuster y de la *senyora* Joana Pomar, se sitúa en la misma línea. Miembro asimismo de la Escuela de Cristo, desde la edad de 6 años, siendo *scholarem*, Jacinto ostenta el patronato de un beneficio, cedido por el noble Arnau de Santacilia,²⁴ en la iglesia de Santa Eulalia, situada en el barrio

23. Sobre los Galiana, véase Porqueres i Gené (2006).

24. Archivo del Reino de Mallorca (ARM), Protocolos, M-1656, 310-311V.

chueta. Dos de sus tíos maternos serán condenados por el Santo Oficio, así como ocho de sus veinticuatro primos hermanos maternos.

El caso de Gabriel Forteza y Jerònia Martí presenta, en cambio, algunas diferencias. En 1688, cuando disfrutaba de un beneficio eclesiástico en Ciudadela, en la isla vecina de Menorca, y encontrándose en Roma, todos los hermanos y hermanas vivos de su madre, cinco en total, fueron condenados por el Santo Oficio de la Inquisición. Su padre y su madre ya habían fallecido, pero nos podemos preguntar por su identidad religiosa si consideramos que el segundo de sus hijos, Miquel, alias Butzeta, dos años mayor que Gabriel, habitaba en Livorno desde hacía seis años. Vivía como un judío, habiéndose casado con una mujer judía,²⁵ y ejercía allí como contacto al servicio de los chuetas que quisieran abandonar Mallorca para pasar «a tierra de libertad».²⁶ Estas circunstancias no impiden al sacerdote tomar posesión, por intermediación de su otro hermano, Gaspar Forteza, de un beneficio en el altar mayor de la Catedral de Mallorca el 23 de febrero de 1690.

Otro ejemplo que va en el mismo sentido concierne a los hermanos Francesc Josep y Miquel Josep Bonnín y Pomar, hijos del modesto mercader Rafael, alias Garridet, y de Joana Pomar. El primero de los dos hermanos era doctor en Teología y pasó algunos años en Roma; a continuación, obtuvo beneficios eclesiásticos importantes en Palma. Falleció cuando tenía alrededor de 30 años. El segundo hizo una carrera más modesta, que aun así le permitió obtener un beneficio en la iglesia parroquial de Santa Eulalia, donde, junto con el religioso Rafael Tomás Cortés, era el único chueta entre los cincuenta religiosos agraciados con cargos eclesiásticos a principios del siglo XVIII.²⁷ Estas circunstancias no impidieron que trece primos hermanos de nuestros dos curas tuvieran sus diferencias con el Santo Oficio; entre ellos figuraba Rafael Valls, personaje religioso destacado entre los criptojudíos que proporcionaba

25. Declaración de Catalina Bonnín en el proceso de fe contra Isabel Martí de Arpa, reconciliada, 1688. AHN, *Inquisición*, 1713/3, pág. 101. De hecho, esta información había sido transmitida por un chueta no judaizante, Rafael Fuster, alias Polla, de regreso de un viaje a Roma. Así lo explica otro pariente de nuestro cura, Isabel Pomar (Proceso contra Aina Maria Martí, hija de Rafael Martí menor, alias del Arpa, reconciliado en 1688, AHN. *Inquisición*, 1708/3, 55).

26. Véase el proceso contra Jeroni Cortés, hijo de Gabriel Cortés, alias Cap Alt, reconciliado en 1690, AHN, *Inquisición*, 1706/18, pág. 16v.

27. Archivo Capitular de Mallorca (ACM), *Llibre possessoris beneficis de la Seu*, f. 18.

a la comunidad textos provenientes de las comunidades judías de Livorno y Alejandría y que escogió morir quemado antes que abjurar de su fe hebrea. Su hermana Joana también será juzgada por el Santo Tribunal, un total de tres veces: las dos primeras será liberada, pero en la tercera ocasión, en 1660, resultará condenada a dos años de prisión y a llevar el sambenito. La hermana de los curas verá su pena conmutada al cabo de cinco meses, mientras que la madre será reconciliada en 1678 a causa de los rituales judíos que practicaba en su casa: observancia del *sabbat* y educación de «jóvenes hebreos». ²⁸

Para dar cuenta de las diferencias existentes en el seno de este medio converso, que no conoce muchas presiones hasta 1678, ²⁹ parece necesario no contentarse con una explicación basada solo en elecciones religiosas individuales que no llegan a cuestionar el principio de unidad familiar como lugar de transmisión identitaria. Los casos de los curas analizados lo muestran de manera clara: la división religiosa en el seno de las fratrías es una realidad. De hecho, el matrimonio de unos con otros decide la identidad religiosa de los miembros de una misma familia. A semejanza de otras comunidades de *convertidos*, en el seno de la comunidad de los chuetas, la iniciación religiosa al criptojudasmo se efectúa con bastante retraso en la vida de los individuos. No es sino en la adolescencia cuando se realiza la probable transmisión de los rituales religiosos y su significado. En concreto, interviene cuando la elección matrimonial está ya hecha. Es el momento preferente para introducir al adolescente en el mundo religioso adulto, el de los chuetas. Así, Aina Cortés declara el 30 de diciembre de 1677, en audiencia voluntaria ante el Santo Tribunal, que fue su padre quien le informó en primer lugar de los rudimentos rituales del criptojudasmo mallorquín. En efecto, un año después de haber acordado su matrimonio, su padre le dice por separado: «Eres mi hija bien amada y deberás guardar el secreto de lo que voy a decirte; en razón de mi gran amor hacia ti, te aconsejo observar la ley de Moisés». ³⁰ Es a partir de este momento cuando Aina será instruida en el respeto al *sabbat* y en la observancia de los ayunos que marcaban el calendario ritual de los chuetas. Su marido, Joanot Sureda, recibe también esta instrucción, pero por parte de los parientes próximos de Aina y no de su propia familia, la cual, aunque era

28. AHN, *Inquisición*, 1706/9, pág. 25.

29. Antes de 1678, el Tribunal de la Santa Inquisición había permanecido inactivo en relación con los criptojudíos mallorquines durante cincuenta años.

30. Proceso contra Aina Cortés en 1677, AHN, *Inquisición*, 1708/2, pág. 55.

chuetas, se componía «de raza de gentes que no cumplen la ley de Moisés» y contaba, además, entre sus miembros con religiosos católicos.

Una vez establecido que la homogeneidad religiosa en el seno de la familia conversa no representa ninguna necesidad, conviene abordar la cuestión de saber lo que era, de hecho, una «familia» conversa. Ya que los chuetas de Mallorca están especialmente bien documentados y que, además, su comunidad ha conocido un largo periodo de relativa tolerancia, podemos tratar de comprender a través de ella cómo funcionaba una colectividad conversa y el lugar que en ella ocupaban las relaciones familiares.

Los elementos analizados hasta aquí muestran que, en este medio, la familia constituye una suerte de lenguaje ideológico para hablar del mundo y de uno mismo. En este sentido, las divisiones religiosas y sociales son tomadas del modelo genealógico, de manera que a cada uno se le atribuye una identidad en función de su ascendencia. Los ejemplos que acabo de evocar demuestran que estas imágenes son inadecuadas para el ámbito religioso, puesto que el matrimonio de los individuos redefine *de facto* los grupos de pertenencia al parecer cerrados por la filiación, dando lugar de esta manera a orientaciones religiosas antagónicas en el interior de una misma fratría.

Ahora bien, al analizar las diferencias socioeconómicas en el seno de la comunidad observamos una situación parecida. Para comprender mejor el tema, resulta útil examinar el caso de un grupo de notables perteneciente a la gente del Sagell. Su estudio nos ayudará a entender las dinámicas sociales y religiosas en el interior del grupo converso.

LOS CORTÉS

Además de las etiquetas que designaban a las familias de «oreja alta» y de «oreja baja», encontramos otra distinción que se añade al sistema de clasificación social chuetas: la que pasa por los nombres de familia. En este medio, los Pinya, Picó, Miró o Segura son presentados como más modestos que los otros miembros del grupo del Sagell, mientras que los Aguiló o los Teronjí son clasificados como acomodados. Existen desde luego excepciones, pero estas no ponen en cuestión las divisiones sociales conocidas, que parecen tener incidencia en las dinámicas matrimoniales del grupo. Es en este tipo de configuración donde hay que situar el matrimonio, cuyo papel resulta clave en la disposición del orden social de los chuetas. Entre los notables de la co-

munidad de conversos, se habla de familias de primer orden, *de primera esfera*. Así se designaba a los Cortés, uno de los quince nombres de familia que sirven para identificar a los chuetas.

Agustí Cortés d'Alfons, que acaba huyendo de Mallorca ante las presiones inquisitoriales, era un chueta criptojudío que pertenecía a una familia de mercaderes. Durante la década de 1860, Agustí hace la corte a una joven de la comunidad con quien se casa, una vez despejadas sus dudas. Rafel Joaquim Valls, hijo del jabonero Rafel, que frecuenta a una señorita al mismo tiempo, expresa su sorpresa ante la elección de Agustí:

Las primeras veces que hablaron y se encontraron en la calle, el testimonio preguntó al dicho Agustí Cortés, cómo él, un Cortés, que era de una familia considerada como de primer rango en la calle del Sagell, podía cortejar a la dicha Pinya, cuyo rango era mucho más bajo; y el dicho Agustí Cortés d'Alfons le respondió que le hacía la corte y que quería casarse con la dicha Joana Aina Pinya porque sabía que ella era judía y creyente en la ley de Moisés.³¹

Agustí avanza la misma justificación cuando presenta su elección matrimonial a su familia (Porqueres i Gené, 1955: 134). Lo que no es sorprendente si se considera que, en el periodo comprendido entre los años 1580 y 1750, su matrimonio con Joana Aina fue el único contraído entre un Cortés y una Pinya, y que, para el mismo periodo, solo contabilizamos dos uniones matrimoniales entre una mujer Cortés y un hombre Pinya.³²

Es preciso señalar, por otra parte, que la consideración de los Cortés, a finales del siglo XVIII, como gentes de primera categoría se prolonga en el tiempo. En el primer trámite de un Cortés para el reconocimiento de la nobleza de su linaje, Gabriel Cortés de Francesc, alias Pota, mercader y cónsul, pleitea en 1670 por el vínculo genealógico que le uniría al noble aragonés Pablo Cortés, llegado a Mallorca con las tropas enviadas por el emperador Carlos V en 1523 para controlar la rebelión de las Germanías. Para ello se adjuntaban los escritos producidos por don Juan de Mendoza, cronista general de

31. Proceso contra Agustí Cortés d'Alfons, alias Formatge, reconciliado ausente de 1689, AHN, *Inquisición*, 1708/21, pág. 57.

32. Se plantea aquí la cuestión de la hipogamia femenina. Este punto me parece susceptible de aportar nuevos elementos a la comprensión de la comunidad y merecería un estudio aparte, que no voy a llevar a cabo aquí.

los Reinos Hispanos, y por el marqués de Villalba, protonotario de la Corona de Aragón, quienes ponían en valor la contribución militar de Gabriel, armador de navíos corsarios, contra los enemigos del rey. Para acompañar la solicitud, proponen diferentes estirpes posibles para esta familia de nobles aragoneses: provendría de la familia romana de los Curtia, de la que formaría parte Tito Curtio, citado por Tácito, o de los condes de Molina, caballeros godos que habían luchado contra los musulmanes durante la Reconquista española, o incluso del tronco de Hernán Cortés, el conquistador de México.

La notoriedad del grupo de los Cortés explica esta diligencia que tiene como objetivo sancionar la movilidad social que se reproduce en diversas ocasiones durante el siglo XVIII (Riera Montserrat, 1991 y 1996). Para el periodo anterior a los autos de fe de 1678 y 1691, que pusieron fin al criptojudaísmo más o menos público de una parte de los miembros del grupo chuetas, encontramos a ricos mercaderes, descritos a veces de manera exagerada como los más ricos de la isla, que llevan el nombre Cortés. Es el caso de Agustí Antoni Cortés y de Miquel Aleix Cortés, tío y sobrino que se convierten en yerno y suegro, respectivamente. También encontramos a los cónsules de los ingleses y genoveses, los únicos del Sagell: a Gabriel Cortés d'Alfons, alias el Cónsul, y luego a Gabriel Cortés de Francesc, alias Pota, quien, después de una donación de 21.000 reales de plata a las arcas reales, obtiene además el cargo de *batlle del Pla* para él y su descendencia.

Junto con estos casos notorios, se identifican otros portadores del mismo nombre que disfrutaban de un lugar privilegiado en el mundo de los negocios de la segunda mitad del siglo XVII.³³ Entre los principales exportadores de aceite, primer producto del comercio mallorquín en la época moderna, dado que representa por sí solo entre el 60% y el 80% de las exportaciones, se encuentran muchos chuetas, y los Cortés ocupan un lugar predominante entre ellos. Cerca de la mitad de los agentes comerciales mallorquines de la época llevan este apellido, diecinueve en total. Entre ellos, Rafel Jeroni Cortés se afirma con fuerza: él y su hermano Agustí Antoni exportan por un valor de 50.000 libras en 1660, e importa productos que cuestan 10.000 libras el mismo año. Estos valores sitúan a los hermanos Cortés a la cabeza de los agentes comerciales mallorquines de la época.

33. Para el análisis del contexto económico que aquí nos interesa, consúltense Andreu Biliboni Amengual (1995) y Jerònia Pons Pons (1996).

La pujanza económica de algunos Cortés en el siglo xvii se mantiene incólume durante el siglo siguiente. El agitado periodo de los autos de fe, durante el cual se procede a la mayor confiscación de bienes de la historia de la Inquisición española, perturba el dinamismo económico del grupo chuetas, y los Cortés fueron en especial golpeados por el Santo Oficio. Desde el primer cuarto del siglo xviii, sin embargo, hay chuetas entre los principales exportadores de la isla: primero figuran Gabriel Josep Cortés d'Alfons, alias el Cónsul, y Gabriel Cortés de Francesc, alias Pota. A continuación, se encuentran Rafael Enric Cortés, hijo del primero, y otros Cortés: Agustí Alfons Cortés, un nuevo Rafel Jeroni Cortés, Rafel Miquel Cortés y otro Agustí Antoni Cortés (Bibiloni Amengual, 1995). Más tarde, varias personas con este mismo nombre constan entre los chuetas más ricos: es el caso de los hermanos Domingo y Tomás Cortés, y también del hijo de Domingo, Bru Cortés, que pide ser ennoblecido como lo fueron su padre y su tío antes que él (Riera Montserrat 1996).

El conjunto de las personas denominadas Cortés, que representan en torno al 9% del grupo de *conversos* mallorquines, ocupa sin duda un lugar importante en la vida económica de la comunidad. Sin embargo, esta imagen de excelencia preconizada por los mismos interesados puede esconder algunos aspectos de la realidad. Lo mismo sucede con el tema religioso. Volvamos a las cifras. En una comunidad formada por unos mil cien habitantes hacia el año 1680, encontramos 238 condenas por criptojudasismo entre 1678 y 1691, de las cuales una cincuenta corresponde a una misma persona detenida dos veces. Ello constituye sin duda un claro reflejo de la vivacidad del criptojudasismo mallorquín. No obstante, la incidencia de las reconciliaciones y relajaciones inquisitoriales es muy desigual. Consideremos de nuevo los nombres de familia que sirven de marcadores sociales en el seno de la comunidad. Por ejemplo, entre los Bonnín (que representan en torno al 8% de la población del Sagell), no hay más que ocho penitenciados; entre los Fuster (12% del conjunto de los chuetas), solo tres individuos fueron condenados. En el otro extremo, entre los muy minoritarios Teronjí (2,5% de la población Sagell), se cuentan 73 miembros condenados.

Si bien para otros nombres de familia los discursos identitarios parecen a veces abusivos, en el caso de los Cortés nos vemos confrontados a una serie de características, sociales y religiosas, que distinguen al conjunto de personas englobadas en esta etiqueta clasificatoria. Hemos visto en diferentes momentos que el universo de los chuetas se considera estructurado por la filia-

ción. Ellos se presentan como los descendientes de los judíos mallorquines, y explican las divisiones sociales y religiosas de su comunidad refiriéndose a la cualidad de los antepasados de las familias respectivas. En función de estas identidades adquiridas en el seno de la familia, los actores afirman, además, que desarrollan prácticas matrimoniales endógamas: se casan entre chuetas, pero también con gente de su misma posición social, es decir, con personas procedentes de «gentes de raza» con independencia de si practican o no los rituales criptojudíos. En el caso de los Cortés, estas condiciones parecen cumplirse por entero. En efecto, además de una situación social aparte y de una observancia criptojudía especialmente intensa, los Cortés son también notables por sus alianzas matrimoniales. En un grupo de conversos que declara un gran aprecio por los matrimonios entre iguales, los Cortés constituirían un caso paradigmático.

Una dinámica inscrita en una duración larga hace emerger entre los Cortés una inclinación hacia la isonomía en el matrimonio que no conoce equivalente en el mundo chuetas. Es, en efecto, la más elevada en los siglos xvii y xviii, junto con la de los Fuster. Mención aparte de los matrimonios que he podido reconstituir gracias a otras fuentes y considerando solo las mil alianzas matrimoniales no mixtas de chuetas que están registradas en los libros parroquiales consultables para el periodo estudiado, puedo destacar que los cónyuges preferidos de los Cortés son otros Cortés. Los 102 hombres y las 88 mujeres llamadas Cortés documentados que se casan entre 1570 y 1750 realizan 22 uniones en el seno del grupo de sus homónimos. Y, lo que es más llamativo, el comportamiento matrimonial de los hijos fruto de matrimonios entre una Cortés y un no Cortés —por tanto, portadores de otro apellido— ilustra lo que, a falta de otras evidencias, se puede denominar «la gravedad social del nombre». En efecto, entre las 44 mujeres cuya madre es una Cortés, 17 se casan con personas que llevan este mismo nombre; y entre los 35 hombres en la misma situación, 11 contraen nupcias con mujeres cuyo apellido es Cortés. Unas cifras que muestran la existencia de una tendencia matrimonial marcada entre los portadores, en primera o segunda posición, del nombre Cortés. Entonces, ¿qué podemos concluir de este conjunto de datos?

Por una parte, es preciso señalar que los Cortés están lejos de constituir un grupo como tal, pues los enfrentamientos en su seno son moneda corriente. Diversos expedientes de dispensas matrimoniales muestran importantes conflictos que se quieren resolver en efecto mediante matrimonios muy próximos entre los Cortés. Estas tensiones anteriores a los autos de fe tendrán gra-

ves consecuencias cuando uno de los Gabriel Cortés, cónsul, se enfrente con el otro. Debido a los reveses sufridos en los negocios, Gabriel Cortés d'Alfons amenaza con denunciar ante el Santo Oficio a los miembros de la parentela. Algunos años más tarde, su hermano Rafael Cortés d'Alfons, alias Cabeza Loca, en reacción al vacío social que ha de sufrir debido a su matrimonio con una «cristiana vieja»,³⁴ deposita ante el Santo Oficio escritos de denuncia que presagian el desastre inquisitorial de 1691 (Porqueres i Gené y Riera Montserrat, 2004: 32-35).

Por otra parte, el carácter criptojudío de este conjunto no es tan monolítico como podría suponerse a partir de las cifras presentadas más arriba. Antes de los autos de fe de finales del siglo xvii no hay ni sacerdotes ni religiosos con nombre Cortés; los únicos religiosos católicos que conocemos que tienen este nombre son cinco individuos que han tomado las órdenes menores durante las dos primeras décadas del siglo. Aunque ello constituya un dato importante y no permita poner en duda la importancia del criptojudasmo entre los portadores del patrónimo, queda claro que la colectividad de los Cortés no constituye una unidad religiosa y que no actúa como tal. Los matrimonios con reeducación religiosa no son raros entre las personas llamadas Cortés y, además, existen alianzas repetidas entre los portadores de este nombre y los miembros de linajes chuetas especialmente identificados con el catolicismo. Este es el caso, por ejemplo, de Mariaina Cortés, que se casa con el platero Joanot Miró y que se convierte en la madre de un sacerdote y una religiosa.³⁵ Asimismo, como consecuencia de un edicto de fe colgado en el Hospital General de Palma, otro de los hijos de Mariaina, el platero Rafel Miró, denuncia en 1629 a Beatriu Cortés por conductas religiosas sospechosas.³⁶ Y habrá también alianzas reiteradas, al menos desde principios del siglo xvii, entre los Cortés y los miembros de las familias Martí y Moyá, ya prolijas en sacerdotes.³⁷

34. Término utilizado en la época para designar a las personas que no tenían en su genealogía ancestros musulmanes o judíos.

35. Se trata de Pere Antoni Miró y de Jenònia Miró, tío y tía de Joanot Sureda, que, según hemos visto, se casó con otra Cortés, Aina.

36. AHN, *Inquisición*, 1708/21, pág. 9.

37. Sobre los Martí que se encuentran en esta situación, véase Montaner y Porqueres i Gené (1994) y Porqueres i Gené y Riera Montserrat (1998). En lo que concierne a los matrimonios con los minoritarios Moyá, que contaban entre sus miembros al menos con un cura

Para acabar, concentrémonos en la relación existente entre los vínculos matrimoniales de los Cortés y su aspecto social. Es interesante subrayar algunos elementos cronológicos que permiten, si bien matizando una identidad algo fija en los discursos, comprender mejor las dinámicas sociales de los Cortés. De hecho, la endogamia del apellido que caracteriza a los Cortés se revela como un fenómeno históricamente datado. Antes de 1611, fecha de la unión consanguínea entre Francina Cortés de Jeroni y Rafel Cortés de Miquel, celebrada por el sacerdote chueta Pere Andreu Forteza, no se encuentran huellas de este tipo de alianzas, no obstante muy representadas con posterioridad. Con el matrimonio entre Francina, hermana de Rafel, y Francesc Antoni, hermano de Francina de Jeroni y padre de Gabriel Cortés, alias Pota —cónsul genovés que ya hemos citado—, se concluye la primera etapa de la historia de la endogamia de los Cortés. En efecto, solo en la siguiente generación, la que empieza a casarse a partir de los años 1630, las uniones entre los Cortés se convierten en moneda corriente en el área matrimonial chueta.

Curiosamente, esta cronología coincide con otra que sirve para situar mejor al conjunto de los individuos denominados Cortés en el contexto converso. Cuando se estudian los libros de matrimonios y bautismos, se distinguen clasificaciones sociales llevadas a cabo por los contemporáneos que dividen a las personas en función de su estatus. Para los hombres nobles se utiliza «don»; para los notables no ennoblecidos el tratamiento es «discreto», si se trata de notarios o médicos, y también «honorable», «señor» o «mossèn». El título de «mestre» se reserva para los artesanos modestos. Es interesante notar que los títulos de notabilidad no aristocrática suelen estar reservados a los Aguiló, Forteza, Martí y Taronjé, y que hasta 1631 ningún Cortés —salvo el mercader Josep Cortés de Melcior— había recibido el tratamiento de «señor» en las fuentes y solo cuatro Cortés habían sido denominados «mossèn» antes de 1621. En consonancia con estas prácticas, las alianzas de familias chuetas más importantes de finales del siglo xvi y de las cuatro primeras décadas del siglo xvii excluyen con raras excepciones a los Cortés. Solo existen dos contactos a lo largo de este periodo entre los Cortés y los *señores* y *honorables* chuetas: uno, con una rica familia rentista, los Taronjé; otro, con la familia del *señor* Joanot Forteza. Es también significativo que el único linaje noble de la co-

por generación desde comienzos del siglo xvii y hasta su extinción en el siglo xviii, constatamos que, en el corpus de los matrimonios considerados, siete de las veinte alianzas que tuvieron lugar fueron en unión con los Cortés.

munidad, el del *ciudadano militar* Francesc Martí, no haya establecido lazos de afinidad con los Cortés.

El discurso favorable al reencuentro de homónimos y la práctica de matrimonios próximos hacen que los Cortés se erijan en un grupo genealógico separado, portador de una personalidad social pública. Sin embargo, ciertos matices ayudan a delimitar mejor el fenómeno. La cualidad social de los Cortés está mucho menos fijada de lo que dan a entender los discursos de los primeros interesados. Aunque los Cortés se presenten como *mejores* y desarrollen prácticas matrimoniales en consecuencia, es evidente que su constitución en tanto que élite depende de sus uniones endógamas. El matrimonio se convierte, así, en un evento político importante, constitutivo tanto de la esfera religiosa como de las dinámicas de la jerarquía socioeconómica. Examinar de este modo el fenómeno permite comprender el origen de una etiqueta social especialmente duradera: la «familia» Cortés es el resultado de las prácticas matrimoniales de los individuos que la componen.

Capítulo 4

Cum fuga

Todo orden social construido sobre la afirmación de la continuidad de las características transmitidas por los lazos de filiación se revela especialmente frágil. El caso de las llamadas razas malditas analizado en el capítulo precedente ilustra en este sentido el incesante trabajo necesario para la reproducción de las barreras sociales naturalizadas. Situar en la sangre los rasgos que definen «el yo» y «el no yo» no es suficiente para mantener las distancias así expresadas. Dado que la sangre y la genealogía dependen del momento fundador que es la sexualidad reproductiva y el matrimonio —su corolario institucional—, el control de estas instancias constituye el elemento clave para la perpetuación de la identidad inscrita en la naturaleza. El proceso de naturalización de las identidades, característico de los comienzos de la modernidad, aparece entonces en su dimensión más claramente ideológica. Y ello no solo en el marco de las genealogías colectivas más o menos «increíbles», sino también en las dinámicas de las sociedades que privilegian la afirmación de su estabilidad en detrimento de su conciencia del cambio.

Cuando se considera el segundo rasgo esencial del sistema cognaticio de parentesco construido por los hombres de la Iglesia, la indeterminación genealógica resalta más. Por ello conviene ahora explorar los efectos de las disposiciones del derecho canónico en torno al consensualismo propio del matrimonio sacramental cristiano que operan en las sociedades del Antiguo Régimen. Estas disposiciones afectan al orden doméstico y, en particular, a la forma como el control de los padres determina la elección matrimonial de los hijos. Tal como lo veremos en el capítulo siguiente, el consensualismo canónico suscita vivas resistencias, incluso en el seno de las instituciones eclesíásticas. Además de la eventual insubordinación de los menores, otras reflexiones hacen que las autoridades se opongan a prácticas problemáticas. Las consecuencias de los matrimonios clandestinos, celebrados sin la presen-

cia de testimonios autorizados o incluso contra la voluntad paterna, pueden ser considerables.

La falta de publicidad institucional en relación con el matrimonio obstaculiza el funcionamiento del ámbito matrimonial. Así sucede cuando se afirma públicamente un pretendido lazo matrimonial con alguien, la *jactancia* estudiada por Martine Charageat para la Baja Edad Media aragonesa (2011). Se trata, por cierto, de un fenómeno extendido, como muestran Cecilia Cristellon para la Venecia de finales del siglo xv (2001: 130) y Silvana Seidel Menchi para el mismo territorio durante las primeras décadas del siglo xvi (2001: 47). Este (d)enuncia(do) del lazo matrimonial es performativo y, de hecho, pone al presunto cónyuge en una situación a menudo complicada. Para escapar de la imposición del lazo matrimonial, la persona designada por el jactante debe probar la falsedad de sus afirmaciones y la de los decires de los testimonios. El bloqueo de cualquier otro proyecto matrimonial y las largas discusiones ante la autoridad eclesiástica conciernen a las dos partes. El Concilio de Trento, al imponer la pronunciación de las palabras sacramentales ante la autoridad eclesiástica después de la necesaria publicación de los bandos matrimoniales —durante los tres oficios precedentes en las parroquias respectivas de los contrayentes—, pone fin a estas prácticas abusivas. Sin embargo, no se trata más que de una variación.

CUANDO LAS PROMESAS ERAN LEY

Numerosas causas matrimoniales durante la Edad Media se refieren a ratificaciones de matrimonios que no son respetados por una de las partes. La ambivalencia concedida a las palabras de presente, a menudo consideradas como insuficientes para establecer un verdadero matrimonio por hombres poco deseosos de asumir su estado (Helmholz, 1974), explica en gran parte este fenómeno. En otras ocasiones, es el contexto de violencia en el que se habrían obtenido las palabras de presente lo que está en discusión ante el juez eclesiástico. Este es el caso de Domenico Baruchelli, vecino de los alrededores del lago de Caldonazzo, de la diócesis de Feltre, integrada en la de Trento. Entre 1539 y 1544, Domenico no cesa de repetir que había sido forzado a pronunciar las palabras sacramentales por parte de los allegados de su amante, la huérfana Fiore dalla Piazza. Solo ante la evidencia de los embarazos consecutivos de Fiore, el juez denegó toda pertinencia del supuesto vicio del *metus* ('temor', 'miedo')

que, de existir, habría invalidado el consentimiento matrimonial (porque este habría sido dado por miedo) (Lazzeri y Seidel Menchi, 2001).

La fuerza de las palabras de futuro, tal como se ha analizado en el segundo capítulo de este libro, es del todo relativa según el derecho canónico clásico. Con excepción de los casos en los que las relaciones sexuales consentidas convierten en matrimonio la unión iniciada por promesas matrimoniales de futuro, el valor del compromiso es frágil a finales de la Edad Media. Después de una promesa matrimonial, basta que intervengan las palabras de presente con una tercera persona para que el lazo establecido por las promesas matrimoniales sea anulado. La situación cambia con la Reforma católica, que modifica de modo sustancial los tiempos matrimoniales. Aunque Trento da por terminadas las jactancias para los matrimonios surgidos del intercambio de palabras de presente, conserva el lazo que deriva de las supuestas promesas matrimoniales. La Iglesia refuerza así las promesas, que se mantienen válidas tanto si son públicas como si no lo son.

El intercambio de palabras de presente como hecho consumado se vuelve más complicado de realizar porque las palabras sacramentales, para ser eficaces, deben ser escuchadas por la autoridad eclesiástica. De hecho, este tipo de unión se reduce desde entontes al *matrimonio por sorpresa*, ante un sacerdote que actúa involuntariamente como testigo, tal y como sucede en el célebre episodio de *I promessi sposi* de Alejandro Manzoni. En estos casos, bien documentados en la América colonial (Latasa, 2005: 244), se prevén penalizaciones para sancionar el incumplimiento de las normas tridentinas. Así sucede en 1627 con el matrimonio contraído entre los jóvenes Alonso Pérez de Guzmán e Inés Coronado en casa de esta, en el barrio sevillano de San Vicente. Apoyados ambos por los padres de la mujer, los jóvenes aprovechan la presencia del sacerdote de la parroquia, llamado bajo pretexto de confesar a una mujer que había dado a luz, para tomarlo como testigo de su intercambio de palabras de presente. A pesar de las querellas presentadas por los padres del joven, de condición social más elevada, el matrimonio se confirma en el proceso ulterior, que aun así castiga a los contrayentes a seis meses de destierro y a una multa, además de quedar obligados a asumir los costes del proceso, mientras que las instigadoras del caso son penalizadas con multas significativas. En efecto, en la morada del arzobispo adonde fueron llevados los cónyuges para ser interrogados, Alonso ratifica el carácter libre del consentimiento expresado ante el sacerdote (Candau Chacón, 2006: 188-198).

Con la salvedad de estas situaciones, que no dejan de ser excepcionales, los matrimonios siguen desde entontes las disposiciones del Concilio de Trento, recopiladas por el Catecismo romano. Uno de los mayores efectos del control institucional de las palabras de presente es el de hacerlas ilegítimas siempre que exista un compromiso anterior. Los bandos proclamados durante la misa mayor durante los tres días festivos que preceden a la ceremonia, así como las posibles pesquisas realizadas, deben permitir determinar si el matrimonio es factible. Durante los primeros años posteriores al Concilio de Trento, esta disposición había hecho posible otro tipo de jactancia, consistente en publicar admoniciones matrimoniales de manera unilateral. La presión ejercida sobre la otra parte —por lo general, la mujer, más sensible a los efectos devastadores de la *fama*— parece haber provocado situaciones insostenibles. Es lo que muestra el sínodo americano de Lima en 1613, que prohibió esta práctica, puesto que:

[De ella] se sigue, o bien que la mujer venga a casarse forzada a causa de la publicidad realizada, y que alegue posteriormente la nulidad matrimonial, o bien que al menos ella quede deshonrada (*disfamada*) si no se casa debido a la duda sembrada por la citada publicación (Latasa, 2005: 247).

Cuando se evocan las promesas de matrimonio con una tercera persona, el procedimiento matrimonial se interrumpe. En consecuencia, el *nihil transeat*, que impide la continuación del matrimonio en caso de denuncia unilateral de un compromiso anterior, se emite con frecuencia (La Rocca, 2001: 543). Para la parte perjudicada, consiste en demostrar que el intercambio de palabras de futuro avanzado por la otra parte no ha tenido lugar, o bien que este ha sido engendrado por miedo o amenaza. Se trata de procedimientos bien conocidos por los historiadores, presentados en la documentación española como *querellas de palabra*, que han dejado fondos considerables. Las importantes encuestas llevadas a cabo en Italia bajo la dirección de Silvana Seidel Menchi muestran el aumento exponencial de este tipo de litigios después de Trento: de 653 casos matrimoniales conservados para el periodo comprendido entre 1420 y 1500 en los tribunales eclesiásticos de Venecia, solo 10 se refieren a la celebración del matrimonio después de una promesa; mientras que, para el periodo que va de 1632 a 1803, se cuentan 603 casos en los fondos matrimoniales de la diócesis de Trento, de los cuales 523 conciernen a una promesa no respetada. El contraste es expresivo y se ve confirmado por

los datos del tribunal de Nápoles. En esta diócesis, se han conservado 245 procesos matrimoniales para el periodo que va desde 1496 hasta 1563, y solo 31 se refieren a promesas no mantenidas. En cambio, entre 1563 y 1699, de un total de 1.016 procedimientos matrimoniales, 317 causas tratan del incumplimiento de una promesa matrimonial, un número que debe completarse con los expedientes de los «impedimentos» (241), casi exclusivamente relativos a una promesa preexistente (Seidel Menchi, 2005).¹ En general, es la mujer la que, movilizándolo a una parte de su parentela, inicia el proceso con el objetivo de impedir que el novio reticente, «sospechoso de fuga», desaparezca. Además de la falta de respeto por la promesa dada, se tiene en cuenta la ofensa al honor de la joven novia. Si ha habido estupro —por tanto, desfloreación—, la joven exige un matrimonio reparador y suele obtener el encarcelamiento preventivo del joven, que se encuentra así sometido a una mayor presión.

La situación tiene el riesgo de complicarse para el transgresor. La importancia dada a las promesas de matrimonio puede conducir a considerar su incumplimiento como un acto criminal, tal como se decreta en el Estado veneciano catorce años después del Concilio de Trento (Hacke, 2001: 407). De la misma forma, desde finales del siglo XVI, el paso por el procedimiento criminal permitía al vicario general de Pisa torturar a los jóvenes novios que no reconociesen la existencia de la promesa dada a la novia, quien la daba a conocer al tribunal competente (Luperini 2001: 365). Es importante subrayar que, en buena lógica canónica, la validez de una promesa depende en primer lugar de la expresión de un consentimiento libre. Ello da lugar a casuísticas que sería preciso explorar. En todo caso, por el momento es suficiente con indicar que, después de unos meses, el vicario general normalmente termina por resolver los diferentes casos que le llegan, a veces ayudado por negociaciones extrajudiciales que acompañan a estos procedimientos. Así, ante el fre-

1. En esta misma línea, María Luisa Chacón contabiliza 1.397 procesos derivados del incumplimiento de la palabra de matrimonio procurados por la diócesis de Sevilla y las diócesis asociadas de Cádiz y las islas Canarias entre 1707 y 1762. En realidad, se trata de casi el 54% de los litigios clasificados como «matrimoniales» en este periodo (Candau Chacón, 2005a: 184). Para la diócesis de Pamplona, que conoce un crecimiento espectacular de los procesos matrimoniales tras el Concilio de Trento, se llega a la cifra de 160 procesos en el año 1660; es decir, el 56,75% de los recursos presentados al tribunal parten de la denuncia de una promesa matrimonial (Campo Guinea, 2005: 201-202).

cuenta rechazo de las jóvenes a aceptar un matrimonio impuesto por sus padres, estos a menudo compensan al yerno contrariado después de la sentencia de anulación del *nihil transeat* que abre nuevas posibilidades matrimoniales a la hija desobediente, tal como en el caso livornés de la segunda mitad del siglo xviii descrito por Chiara La Rocca (2001: 539).

La cultura de la compensación se generaliza, por tanto, después del Concilio de Trento, de forma coherente con las evoluciones conocidas por el derecho contractual, lo que no deja de plantear importantes cuestiones. Los trabajos clásicos sobre el tema presentan una evolución del derecho contractual que tendería a excluir los elementos exteriores del contrato en la evaluación de su validez. Con ello, la modernidad jurídica habría conducido a la eliminación de la consideración, es decir, de la toma en cuenta del contexto inmediato de la enunciación del contrato, haciendo de las palabras o de los escritos de compromiso el núcleo de la validez del contrato (Simpson, 1987). Hasta entonces habría sido fácil revocar un contrato que obligara a una de las partes a ceder *gratia et amore* todos sus bienes a su criado por el carácter manifiestamente irracional del compromiso en cuestión; en cambio, a partir de ese momento, sobre todo del siglo xviii en adelante, este tipo de elemento deja de tenerse en cuenta. En la esfera matrimonial la situación es exactamente la inversa, hasta el punto de que una divergencia importante parece dibujarse entre la evolución del derecho contractual general y la del derecho matrimonial en particular. Este punto requiere, sin duda, una interpretación más profunda que no estoy en condiciones de desarrollar aquí. Me limitaré por ahora a señalar que, después del Concilio de Trento, el valor de las palabras de futuro, incluso si iban seguidas de relaciones sexuales, se vuelve muy flexible cuando la distancia social hace poco creíble la enunciación sincera de un compromiso. La intención imputada a las palabras de futuro ocupa, así, un lugar que no tenía en el derecho canónico clásico, un derecho que, recordémoslo, consideraba que la Iglesia no podía juzgar el foro interno, accesible únicamente a Dios, sino solo los signos o las palabras que se supone que permitían exteriorizar los estados interiores.

En todo caso, el viraje operado por el Concilio de Trento no es completo porque, como muestran los abundantes trabajos existentes acerca de esta cuestión, las palabras de futuro continúan comprometiendo a las personas. En lo sucesivo, el novio podrá —en principio— escoger la manera de cumplir su contrato. Cuando un joven rechaza confirmar las promesas de matrimonio por una ceremonia matrimonial en la iglesia, se considera que debe

indemnizar a la joven novia. De hecho, dado que el derecho eclesiástico no permite forzar a alguien a casarse contra su voluntad, las sentencias —reinterpretando el pasaje del Deuteronomio (xxii, 28-29) que obliga a casarse y a dotar a las jóvenes novias vírgenes abusadas por un israelita— imponen al joven escoger entre casarse o dotar a la novia. Este es el caso de Bartomeu Bernardí Cortés, chueta mallorquín que se acuesta de forma reiterada con Joana Pujol, una de las sirvientas de su tío, a la que promete que se casará con ella. Denunciado ante las autoridades eclesiásticas por la joven, es condenado en 1732 «a contraer matrimonio con la susodicha Joana Pujol o bien a dotarla de forma adecuada [...] para que mediante esta dote ella pueda encontrar un esposo análogo al suyo [de la misma condición social que Bartomeu Bernardí] y que la ofensa de desfloración sea compensada» (Riera Montserrat, 1973: 130).²

La inversión en la circulación de la compensación matrimonial, normalmente ofrecida por la familia del esposo en un sistema de dote, muestra que la consideración en torno al compromiso matrimonial aporta una novedad que, si bien conserva el ideal de una promesa mantenida hasta el final, inserta más claramente el matrimonio en el mundo de las conveniencias familiares. Hay que señalar en este sentido que los actores están en disposición de apropiarse de las posibilidades ofrecidas por el derecho, verdadero marco de estos dramas. Así sucede, por ejemplo, cuando un litigio opone a Felipe II, rey de España, al muy poderoso duque de Alba, sobre la promesa matrimonial hecha en 1567 por el heredero de este, don Fadrique de Toledo, a la dama de cámara de la corte doña Magdalena de Guzmán. El duque se propone comprometer a su hijo con una prima a fin de contrarrestar un matrimonio inapropiado por desigual. El rey, a menudo opuesto a la poderosa familia ducal, pide entonces consejo entre sus allegados mientras avanzaba la opinión de que Fadrique se vería obligado a respetar su promesa «en conciencia y en cuanto que caballero». Por último, los servicios del duque en la invasión de Portugal en 1580 hacen que el rey olvide sus pretensiones y Magdalena acepta una considerable dote para casarse con un descendiente del conquistador

2. En realidad, tal como propone el jesuita Francesco Toledo en su *Instruzione de sacerdoti, e penitenti, nella quale si contiene la somma assolutissima di tutti i casi di coscienza* en 1599, hay que devolver a la joven su lugar en el mercado matrimonial «como si fuese virgen». Ello pasa por concederle una dote superior a la que su padre habría podido darle, pues una mujer desvirgada tiene menos posibilidades de encontrar un marido (Lombardi, 1996: 233).

Hernán Cortés (Casey, 2001: 316). En otra esfera social, la madre de Perina, joven de unos 20 años que ha recurrido a las artes de una maga para obtener el amor de su seductor —con quien tenía relaciones sexuales después de una promesa de matrimonio—, expone en 1621 sus expectativas a las autoridades eclesiásticas: «Giovanni Palazzolo *commandador* ha tomado a mi hija Perina su virginidad, y yo quería que él la tomara en matrimonio o que me la dotara para sustraerla del pecado» (Hacke, 2001: 410).

Para algunos autores, el cambio de posición descrito ha de ser puesto en relación con la actitud que se desarrolla entonces en el seno de los tribunales eclesiásticos (Lombardi, 1996). En efecto, estos tienden a reemplazar la imagen de la hija caída en la trampa de un gentil hombre que quiere obtener sus favores sexuales a cambio de falsas promesas por la de una mujer que, en hábil estrategia, usa sus encantos para seducir a un hombre de mejor condición social. Esta imagen, asociada al supuesto inagotable apetito sexual femenino, no es privativa del mundo católico, pues también es empleada en los medios protestantes (Seidel Menchi, 2000: 15-59). Sin embargo, los acontecimientos pueden desarrollarse de otro modo allí donde la determinación de la parte femenina es suficientemente firme. Consideremos el caso de Pere Francesc Molinas, notable menor mallorquín que da palabra de matrimonio a la chue-ta María Aguiló, procedente de una importante familia de mercaderes. Ambos tendrán relaciones sexuales, fruto de las cuales nacerá una hija en 1736. Debido a la negativa del joven a casarse, los parientes próximos de la joven solicitan la intervención de las autoridades diocesanas. Frente a la curia, el joven señala el carácter «infame y desigual» de la descendiente de los judíos conversos, e insinúa que no solo no debe casarse con María, sino que tampoco tiene que dotarla. No niega la existencia de palabras de futuro, pero defiende que fueron pronunciadas bajo presión cuando estuvo encarcelado por la denuncia de la parte contraria. Finalmente es condenado a dotar a María, pero los padres de esta, que exigen un matrimonio para reparar el honor de la joven, llevan el litigio a Roma. El *nihil transeat* que pesa sobre Molinas es mantenido hasta que en 1757, estando el pleito todavía ante los tribunales, María muere. Dos días después, Pere Francesc se casa con la que será su primera esposa (Riera Montserrat, 1973: 117-125).

ANTES DEL CONCILIO DE TRENTO

La literatura relativa al matrimonio en el Antiguo Régimen trata ante todo de situaciones en las que los contrayentes eventuales litigan en torno a la validez de un lazo matrimonial, establecido mayoritariamente por palabras de presente antes del Concilio de Trento, y por palabras de futuro después de la Reforma católica. Los análisis relativos a las tentativas consensuales son mucho más raros. Es verdad que la iniciativa de dos jóvenes para llevar a cabo un proyecto matrimonial que plantea, por lo demás, problemas de acuerdo con las disposiciones eclesiásticas existentes en la materia deja, lógicamente, pocas huellas. Se impone, sin embargo, un estudio serio frente a ciertos excesos de la historiografía que defiende en exceso el peso de las familias en la gestión de las alianzas matrimoniales. El hecho de que a menudo estas sean decisivas en los contextos de litigios no refuerza en sí la posición corriente en las ciencias sociales que subraya el papel esencialmente reproductor del matrimonio, que es considerado como un evento estratégico para la perpetuación de las posiciones sociales. Puesto que los matrimonios efectuados en exclusiva a partir de la iniciativa de los jóvenes son, por definición, casi invisibles, los historiadores de la familia y los antropólogos del parentesco no han tomado en consideración más que algunos casos que les interesaban. Por ello me parece importante considerar ciertos datos con frecuencia ausentes de las reflexiones académicas, pues permiten esclarecer la cuestión, tanto antes como después del Concilio de Trento. En un primer tiempo, son los litigios entre las partes los que, de manera un tanto paradójica, ofrecen pistas para comprender el desarrollo habitual de este tipo de matrimonio.

Jean-Louis Flandrin (1981) ha llevado a cabo un valioso trabajo sobre la apropiación de ciertos elementos del derecho canónico matrimonial por medio de rituales populares sustanciales para la formación de parejas en entornos rurales. En su análisis de los rituales de promesas de matrimonio (*créantailles*) troyanas, el historiador pone el acento en la posibilidad ofrecida por el derecho eclesiástico de celebrar matrimonios a partir de la sola iniciativa individual, fuera del control parental. Como en las fórmulas matrimoniales que el autor estudia, las aportaciones de la Iglesia y las consuetudinarias se mezclan de manera diferente según los contextos, lo que muestra el caso mallorquín descrito más adelante. Flandrin parte de la serie documental relativa a los procesos de ruptura de promesas de matrimonio conservados en los ar-

chivos de la oficialidad de Troya para los siglos xv y xvi. *Créanter* es prometer o acordar un matrimonio. Quienes presentan una demanda ante el tribunal evocan un lazo matrimonial iniciado por un intercambio de promesas ritualizado. El hecho de que haya habido un intercambio de promesas resulta crucial: incluso allí donde una relación sexual sigue a una promesa unilateral de matrimonio, no se juzga la acción del presunto matrimonio. Es el caso de la sirvienta Jeanette, que se acuesta con su patrón; este solo promete casarse con ella a la muerte de su esposa si Jeanette cede a sus insinuaciones. En ausencia de una expresión mutua de compromiso matrimonial, Jeanette deberá contentarse con una compensación económica.

Es, pues, la reciprocidad de las promesas lo que define el vínculo a los ojos de la población y de los eclesiásticos. Una afirmación que, sin embargo, conviene matizar. Para el común, la promesa debe venir acompañada de un intercambio de dones con el fin de sellar la relación asimilada al matrimonio. He aquí una recurrencia que se repite en el conjunto de los países europeos, también en siglos posteriores. Existen signos simples que sirven como estímulo a las iniciativas de la parte masculina, como los gestos recopilados por Lombardi para Italia: encender el fuego, dejar caer la rueca, meter en casa el tronco de un roble que el pretendiente ha dejado en el umbral de la puerta... (1996: 229). Tenemos aquí, de forma evidente, signos de compromiso. En primer lugar, el tocarse las manos, signo convencional del contrato que se convierte en el marcador de un compromiso verdadero, a menudo seguido por una entrega de monedas (Seidel Menchi, 2005: 145; Lazeri y Seidel Menchi, 2001: 314 y ss.). En todo caso, la naturaleza de los objetos intercambiados puede variar de manera sustancial. Para la región francesa de la Champaña, Flandrin enumera intercambios con cintas, una cintura de lana asociada al ritual, el *chanjon*, anillos, varillas de plata, cubiletes de estaño, lazos de lana, vestidos rojos de algodón grueso, gladiolos, ramas de ciruelos, racimos de uva, peras, trozos de pastel, sopas y un sonido de flauta... Se añaden gestos que refuerzan la eficacia del ritual: darse de beber mutuamente vino o agua; darse la mano; besarse en la boca, y también realizar el acto sexual en nombre del matrimonio (Flandrin, 1981: 63-64).

A diferencia de las promesas de matrimonio de la Iglesia practicadas en el siglo xiv, donde el sacerdote tenía la palabra y los futuros esposos se limitaban a asentir, en estos rituales de promesa de matrimonio la joven y el joven desempeñan un papel activo. Uno se promete al otro en vez de que sea el sacerdote quien los case. Sin embargo, aunque el ritual de compromiso matri-

monial pone en primer plano a los dos protagonistas del acto, ambos jóvenes podrían prometerse bajo presión familiar. Si bien ciertos procesos dan cuenta de la coerción parental denunciada ante el juez eclesiástico,³ hay que señalar que, según muestran las fuentes donde se deja constancia de lo prometido en familia, la oposición entre padres e hijos está lejos de ser habitual. Dicho esto, en la mayoría de los procesos, los jóvenes se prometen en ausencia de sus padres. Pueden incluso hacer uso del matrimonio presumido que deriva de la relación sexual después de la promesa matrimonial:

De once promesas de matrimonio a las que se les reprocha su clandestinidad, diez han tenido lugar fuera de la presencia de los padres, a menudo para oponerse a sus proyectos matrimoniales, y muchas habían estado seguidas de relaciones carnales para transformar el matrimonio de futuro en matrimonio realizado (*ibid.*: 69).

Estas uniones, como las promesas de matrimonio impuestas por los estatutos sinodales de 1374, pueden ser disueltas por el oficial en caso de acuerdo de los contrayentes. En ausencia de acuerdo, los jóvenes deben mantener su compromiso. Como estipulan los estatutos sinodales de 1374, «cuando algún hombre ha dado fe de matrimonio a alguna mujer [...] si no hubiese ningún impedimento evidente y claro para que no pudieran tenerse el uno al otro en matrimonio». Disposiciones que repercuten claramente en el procedimiento, puesto que, «cuando una mujer estaba prometida a un hombre y luego prometida a otro ante la Iglesia, eran las promesas las que el tribunal rompía» (*ibid.*: 70). Todo ello responde perfectamente a la doctrina de la Iglesia. Es preciso, pues, sacar con Flandrin las conclusiones de este expediente:

3. Tal es el caso de las promesas matrimoniales entre Jeanne Runjat y Jean Maillart. La joven rechaza la proposición hecha por su padre de proceder al ritual del compromiso, «pero al final, por temor a su padre, que ella teme como el fuego —según expresión del testigo—, la joven asiente: “Ven aquí”, le dice de inmediato su padre, “ven aquí, Jean Maillart, que quiero dártela en matrimonio. ¿Lo quieres tú también?”. “Lo que a usted guste, padre”, responde ella. Entonces un primo del solicitante le dice: “Toma, Jean, dale de beber en nombre del matrimonio”. Sin embargo, el testigo no sabe si Jean Maillart promete a su hermana —ella pretende en efecto aparecer como si bebiera el vino ofrecido en nombre del matrimonio—; pero lo que sí sabe perfectamente es que poco después ella se echa encima de la cama y permanece en ella todo el día y al día siguiente, llorando y lamentándose» (Flandrin, 1981: 66-67).

Las promesas de matrimonio habían sido un arma temible en manos de los jóvenes que tenían perspectivas matrimoniales distintas de las de sus padres: les era suficiente prometer el matrimonio a la persona que amaban, antes de que sus padres les hubieran hecho contraer otro compromiso; después, ponían los hechos en conocimiento del promotor que anulaba las segundas promesas y *condenaba* a los amantes a «solemnizar el matrimonio empezado entre ellos» (*ibid.*: 77).

De forma muy significativa, para oponerse a las iniciativas de los jóvenes, los padres disponen de un arma que, como el intercambio individual de promesas de matrimonio, hace derivar directamente su legitimidad de las disposiciones del derecho canónico.

En los siglos xv y xvi los padres eran impotentes ante tal estrategia, a menos que la prometida indeseable hubiera perdido su reputación, que un miembro de la familia del joven confesara haber tenido relaciones carnales con ella o que encontrara algunos testimonios para dar peso a su confesión. Pero los procesos de Troya no revelan ninguna maquinación de esta especie (*ibid.*).

El recurso a las prohibiciones *ex affinitas superveniens*, hoy en día casi desconocidas, se encuentra también en otros contextos, principalmente en Padua (Italia) en la segunda mitad del siglo xv. Para obstaculizar las pretensiones matrimoniales de la joven Margarita, la familia de su futuro esposo procura que la unión resulte imposible y alega que el prometido ha vivido durante mucho tiempo en concubinato con la madre de su futura esposa (Benussi, 2001: 173). Lo mismo sucede en el caso de un matrimonio ya realizado, como lo ilustra la tesis de Daniela Hacke sobre los litigios matrimoniales entre 1570 y 1700 en Venecia: los maridos pueden presentar una supuesta relación entre su propio hermano y su esposa a fin de anular un matrimonio (tesis citada en Lazzeri y Seidel Menchi, 2001: 321).

DESPUÉS DE TRENTO

La incidencia que tuvieron las disposiciones del derecho matrimonial canónico en la sociedad aparece con claridad en los expedientes que siguen. Conciernen al periodo postridentino y, por una vez, permiten acceder a una situación frente al juez que, por ser conflictiva, desplaza el litigio a los padres. Contrariamente a las fuentes que abordan la falta de respeto de una

eventual promesa de matrimonio entre dos esposos potenciales, los libros de matrimonio *cum fuga* conservados en el archivo diocesano de Mallorca exponen configuraciones en las cuales, a resultas del intercambio de palabras matrimoniales de futuro entre dos jóvenes, son los miembros de la parentela los que ponen obstáculos a la celebración de dicho matrimonio.

En la curia episcopal, dos jóvenes —normalmente los dos han sobrepasado la edad canónica de la minoría matrimonial: 12 años para ellas y 14 para ellos— exponen su deseo de casarse ante el vicario general. Hay dos posibles procedimientos. La joven puede ser citada por el vicario general a petición del joven. Este es el caso de Joana Aina Bover Castelló, de 13 años, vecina de la parroquia de San Nicolás, en la ciudad de Palma. El 14 de enero de 1701 el vicario general le pregunta «si sabe de la orden y a instancia de quién ha sido citada en la fecha del seis del mes actual por la tarde». La joven responde entonces: «estoy segura de que dicho día fui citada por el doctor en medicina Gaspar Bastard, soltero [tenía 28 años], de la villa de Binissalem, en razón de la palabra de matrimonio que le había dado por mediación de una tercera persona». Una palabra a la cual Gaspar había respondido enviando «un broche de plata, que ya he enseñado a Vuestra Gracia Ilustrísima», continúa Joana Aina, «y yo, por mediación de una tercera persona, le he enviado un anillo de plata y ratifico así y declaro mi voluntad de quererlo como marido, no en razón de amenazas ni violencias recibidas sino de mi libre voluntad». A menudo la cita se produce de común acuerdo, y la joven da las indicaciones al joven para comenzar el procedimiento. Así, el 14 de enero del mismo año, Margarita Aina Serra Garcies dice que el joven «me ha hecho citar con mi consentimiento». Otras veces, los pretendientes llegan juntos para exponer su caso a la autoridad eclesiástica. Como lo hacen Francina Fuster y Rafel Pinya, que, en la noche del 20 de enero de 1701, declaran al vicario general que han intercambiado una promesa de matrimonio y que «en signo de la dicha palabra hemos venido los dos, el uno junto al otro, durante la noche, para suplicaros que tenga a bien querer darnos licencia para contraer el matrimonio».

El procedimiento prevé que se identifique en primer lugar a las personas, inscribiendo su lugar de nacimiento y residencia, su edad y profesión, su filiación paterna y materna. Luego, cuando los dos jóvenes prometidos están presentes, se les interroga. A veces, si se trata de personas foráneas a la capital del reino, Palma, solo el joven declara, pues la joven queda en un lugar seguro, *loco tuto et securo*, próximo a su lugar de residencia habitual. Es el caso de

Catarina Jaume, de la villa de Algaida, de 19 años. Esta joven es depositada en una *possessió* (casa de campo aislada perteneciente a un notable) denominada «son Moll». Es el caso también de Rosa Deià, que fue llevada por Llorens Bauçà, su prometido, viudo de 40 años, al presbiterio de Sóller, y luego a casa del noble Joan Morell (el 30 de noviembre de 1700). En estos casos, los expedientes suelen ir acompañados de una carta del cura de la parroquia, en la cual este responde a un cuestionario del vicario general. Así, el cura de Algaida informa, el 20 de marzo de 1701, al vicario general de que «Barthomeu Garsias, de esta villa, ha traído [*à aportat*] a Joana Fullana, la cual queda en custodia en casa de la viuda Joana Fullana [sic], y habiendo averiguado su voluntad, dice que se ha fugado, *fuyta*, libremente y que ella quiere al dicho Barthomeu, lo que yo transmito [...]».

Es importante subrayar que cuando la fuga se produce en un pueblo, pueden organizarse verdaderas procesiones para acompañar a la pareja, tanto si salen los dos hacia Palma como si la joven se queda en una casa de notable en el campo. Es lo que se describe para la fuga de Francina Crexell y de Francesc Saurina, moradores de Sineu, pueblo importante del centro de la isla. Ambos partieron por la noche de casa de Francina, «en compañía de Antoni Desmanu, mi cuñado, y de Antoni Riutord, mi primo hermano, y de otras personas» en dirección a la *possessió de son Vendrell* del *señor don* Baltasar Serra, donde todos esperaron al vicario, que les ordenó que fueran hacia Palma. En efecto, se trata de un dato revelador para entender el caso.

Pero centrémonos en los intercambios que tienen lugar en presencia del vicario general. Encontramos a menudo la mención al juramento prestado. Así, el 7 de febrero de 1702, Caterina Bauça Cerdà, perteneciente a la parroquia urbana de Santa Eulalia, de 18 años de edad «más o menos», dice haber prestado juramento «en manos y poder del Muy Ilustre Señor Vicario General [y] promete decir la verdad de lo que ella sabe sobre las cuestiones que se le planteen». Lo mismo sucede con Jerònia Cortés i Miró, de 14 años, que el 28 de este mes se fuga con Vicente Miró Forteza, de 22 años, quien un año después se casará con otra joven (miembro, al igual que él, de la comunidad chueta). Jerònia habría también jurado «a Dios Nuestro Señor y a sus cuatro Santos y Sagrados Evangelios, en mano y poder del Vicario» (28 de febrero de 1702).

Son tres las cuestiones planteadas ante la curia. La primera tiene que ver con las motivaciones de la pareja. Es entonces cuando, con las variantes muy interesantes que analizaremos, los jóvenes exponen que se han dado palabra

de matrimonio, es decir, que han intercambiado palabras de futuro, pero que existen impedimentos antes de poder llevar a buen puerto su proyecto matrimonial. La segunda cuestión se refiere a la existencia de supuestos obstáculos para la realización del matrimonio: la presencia de votos de castidad, una promesa previa de entrar en religión, otra promesa de matrimonio o lazos de parentesco entre los solicitantes; luego se les interroga sobre la existencia de otros obstáculos. Para acabar, se comprueba la voluntad de los implicados; ¿quieren aceptarse mutuamente como cónyuges de forma plenamente libre? ¿Se han proferido amenazas o realizado violencias para que el interesado contraiga este matrimonio o, al contrario, se ha ejercido alguna violencia sobre el otro con el propósito de que sea aceptado?

Las disposiciones adoptadas por el vicario general son consignadas después del cuestionario. Este ordena un matrimonio inmediato si ya ha habido relaciones sexuales entre los prometidos. Es el caso de Bárbara Barenys y Guillermo Mayrata, ambos de 21 años, que solicitan un matrimonio inmediato para proteger la reputación de Bárbara. En tales situaciones se procede, si no hay impedimentos, a un matrimonio *de prompte*, el mismo día. Así sucede con Rosa Timoner y Antoni Vicens, que, el 16 de enero de 1701, declaran haber realizado, a lo largo de dos años, múltiples copulaciones bajo la promesa de matrimonio. E igualmente con Margarita Convidat y Guillem Grimat, dos hijos de cirujano de 24 y 25 años respectivamente y que viven en el barrio cosmopolita de Santa Creu de Palma; el 28 de marzo de 1700, la pareja visita al vicario general y la joven explica la situación:

[...] y bajo dicha palabra me ha conocido carnalmente varias veces, y suplico a Vuestra Gracia Ilustrísima que nos case de inmediato a causa de los numerosos inconvenientes que de otra manera podrían sobrevenir, como el que él se ausente u otros, pues quedaría entonces difamada y sin poder casarme con otro.

El papel de acelerador que juega el supuesto de copulación parece bien conocido por parte de los actores. Es lo que se desprende de las declaraciones de un arrepentido. El 24 de enero de 1701, Jaume Sempol, de 21 años, explica que ha ido al presbiterio de Alaró:

[He] hecho público que había conocido carnalmente a la joven a fin de facilitar de esta manera que se les casase *de prompte*, como en efecto así lo hizo el rector de la parroquia de Alaró, bajo la orden de vuestra Gracia Ilustrísima, dicho día 22;

pero en razón del juramento prestado digo y declaro que en verdad no la he conocido carnalmente, sino que, solo para facilitar dicho matrimonio y no por otra razón, he hecho pública dicha copulación.

Si resulta claro que pretender haber tenido relaciones sexuales hace posible un matrimonio inmediato, la evocación de otros tipos de contrato puede revelarse también eficaz. Maria Serra, de 13 años, declara así querer que la casen *de prompte* porque su prometido, el médico Mateu Palou Sampol, de 26 años, «ha tenido conmigo tocamientos diversos, y me ha dado varios besos, y en razón de peligro de quedar deshonrada». El prometido confirma la demanda en los mismos términos, añadiendo que han tenido que recurrir a la fuga «porque mi padre no quería este matrimonio [*no venia a be a est matrimoni*] y porque quiero cumplir la palabra que le he dado». A pesar de la no consumación del acto sexual, una nota a pie de página del registro informa de que el vicario de la parroquia de San Nicolás los casó efectivamente el mismo día.

Cuando las relaciones sexuales no son mencionadas, el vicario general suele separar a los futuros cónyuges y confía a la novia a una casa honorable, *pro sua custodia*, mientras se inician los pasos necesarios para permitir la celebración del matrimonio. Cuando se trata de una persona extranjera, normalmente un hombre, se solicita la recogida de «informaciones matrimoniales» en su diócesis de origen.⁴ Entonces, se elabora y se envía a Mallorca un breve relato de vida en el que se indica sobre todo el estado matrimonial del individuo. Así sucede con Josep Calvi, de 29 años, nacido en Caltenseta, en el reino de Sicilia; habita en La Pobla y quiere casarse con Joana, embarazada de cinco meses y empleada en casa del cura del pueblo de Muro. La unión se retrasa cuando se descubre un lazo de parentesco. Lo mismo sucedió en el caso de Francina Martorell y Pere Antoni Ferregut, de la localidad de Selva, que se fugaron el 6 de marzo de 1703 a causa de la oposición del hermano de la novia. Parientes de cuarto grado canónico, los fugitivos debían obtener una dispensa para casarse en espera de la cual Francina se puso bajo la custodia del noble local *don* Guillem Pont de la Terra i Vich. A veces el proyecto de fuga es concebido con antelación y los impedimentos de parentesco ya se han

4. En el rico archivo diocesano de Palma existe un fondo documental constituido por expedientes de informaciones matrimoniales, en su mayoría aún sin explorar.

resuelto cuando los novios llegan a la audiencia del vicario general. Así sucede con dos habitantes de la aldea costera de Andraitg, Catherina Alemany Bosch, de 18 años, y su primo de cuarto grado, Pere Anselm Alemany Berga, de 30 años. Ambos se habían dado palabra de matrimonio, pero los padres de la joven rechazaban esta boda, por lo que los novios deciden fugarse habiendo ya solicitado y obtenido, en secreto, la dispensa necesaria.⁵

En ausencia de estos obstáculos, se llevan a cabo las admoniciones y la publicidad necesaria para todo matrimonio. En este sentido, precediendo a las disposiciones, el vicario reitera a veces en su escrito la inexistencia de impedimentos y, sobre todo, subraya el carácter libre del compromiso: «Está establecido el consentimiento mutuo de *x* y de *y* para casarse y no existe impedimento legítimo para ello». Este es un punto esencial que da pleno sentido al procedimiento. Aparece con claridad en el siguiente proceso, que reúne muchos de los elementos que llaman poderosamente nuestra atención. El 16 de junio de 1702, Joan Rosselló, de 22 años, declara al vicario general la razón por la cual habría raptado a Antonina Llull de la casa de su padre para confiarla a continuación al conde de Ayamans. Como complemento de las declaraciones del joven, el vicario recibe una carta del cura de la villa de Manacor. Este explica que, tras ser informado de las acciones de los jóvenes, había ido a la residencia del conde para obtener más detalles sobre el desarrollo de los acontecimientos. El cura pregunta a la joven si partió por propia voluntad, o si por el contrario fue raptada o ejercieron sobre ella algún tipo de violencia, «y ella ha dicho que no, que ella ha partido por su propia voluntad acompañada de una pariente, que ha huido para casarse con el mencionado Rosselló, que ella quiere como marido». El cura plantea preguntas similares al joven, el cual responde de modo similar, lo que conduce por fin al cura a concluir «que se trata de una fuga y no de un raptó [*con que no es raptó sino fuga*]» y que la joven habitaba en la residencia del conde para estar en seguridad.

5. Con bastante frecuencia los contrayentes tienen ya en su haber una dispensa cuando recurren a la fuga para salvar los obstáculos familiares. Tal es el caso, ocurrido en marzo de 1702, de la *magnífica* (título concedido a los ciudadanos militares, miembros del escalafón inferior del brazo noble mallorquín) Elisabeth Font i Rossinyol, de 15 años, y el *ciudadà militar* de 29 años *magnífic* Pere Andreu Campos, su primo de cuarto grado por dos linajes separados. La misma situación conocen Guillem Guinovart y Barbara Moll, de la villa de Artà. El joven se presenta ante el vicario general el 19 de junio de 1702 tras la oposición del padre de Bárbara.

Antes de examinar con más detalle los argumentos esgrimidos por los fugados para justificar su decisión, conviene situar el marco general en el que se desarrolla la acción. La diócesis mallorquina contaba entonces con 100.000 almas, de las cuales 30.000 vivían en la capital de Mallorca, Palma, desde el siglo XVIII. En total, se celebran alrededor de 600 matrimonios anuales en el conjunto de la diócesis. Durante el periodo para el que disponemos de libros de la curia separados para las fugas, entre finales del siglo XVII y 1741, constatamos la presencia importante y creciente de este tipo de matrimonios contraídos entre dos personas que deciden distanciarse de sus familias respectivas y ponerse bajo protección eclesiástica a fin de poder casarse. Son 48 en 1690, 33 al año siguiente, 43 en 1692 y 62 en 1693. En 1700, las fugas alcanzan la cifra de 94; 97 en 1701 y 123 en 1702. Todos los estratos sociales están representados, desde la nobleza hasta los campesinos, pasando por notarios, mercaderes, artesanos y conversos chuetas, claramente marginados desde finales del siglo XVII.

Las cifras avanzadas, al igual que las informaciones recogidas en otras fuentes, como los documentos inquisitoriales,⁶ sugieren lo que los diferentes expedientes de fugas ya confirman: los prometidos mallorquines parecen utilizar las posibilidades ofrecidas por la legislación eclesiástica en materia de libertad matrimonial. Así, Antoni Sastre Coll, viudo de 26 años de la villa de Porreras, después de la huida de su prometida y de su estancia en el presbiterio, se expresa el 17 de octubre de 1701 frente al vicario general con las siguientes palabras:

[...] pues, habiéndonos dado mutuamente palabra de matrimonio ella y yo, y no habiendo hasta el presente obtenido el consentimiento de su padre, hemos decidido que ella iría a la residencia del vicario, y que Vuestra Gracia, al considerar el consentimiento mutuo, nos concedería la licencia para efectuar nuestro matrimonio.

De hecho, algunos poemas populares bien conocidos aún en nuestros días dan fe de esta implantación del matrimonio con fuga en el horizonte de las historias de vida de los jóvenes mallorquines.

6. En 1688, la chueta Francina Aguiló, que entonces tenía 16 años, declara ante el tribunal inquisitorial que su propia madre, de acuerdo con sus tías, le habría aconsejado fugarse para casarse con Josep Aguiló de Onofre: «y que ella debería fugarse con él para que ambos pudieran casarse puesto que dicho padre no quería este matrimonio» (AHN, *Inquisición*, 1711/12, pieza 2, f. 20).

Consideremos ahora los motivos que llevan a las parejas a solicitar la autoridad del vicario general a fin de llevar a cabo sus proyectos matrimoniales. El recurso a la Iglesia permite salvar los obstáculos que impiden desarrollar el principio del libre consentimiento que se encuentra en la base del matrimonio cristiano. Adjunto del obispo, el vicario concede así permisos de matrimonio a favor de personas que encuentran sus proyectos obstaculizados. El caso paradigmático por excelencia es el de un joven y una joven que declaran que sus padres se oponen a la celebración de su matrimonio. Con frecuencia, esta desaprobación es evocada por un simple «nuestros padres se oponen». Felizmente para el investigador, la continuación de la declaración pone a menudo al descubierto otros detalles sobre el desarrollo de los hechos, que pueden mostrar, por ejemplo, situaciones de violencia familiar y sexual. El 7 de julio de 1700, Magdalena Plenafior, de 15 años, habitante de la parroquia de Santa Creu, dice que se ha fugado:

[...] porque su padre y su madre la amenazaban y, más especialmente, su madre la ha azotado varias veces para que aceptara por esposo a Joseph Nadal, y que su padre la amenazaba con quitarle la vida si ella rechazaba al dicho Nadal o bien con encerrarla a la fuerza en un orfelinato.

Aunque la objeción de los padres sea la razón más frecuente, también puede suceder que sean otros miembros de la familia los que intenten poner freno a las intenciones de los jóvenes. Tal es el caso de unos hermanos que aparecen en esta posición, tratando de impedir toda posibilidad de matrimonio de Caterina Marroig, de 24 años, que se fuga con Joan Picornell el 17 de mayo de 1702 y cuenta lo siguiente: «Ha sido necesario comparecer ante Vuestra Gracia porque dos de mis hermanos no querían que me casara, ni con él ni con otro». Las hermanas podían actuar de la misma manera. Gabriel Ferrer, de Selva, declara el 18 de octubre de 1702 que se ha llevado a Joana Vey a la *possessiò* de Massanella para emprender una fuga porque la madre y la hermana de Joana la habían prometido contra su voluntad a Jaume Joan Alsina. Vicens Florit, de Sineu, se fuga con su prometida, Antonina Font, el 16 de agosto de 1702, debido a la prohibición interpuesta por una hermana de la joven contra este proyecto matrimonial. Y también un tío puede obstaculizar un proyecto matrimonial. Joana Montserrat, por ejemplo, una joven de 15 años natural de la villa de Lluçmajor, se presenta a la curia el 30 de septiembre de 1702 en compañía de su prometido, de 23 años. Ella se fuga «por-

que uno de mis tíos me quería casar con algún otro contra mi voluntad». El 7 de febrero de 1700, Antonina Vives, de 13 años, miembro de la iglesia de Santa Eulalia en Palma, declara querer casarse con Sebastià Guardiola, soltero de 21 años. Según el juramento prestado ante el vicario general, ella quiere cumplir la promesa de matrimonio en signo de la cual «le he dado un anillo de oro con una piedra verde y él me ha ofrecido otro con una piedra de rubí». La madrastra de la joven quiere casarla con otro hombre «contra su voluntad». Es por ello, explica Antonina, que «este matrimonio no ha podido hacerse de otro modo más que dando mi consentimiento para que me haga citar ante Vuestra Gracia Ilustrísima, a quien suplico nos dé la licencia, en su sitio y lugar, para efectuar este matrimonio». Hay por fin un caso, el de Joana Palou, de 25 años, en el que esta sirvienta de Palma invoca la prohibición de sus señores: «he venido ante Vuestra Gracia Ilustrísima con el dicho Garau porque, en la casa donde habito como sirvienta, no querían que me casase». El vicario ordena llevarla a la residencia del noble Francesc Montaner, caballero de la orden militar de Calatrava, el 13 de mayo de 1701.

Además de la elección de un cónyuge concreto, a veces hay otras razones que justifican la fuga. Así, el 20 de junio de 1700, la joven de 20 años Joana María Bossa, de la parroquia de San Miguel de Palma, dice que «ha dado orden de ser citada» a su prometido. El joven, como garantía de promesa de matrimonio, le había ofrecido un sombrero negro con una medalla de plata con la representación de la Purísima Concepción, y ella le ofreció dos cintas coloreadas. Pero su proyecto matrimonial peligraba por la oposición de la madre de la joven al matrimonio mientras la hermana mayor de Joana María estuviese todavía soltera.⁷

Hay ejemplos en los que la fuga deja entrever, en casos de ruptura de una promesa previa, consideraciones matrimoniales más o menos abiertamente económicas. El 23 de abril de 1700, Coloma Estada, originaria de la villa de Sóller y habitante de la parroquia urbana de San Jaime, se presenta ante el vicario general para casarse con el dos veces viudo Joan Muntaner, de 45 años, también originario de Sóller y habitante de Santa Eularia des Riu. Aunque el recurso a la autoridad eclesiástica se explica por la existencia de un compro-

7. Este caso recuerda mucho a la situación descrita por Margarita Xanthakou para el Man griego contemporáneo, donde los matrimonios siguen un orden estricto de nacimiento en el seno de las fratrías, lo que puede provocar bloqueos importantes en el mercado matrimonial (1993).

miso previo, es preciso señalar la utilización de la retórica consensualista en la declaración de la mujer:

He dado palabra de matrimonio a Joseph Colom, viudo de la Calobra [pequeña aldea costera cercana a Sóller en la montaña marítima mallorquina], palabra que yo daba más en razón de la persuasión ejercida por mis próximos que por mi propia voluntad. Sin embargo, juzgando que este matrimonio no me conviene y que es preferible para mí casarme con el hombre con el cual ahora estoy, me alejo [*m'apart*] de la palabra dada a Colom y quiero casarme con el dicho Muntaner voluntariamente, pues es de mi gusto y de mi voluntad.

Los jóvenes podían, por supuesto, reflexionar en términos parecidos. El 29 de junio de 1700 Matheu Bordoy Sales, joven de 18 años vecino de la parroquia de San Miguel explica: «Había previsto un matrimonio con la viuda Joana Parelló, con la cual ya había publicado tres bandos, y porque ellos [los padres de Joana] no me habían dado lo que me habían prometido, me he alejado y he dado palabra a Caterina Marimon».

La presencia de un novio impuesta por la familia con frecuencia explica la fuga. Onofre Pons, de Sa Pobla, cuenta el 6 de mayo de 1701:

Es verdad que un día de la semana pasada la señorita María Crespi me llamó desde la casa de Bartomeu Serra de Gayeta, adonde fui enseguida. Al encontrarme con la dicha Crespi, le pregunté por la razón de su llamada y ella me respondió que la razón era que su padre la había prometido a Matheu Calvo, que ella de ninguna manera quería, y que era únicamente por el temor que sentía hacia su padre y no voluntariamente que ella había permitido hacer el acto de las promesas de matrimonio. Resuelta a no casarse con el dicho Calvo, ella me preguntó si yo la quería como esposa y yo le respondí que sí la quería como esposa, por lo que nos dimos palabra de matrimonio el uno al otro.

El hecho consumado de la fuga que tiene por objeto hacer frente a un matrimonio impuesto por otros explica también la acción de Llorens Ferregut, de 19 años, que el 17 de mayo de 1701 rapta a Esperanza Gallur, con quien antes había intercambiado una promesa de matrimonio. El padre de Llorens quería casarlo con otra muchacha; temiendo la reacción de su padre, finalmente el joven acepta el mandato de su padre, y expone con claridad su posición: «Le dije a mi padre: puesto que es tan de vuestro gusto consiento dicho

arreglo matrimonial, aunque sea contrario a mi voluntad, y os digo que no me casaré con Esperanza Gallur». En estas circunstancias, dado el valor de matrimonio iniciado que el derecho canónico concede a las palabras de futuro, se hace necesario llamar a los primeros comprometidos a fin de llegar a un entendimiento. A veces el acuerdo se había establecido con anterioridad. El 17 de abril de 1700, Antoni Crespí, vecino del barrio de Santa Eulalia, declara al vicario general que antes de fugarse con Joana Sales, de 24 años, debido a la oposición de la madre de ella, había anulado la promesa de matrimonio previa con Aina Rosselló. Antes de la última Cuaresma, en presencia de testigos, Aina habría declarado que absolvía y liberaba al joven de su promesa «diciéndome que yo podía hacer lo que quisiera».

Siguiendo con el registro de las relaciones múltiples, a veces es cuestión de desembarazarse de un simple pretendiente no deseado. Es el caso de Gabriel Joan Frontera, de Sineu, quien, el 11 de agosto de 1701 se «lleva» a Coloma Rosa, acompañado de otras personas. Los dos jóvenes habían hecho con anterioridad un intercambio de palabras de matrimonio, «y para huir del acoso que le hacía sufrir Miquel Ferriol, que la importunaba a fin de que se casara con él, decidieron ir al presbiterio». En la misma situación se hallaba Caterina Sastre que, el 23 de marzo de 1704, ante el presbítero de Selva, declaró que su padre aprobaba su proyecto matrimonial, pero ella huyó también al enterarse de que otro joven la quería raptar.⁸

8. «Otro joven quería robarla, motivo por el cual ella se escapó». Al igual que en las promesas de matrimonio descritas por Flandrin, el caso mallorquín pone de relieve la fuerza social de algunos gestos en la definición consuetudinaria de un compromiso matrimonial. Que un joven se lleve de su casa a una joven, independientemente de su voluntad, aparece como un horizonte posible, como lo demuestra la insistencia sobre la necesidad de verificar el consentimiento de la joven. El proceso aquí es asimilado a una fuga y no a un rapto. En el periodo inmediatamente posterior al Concilio de Trento, en 1584 y 1598, los virreyes de Mallorca van a castigar con severidad a los jóvenes que habían abrazado a la fuerza o hecho tocamientos deshonestos (*tocant deshonestament*) a alguna muchacha, o que habían presumido de haberlo hecho. En estos actos, se identifican las presiones ilegítimas hechas a las familias para imponerse como pareja matrimonial. En este periodo de confusión institucional, las autoridades condenaban a las galeras perpetuas a todo aquel que se comportara de esta guisa sin tener el consentimiento de la joven ni el de su familia. Es interesante señalar que, a falta de una aplicación sistemática de las disposiciones tridentinas, se conceden aún algunos derechos de control a los padres: todo aquel que abrazara a una joven con el consentimiento de esta pero sin el de los padres de ella incurría en pena de diez años de galera, y de cinco años si el joven pre-

Aunque la mayoría de las veces la fuga se produce como respuesta a oposiciones familiares, el hecho de que la familia no actúe como un bloque frente a las pretensiones matrimoniales individuales llama la atención. A menudo los actores mencionan complicidades que no hay que minusvalorar. Esto ocurre, por ejemplo, el 4 de abril de 1700, cuando, ante el desacuerdo de un hermano y una hermana de la novia, Jaume Thomas, soltero de 21 años de la villa de Inca, huye con Margarida Amengual:

[...] no querían que ella se casara conmigo; le he dicho entonces que huyera conmigo para podernos casar, y ella lo hizo y partió a casa de una prima hermana suya, cuyo nombre desconozco, y después ella se fue a casa de una de sus hermanas llamada Antonina Amengual, esposa de Jaume Madil, que estaban de acuerdo con este matrimonio.

Consideremos también la situación descrita, el 27 de diciembre de 1701, por la joven de 19 años Magdalena Horrach, vecina de Inca. Su padre pretende casarla contra su voluntad con Jaume Oliver; ella se niega y se apoya en uno de sus hermanos y en el vicario de Costitx para hacer comprender a dicho Oliver que ella no lo quiere como marido. Como consecuencia de la fuga y de todos los pasos dados por la joven, Oliver declara que, en vista de la repugnancia de Magdalena hacia el proyecto matrimonial elaborado por su padre, él «la libera y la absuelve de dicho matrimonio, y está de acuerdo con que ella se case libremente con quien bien le parezca».

El 26 de mayo de 1702, en una carta dirigida al vicario general, el cura de Manacor relata que el maestro Joan Fiol acudió a verle para decirle que fuera a casa del conde Togores, donde se había refugiado su hija cuando la había prometido a otro hombre. Al margen del interés jurídico del caso, destaca el papel jugado en él por algunos parientes:

Ilustrísimo vicario general, el maestro Joan Fiol ayer por la tarde me pidió que fuera a casa del conde Togores, donde habita el reverendo Andreu Jaume, pues en esta casa se encontraba la señorita Bárbara Fiol, su hija, que había salido de su casa para casarse con Miquel Bauçá, hijo de Joan y Margalida. El mencionado Fiol me dijo también que él había prometido a su hija a Tomas Riera, soltero, por

sumía (*se jactara*) de haber cometido tales actos cuando no era el caso. Estas medidas se contextualizarán en el capítulo 5 del libro.

lo que pregunté si su hija había dado palabra de matrimonio a Tomás Riera, y él me respondió que no. Hoy, en casa del señor conde, he planteado a Bárbara Fiol las cuestiones necesarias y ordinarias. La dicha Bárbara ha respondido que no había sido ni robada ni forzada, sino que de su pleno consentimiento había partido de casa de su padre con una tía suya y dos tíos para casarse con el dicho Miquel Bauçà, y que ella estaba bajo custodia del dicho conde, en mi opinión en casa y lugar seguros [*tuto*].

Además de la división en la fratría y las solidaridades entre hermanos y hermanas frente a los padres, la entrada en escena de tíos y tías permite apreciar las divisiones existentes en el seno de la generación precedente, en ocasiones con la confrontación de los lados materno y paterno. El 30 de septiembre de 1702 Miquel Burguera de Miquel se presenta ante el vicario general, mientras que su prometida, Damiana Rosa Bruguera, permanece en casa de su tío Miquel Vicens. De hecho, tío y sobrina habrían ido la víspera a la casa del cura del pueblo de Santanyí. Según explica el propio cura:

[Solicita] contraer matrimonio, cuando la Iglesia lo permita, con Miquel Burguera, dado que el matrimonio ha sido impedido por el padre de ella, Baptista Bruguera. Tal es así que ella se ha ausentado de la casa de su padre y ha ido a casa de su tío Miquel Vicens y ha venido ahora para informarme a fin de que yo envíe una carta al ilustrísimo vicario general para que este dé su permiso [...]. Ella se encuentra en casa del dicho Miquel Vicens, su tío, que he citado, y la esposa de este, a los que he ordenado que no permitieran a Damiana Rosa quedarse sola bajo el mismo techo que Miquel Burguera.

En otros casos, el recurso a la fuga se inscribe en un proceso de negociación en el seno de la familia. Así sucede, por ejemplo, para la ciudadana Magdalena Moranta, de 15 años, que pide a Andreu Daviu, de 21 años, citarla. El 11 de noviembre de 1700, la muchacha explica al vicario general que ella ha dado palabra de matrimonio al joven a condición de que la madre de este acceda, lo que así se produjo: cuando el joven le hizo llegar una sortija con la cabeza de san Anastasio (se supone que para alejar a los malos espíritus), «mi madre le dio un anillo de oro» con una turquesa, y luego otra joya, a fin de que se la diera a Andreu «en signo del dicho matrimonio». Sin embargo, el padre de la prometida rechaza el matrimonio. Durante la convocatoria ante el vicario general, el padre amenaza a Magdalena: «Si dices que sí, no vas a

volver a subir por estas escaleras». Dadas las circunstancias, ella reclama un tiempo de reflexión, «para ver si mi padre acepta; pues si aceptara yo mantendría la palabra dada». A continuación, la joven prometida es puesta bajo la custodia de Bartomeu Vivo «para que delibere libremente».

A veces, la fuga juega solo un papel acelerador. El 29 de marzo de 1701 Clemente Noguera explica que su prometida había partido de casa de su hermano para hacer cesar las dilaciones de este último en cuanto al matrimonio programado: «su hermano nunca llega a decidirse a casarla, cuando él se la había pedido por esposa», anota el escribano. En otro tipo de configuración, Francina Suau, hija de cirujano que se fuga con un joven cirujano, explica su acto alegando que, bajo palabra de matrimonio, «[mi prometido] me ha conocido muchas veces». A pesar de estas circunstancias, prosigue la joven, «mi madre y otros parientes, aunque lo deseen, retardan dicho matrimonio». Siguiendo con la lógica del apresuramiento, Josep Valcanera, de Alaró, que condujo a Margarida Bauçà al presbiterio de Valldemosa el 2 de julio de 1701, justifica así su manera de proceder: «por el hecho de que soy extranjero a dicha villa, he considerado que este matrimonio no podía celebrarse sin problema [*a la bona*] de otra manera que no fuera por esta vía». Un viaje fuera del reino puede asimismo justificar una petición de matrimonio. Joana Reynaldo, de 19 años, vecina de la parroquia de Santa Creu, y su prometido, Andreu Planells, de 26 años y de la misma parroquia, recurren a la fuga para obtener un matrimonio *de prompte*. La referencia a múltiples copulaciones realizadas bajo promesa de matrimonio se acompaña esta vez de la noticia de un inminente viaje de Andreu. En el temor de un eventual accidente durante su periplo, este dice que no quiere que la joven arriesgue el honor. Estos argumentos son admitidos por el vicario general, que autoriza el matrimonio.

UNA SITUACIÓN CORRIENTE

Las realidades cubiertas por los matrimonios en fuga son en efecto diversas. En este sentido, es evidente que los expedientes merecen una investigación más detallada que permita examinar en profundidad el conjunto de la documentación y establezca estadísticas para los diferentes tipos de casos presentados. También sería interesante, y posible, efectuar el seguimiento de algunas parejas de antiguos fugados. Las informaciones de que dispongo en la actualidad para ciertas parejas chuetas y nobles indican una reabsorción acrítica de

las parejas formadas de esta manera, visible en las disposiciones testamentarias y en el comportamiento matrimonial de los descendientes de dichas parejas. Por último, sería preciso ver si las cosas suceden así también cuando a la cuestión de la desobediencia se le añade la de la alianza desigual. En cualquier caso, el análisis de los expedientes de los años 1700-1702 muestra la importancia de la cobertura eclesiástica de las iniciativas individuales. El número de casos, así como sus manifestaciones visibles, erigen la fuga matrimonial en una realidad significativa desde el punto de vista social. Esta figura crea un horizonte de posibilidad o, utilizando la feliz fórmula de Jean-Paul Zúñiga (2015), constituye un verdadero repertorio de experiencias.

La situación descrita, por lo demás, no parece exclusiva de la isla de Mallorca. En este sentido, a pesar de las manifestaciones recurrentes de la historiografía, en España, al igual que en Italia, hay que destacar otras pruebas que dan cuenta de la determinación de los jóvenes para conducir a buen puerto sus proyectos matrimoniales. En el caso español, James Casey ha inventariado los procedimientos llamados de *saca* —atestiguados también para México—, muy próximos a las fugas:

[...] el obispo o su vicario general recogían las peticiones de los jóvenes argumentando que los padres de los enamorados impedían dar curso al verdadero amor, y por medio del mecanismo de *la saca* un aguacil real recibía instrucciones para llevarse la joven y explorar su voluntad (Casey, 2001: 309).

Además, se denuncia ante las Cortes españolas durante el siglo xvi lo que aparece como un exceso de autonomía individual en la esfera matrimonial. En 1528 y 1529, las Cortes de Valencia denuncian la frecuencia de fugas y raptos. Las de Castilla, en 1586-1588 y, luego, en 1588-1589, van en el mismo sentido:

Muchas honestas señoritas de buena familia son engañadas por hombres que les hacen promesas de matrimonio, y muchos hijos llevan al deshonor de sus padres y linajes y se casan de forma ilegal para honrar estas palabras que han dado cuando eran jóvenes, de forma inconsiderada y clandestina (Casey, 2001: 313).

Señalemos una opinión francesa en la materia, concerniente a un periodo más tardío. Madame d'Aulnoy, en su célebre *Relación del viaje a España*, tiene el placer de describir las *artes amatorias* españolas de finales del siglo xvii.

Aporta en esta obra comentarios muy elocuentes que permiten captar mejor la amplitud del fenómeno:

Hay otra costumbre que me parece bastante singular, y es que cuando una joven quiere casarse, y que ya es mayor de edad, si ya ha hecho una elección, aunque su padre y su madre se opongan, no tiene más que hablar al cura de su parroquia y declararle su deseo. Enseguida el cura la saca de casa de sus padres, y la pone en una casa religiosa, o en casa de alguna dama devota, donde pasa un tiempo breve; a continuación, si ella persevera en su resolución, se obliga al padre y a la madre a darle una dote proporcional a su cualidad y a su bien; y la casan a su pesar. Esta razón es en parte causa del cuidado que toman de no dejar hablar a nadie con las hijas, y de tenerlas tan encerradas que es difícil que puedan tomar medidas para conducir una intriga.⁹ Por lo demás, con tal de que el caballero sea un gentilhombré, con esto ya es suficiente, y él se casaría con su amante incluso si fuera la hija de un grande de España (Aulnoy, 2005: 88).

La situación portuguesa parece bastante similar. El poeta Francisco Manuel de Melo, en su larga *Carta de guía de casados* (1651), tratado de moral en el que se critican los males del matrimonio pasional, inestable en esencia, y donde son cantadas las virtudes de la amistad surgida de un buen matrimonio de razón entre los esposos, advierte de que «casarse mal y con desacuerdo de los padres» es por desgracia muy corriente (Casey, 2001: 314). Un siglo más tarde, en 1749, el cónsul francés de Vernay se expresa en relación con este tema en una carta dirigida al ministro en la que habla de los daños producidos por los matrimonios de franceses con portuguesas, a la vez que pone el énfasis en la desdicha ya identificada por De Melo:

[...] yo añadiré además que las leyes del país son tan favorables a las jóvenes, y ellas tan capaces y seductoras que, cuando prueban un hábito o una promesa, incluso verbal, obligan a que las casen. No se va contra la autoridad eclesiástica en tales casos: y no se tiene ninguna consideración, ni con las minorías, ni con la

9. En el próximo capítulo abordaremos las medidas institucionales para controlar los matrimonios entre menores. Sin embargo, es interesante señalar la importancia proverbial, comentada también por los moralistas, del control que en España pesa sobre las jóvenes y sus movimientos. Sin duda, este puede relacionarse con el comportamiento más general observado en el área mediterránea, pero resulta claro que traduce también la preocupación social en cuanto a los riesgos que conlleva el matrimonio entre jóvenes (Casey, 2001: 308).

falta de consentimiento de los padres. También la mayor parte de los matrimonios que se contraen aquí, ya sea por extranjeros, ya sea por portugueses, son forzados (citado por Labourdette, 1988: 32).

Para dar cuenta de la amplitud del fenómeno, debemos señalar que los confesionarios y las cartas intercambiadas hacían circular la información sobre los derechos matrimoniales de los jóvenes. En los fondos andaluces abundan las cartas que expresan la voluntad de los jóvenes amorosos. Afirman la solidez de su amor —«antes tendría que faltar el sol»— y se dicen dispuestos a continuar «aunque me cortaran en mil pedazos» (Casey, 2001: 309; Candau Chacón, 2005b: 232-233). Es lo que se describe también en los trabajos de Usunáriz sobre la diócesis de Pamplona. La joven navarra María Rosa Donado se ve obligada por su padre a escribir una carta prometiéndose en matrimonio a un primo. A continuación, escribe a su primer prometido, le expone las presiones a las que está sometida y le pide que la rapte:

Pues tú sabes que, además del compromiso que nos hemos dado, hemos tomado nuestra promesa de matrimonio, porque tú sabes que todo lo que yo te pueda escribir sobre este asunto ha tenido que haberse hecho bajo coacción y no por voluntad propia. Así, te suplico de nuevo en nombre de Dios que me saques de aquí lo más pronto posible, pues estoy en un sobresalto permanente y para no volverme a encontrar en un laberinto semejante (Usunáriz, 2005: 174-175).

Por su parte, Águeda de Arbizu y su prometido, Juan Marcial, conocen a la perfección los derechos de los jóvenes para llevar a cabo sus proyectos matrimoniales toda vez que se han dado una palabra de matrimonio. Esto aparece en las conversaciones de confesionario dadas a conocer por la joven o en las cartas del joven, para quien «si bien es ley divina que los hijos obedezcan a sus padres, lo es también que los padres se adapten a la naturaleza de sus hijos». Bajo esta convicción, Juan reclama a continuación al tribunal «que los matrimonios se hagan en toda libertad» (Usunáriz, 2004: 307). En este sentido, el recurso a los tribunales eclesiásticos para deshacerse de un lazo impuesto por los padres constituye sin duda un importante indicador. Es claro en el caso mallorquín, y lo es también en el de la diócesis de Pamplona (Campo Guinea, 2005: 202) y en la de Zamora.

Esta situación, por lo demás, no es exclusiva del contexto ibérico. En Lieja, las declaraciones sobre la libertad matrimonial favorecida por la Iglesia

podían provenir de responsables familiares, incluso en 1772. Este año, los padres recién instalados en la villa se dirigen de la manera siguiente a su hijo:

Vos sabéis que cuando nosotros quisiéramos impedir vuestro matrimonio no podríamos hacerlo pues no tenemos tan poca religión como para querer aconsejar, o impedir, a un hijo que escoja un estado contra su voluntad, y, además, estáis en edad suficiente para conocer el bien y el mal. Esto no es para nosotros, sino que sois vos quien os casáis, y no podemos daros consejo acerca de elegir a una persona u otra, dado que nosotros no conocemos a nadie en Lieja (Bar, 1991: 350).

Por su parte, Renata Ago (1994) ha resaltado la posición generalizada en Europa en torno a la necesidad de tener en cuenta la opinión de los jóvenes en la esfera matrimonial.¹⁰ Se trata de un lugar común de la literatura moralista de los siglos xvii y xviii, que busca conjugar el respeto y la obediencia a los padres con la sacramentalidad matrimonial. En este dilema, la autora subraya que los clérigos dan a menudo apoyo jurídico y teológico a las decisiones de los hijos rebeldes. Así sucede, por ejemplo, en el contexto italiano, incluso con los miembros de la familia papal Pamphili (Ago, 1994). Cuando una promesa intercambiada en libertad deriva en un compromiso matrimonial, la fianza eclesiástica permite oficializar una unión no autorizada por los padres de los cónyuges.

Ampliando el ámbito de la reflexión, es preciso subrayar que la situación en el medio reformado no se encuentra a la fuerza en las antípodas de la del mundo católico no francés. Los protestantes, que se apoyan en las críticas textuales de Erasmo sobre este tema, desproveen al matrimonio de su carác-

10. Entre otros muchos, el cura de Extremadura Joan Estevan redacta un tratado sobre el amor conyugal con la pretensión de difundir los consejos del Concilio de Trento. Tras señalar la frecuencia de los matrimonios contraídos por los jóvenes —«que con la mayor desvergüenza osan casarse sin advertir a sus padres, con lo que les causan graves molestias y penas, y así los padres no tienen la libertad de encontrarles mujeres adecuadas»— sin decir ni una sola palabra a sus padres, reflexiona sobre los conflictos familiares ligados a la elección del cónyuge, y repite que hay que respetar la inclinación de los hijos. Ejemplo de ello sería Dios mismo, quien, eligiendo a la madre de su hijo único, no olvida pedirle su consentimiento: «El Señor bien sabía que la Virgen gloriosa no podía negarse, pero él quiso hacer este gesto, porque era el adecuado, y para dar ejemplo a los padres de no casar a sus hijos conforme a su opinión [...] y a sus intereses, sin tomar en cuenta la voluntad de sus hijos» (Candau Chacón, 2003: 342).

ter de sacramento. A través de ello, el matrimonio se convierte ante todo en un contrato que, como tal, tiene necesidad de consentimiento de las personas de mayoría civil para su realización. De hecho, la desacramentalización del matrimonio por los protestantes es una de las claves para comprender las disposiciones del Concilio de Trento en cuanto a reafirmar el carácter radicalmente consensual del lazo matrimonial. En el medio protestante, la ley civil suele tomar el control de la esfera matrimonial requiriendo el consentimiento paterno. Sin embargo, los cambios del derecho matrimonial en el ámbito reformista no siempre son radicales. El valor matrimonial de las promesas seguidas de copulación carnal es tenido en cuenta en medios protestantes, mientras que los católicos, al establecer como imperativo el carácter público de la ceremonia matrimonial, lo habían dejado de lado. En este sentido, a efectos de proteger la reputación de la joven, el mismo Lutero considera que los que en secreto se han convertido en «una sola carne» deben permanecer unidos, incluso a pesar de la oposición de sus padres. En fin, parece claro que el derecho de control de los padres es a menudo más teórico que real (Ozment, 1983). De hecho, en Inglaterra, las posibilidades de desheredar a los hijos que han contraído matrimonio clandestinamente son escasas.

Los datos manejados en este capítulo conducen a plantear algunas cuestiones en relación con el grado de autonomía individual en la esfera matrimonial en la Europa del Antiguo Régimen. Los estudios elaborados a partir del concepto de «estrategia matrimonial», que conciben el matrimonio como el resultado de un acto meditado y orientado por la familia hacia la reproducción de las jerarquías sociales, han contribuido a la comprensión de las lógicas sociales. Sin embargo, este concepto ha producido también zonas de penumbra. Retomando el sentido común de los actores, así como sus representaciones, que tienden a borrar de la esfera matrimonial y más ampliamente parental todo cuanto contradice el buen funcionamiento de las casas familiares, el concepto de Bourdieu deja en la sombra los horizontes de los actores que están además en consonancia con la construcción jurídico-teológica que enmarca el mundo familiar. Al igual que, por descontado, la genealogía es capaz de orientar las alianzas de personas por medio de la inscripción corporal de identidades, de *habitus*, queda también claro que, en el régimen de parentesco cognaticio del que hablo, es ante todo el resultado de una serie de actos matrimoniales. En este sentido, para comprender el matrimonio parece apropiado, en vez de partir de la genealogía, optar por restituir la lógica interna que rige la relación entre estas dos entidades. Como hemos visto, desde el

punto de vista del derecho eclesiástico, de forma muy clara desde el siglo XII, los matrimonios de los individuos no tienen por qué conformarse a las desideratas familiares. Se puede objetar diciendo que los rasgos estructurales inscritos en las representaciones y las normas del derecho eclesiástico no hay que tomarlos en cuenta en el análisis de una realidad social que obedece a una lógica propia. Se trata, al parecer, de una idea sesgada que defienden la mayoría de los que han trabajado sobre matrimonios conflictivos. Se observa, en este sentido, que los hijos dan prueba de un coraje extraordinario para llegar a hacer valer sus puntos de vista bloqueando matrimonios impuestos por sus padres. La supuesta excepción es entonces utilizada para justificar la norma, la del buen mantenimiento del orden familiar por medio de un matrimonio arreglado de modo conveniente. De todas formas, he preferido considerar algunos casos concretos para poder avanzar en el conocimiento del pasado. Así, la luz arrojada por la toma en consideración de los marcos jurídicos del parentesco y del matrimonio permite entrever un mundo inestable. Aparece de este modo un juego social diferente, que pone en cuestión la imagen de un estricto control parental del matrimonio en las sociedades del pasado.

Esta constatación se confirma si tomamos en cuenta lo que pensaban los garantes del orden sobre estas cuestiones. En el próximo capítulo, trataremos de la angustia que podía suscitar entre los legisladores y moralistas de la época moderna lo que aparece de entrada como un exceso de autonomía individual. Un mundo que sueña con darse un orden fundado en la reverencia natural debida a los padres, fuente de respeto al padre común que es el soberano, se preocupa por los efectos potencialmente nefastos de los matrimonios que escapan de las exigencias de perpetuación de la jerarquía de la que dependen. Se trata, sin duda, de otro episodio de la tensión plurisecular entre Iglesia y sociedad puesta de manifiesto por Jack Goody (1983). Si el autor de Cambridge escogió privilegiar una lectura en clave de reproducción social de los hechos del parentesco y del matrimonio, nosotros preferimos aquí poner en duda el principio metafísico, al que las ciencias sociales se entregan con demasiada devoción, según el cual las sociedades, por encima de todo, se reproducen. Sigamos este hilo conductor.

Capítulo 5

La modernidad contra el individuo

La ansiedad generada por el matrimonio de los hijos propios no es un fenómeno episódico. Parece más bien que, en el marco de las uniones entre personas libres, la posibilidad de un acuerdo entre la voluntad de los padres y el consentimiento de los hijos sea siempre el horizonte buscado. Pero el énfasis en uno u otro de los términos de este binomio cambia a través del tiempo. Aunque la necesidad del consentimiento mutuo de los esposos para el matrimonio nunca había sido descartada con carácter explícito, la llegada del cristianismo introduce importantes evoluciones en este ámbito. El derecho romano clásico otorgaba un papel fundamental al consentimiento del *pater* en materia de matrimonio. Por ley, era el padre quien tenía la potestad; solo él podía establecer el contrato; sin embargo, el consentimiento matrimonial siempre es presentado por los juristas como algo que emana de los cónyuges mismos. En la práctica, tal como lo expresa el jurista Paul en el *Digesto* (xxiii, 2, § 2): «No puede haber matrimonio si no hay consentimiento de todos, es decir, de los que se casan y de los que tienen poder sobre ellos» (Gaudemet, 1987: 34).

No obstante, el poder coercitivo de las familias sigue siendo importante. Tal y como sucede para la entrada en la religión, se tomaron una serie de medidas, comenzando por las implantadas a partir del siglo XII para evitar lo que parecía constituir un abuso de poder por parte de los padres. La toma en consideración de la opinión de los primeros interesados se convierte entonces en el medio para establecer los principios del consensualismo, sobre todo después del Concilio de Letrán de 1215 (Mathon, 1993-1995, vol. 1: 214). En los capítulos precedentes, hemos analizado en primer lugar la paulatina afirmación jurídica del carácter prioritario y suficiente del consentimiento mutuo sobre otras consideraciones matrimoniales. En segundo lugar, hemos tratado de medir los efectos de esta posición del derecho canónico en los comporta-

mientos de los individuos. Frente a este tipo de situación, las reacciones son fuertes, sobre todo en la Edad Moderna, época en la que se desarrolla una retórica del orden público fundamentada en una analogía decisiva entre república y familia. A fin de comprender mejor los diferentes posicionamientos que caracterizan este periodo, es importante indagar en los antecedentes.

EN LA PATRÍSTICA

El amor se encuentra en el centro de la definición cristiana del matrimonio. Así es desde los textos de san Pablo que retoman los relatos de la creación del Génesis. La unión entre los esposos constituye para los padres de la Iglesia la asociación humana más intensa. Es preciso, sin embargo, evitar anacronismos fáciles; el amor matrimonial del primer cristianismo es distinto de los desarrollos posteriores sobre el mismo tema. En esta perspectiva, como ya se ha señalado, la *dilectio* entre los cónyuges no constituye la causa sino la consecuencia del matrimonio y, sobre todo, de su consumación. La sexualidad es, en efecto, el verdadero vector de transformación de dos seres en una sola carne en el seno de la simbólica parental cristiana. Y esto exige un examen de las circunstancias previas al amor.

Los primeros cristianos concuerdan con las consideraciones romanas sobre este asunto: no descuidaban la autoridad del *pater familias*. De hecho, la primera de las Epístolas a Timoteo erige en modelo al padre que sabe gobernar a sus hijos. Asimila la gestión de la Iglesia a la de la familia al definir al obispo modélico:

El que aspira a la dignidad episcopal desea una noble función. Por lo tanto, es preciso que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, ponderado, cortés, hospitalario, apto para la enseñanza, ni bebedor ni belicoso, sino benévolo, enemigo de las peleas, desprendido del dinero, que sepa gobernar su propia casa y tener a sus hijos sometidos de manera perfectamente digna. Porque quien no sabe gobernar su propia casa ¿cómo podría tomar a cargo la Iglesia de Dios? (1 Tim III, 1-5).

Una parte esencial del gobierno de la casa se refiere en concreto al matrimonio de los hijos. En consecuencia, el buen padre tiene el deber de casar bien a sus hijos y, en particular, a sus hijas.

La ceremonia nupcial se celebra entonces en el ámbito familiar, bajo los auspicios del jefe de la casa; como resulta obvio, los padres de la Iglesia tratan de estas cuestiones. Para Tertuliano, está claro que la elección matrimonial debe estar sujeta al control familiar. En este sentido, en *Ad uxorem*, establece una relación directa entre el poder del padre sobre sus hijos y el poder de Dios:

¿Cómo poder describir la felicidad de esta unión que la Iglesia dispone, que la ofrenda confirma, que la bendición consagra, que los ángeles celebran, y que hace feliz al Padre? Incluso en la tierra, los hijos no pueden contraer un matrimonio legítimo sin el consentimiento de su padre (Tertuliano, 1990: 62).

Para los autores bizantinos, la autoridad del obispo, en su calidad de tutor de huérfanos, suele ser necesaria para establecer una buena unión, es decir, un matrimonio de razón y no de pasión, tal como lo exigen los estoicos y el cristianismo primitivo. Hacia el año 110, antes de sufrir el martirio, Ignacio de Antioquía escribe a Policarpo, obispo de Esmirna, y defiende que el amor por la esposa ha de ser un amor fiel, como el de Cristo por la Iglesia. En su carta, precisa asimismo el papel del obispo en las negociaciones matrimoniales: «Conviene también que los hombres y las mujeres que se casan celebren su unión siguiendo el consejo del obispo para que el matrimonio se haga según el Señor y no según la pasión. Que todo se haga por amor a Dios» (citado por Tertuliano, 1990: 61). Para unos y otros, se trata de evitar matrimonios con infieles, siguiendo en esto las indicaciones de Pablo a propósito de la libertad matrimonial de las viudas: «La mujer está ligada a su esposo mientras él vive; pero, si el esposo muere, ella queda libre para casarse con quien quiera, con tal de que sea en el Señor» (1 Co VII, 39). Tal como sucede con los romanos, para quienes el matrimonio con una esclava convierte al marido en esclavo, para estos cristianos la unión producida fuera de la Iglesia despoja al sujeto de su pertenencia (Raepsaet-Charlier, 1982: 257).¹ Así, san Ambrosio de Milán considera que no hay nada más grave que la unión con un pagano.

1. En *Ad uxorem* (II, 3, 1), Tertuliano, que compara el matrimonio con un no cristiano con el estupro, considera que: «en estas condiciones, se establece que los cristianos que contraen matrimonio con paganos son culpables de fornicación y deben ser excluidos de toda participación con la fraternidad cristiana» (Raepsaet-Charlier, 1982: 257).

En *Expositio in Lucam*, el obispo de Milán se apoya en la autoridad del Antiguo Testamento, de la Ley, para afirmar: ²

Admirablemente, [el Señor] no quiso que quedara entre los cristianos ni una sola razón para el divorcio y mostró que no todo matrimonio es de Dios; porque las mujeres cristianas no se unen con los gentiles por la autoridad de Dios, ya que la Ley lo prohíbe; solo sin la aprobación divina pueden las cristianas vivir con los gentiles. Por lo tanto, los matrimonios en los que una gentil se une a un cristiano de manera ilegítima carecen de su adecuada armonía (citado por Daquino, 1989: 187-188).

San Juan Crisóstomo sigue esta misma línea. Poco inclinado a hablar con franqueza de las condiciones sociales del matrimonio, este gran precursor aborda el buen orden matrimonial a partir de consideraciones teológicas que lo conducen a celebrar las ventajas de un matrimonio entre personas de igual condición,³ con una inflexión, sin embargo, hacia una honorable hipogamia femenina. La duodécima homilía de Crisóstomo recuerda el ideal estoico de

2. Los pasajes del Antiguo Testamento que condenan las uniones con infieles se remontan al libro del Éxodo (xxxiv, 14-16): «No adorarás a otro Dios, porque el nombre del Señor es Celoso y él es un Dios celoso. No harás pacto alguno con los habitantes de la tierra, no sea que ellos, al prostituirse ante sus dioses para ofrecerles sacrificios, te inviten y comas de sus sacrificios. No tomarás de entre sus hijas mujeres para tus hijos, pues ellas se prostituirán ante sus dioses y arrastrarán a tus hijos a prostituirse también ante ellos».

3. La necesaria igualdad entre los cónyuges fue fomentada por Augusto y luego reforzada por Marco Aurelio como medida para preservar la dignidad de las familias senatoriales, demasiado proclives a aliarse con libertos o comediantes (Raepsaet-Charlier, 1982: 261). El Código de Teodosio (iii, 7) y el Código de Justiniano (v, 4) renovaron la cuestión de la desigualdad social en la pareja, que se convirtió en objeto de debate dentro del cristianismo. León Magno, en consonancia con el derecho civil, afirmó en el 458, en respuesta a las preguntas de Rústico, obispo de Narbona, que no podía haber matrimonio con una esclava. De hecho, para él, es muy posible establecer «un matrimonio entre iguales» después de haber despedido a una esclava concubina: «Una cosa es una esposa y otra, una concubina». Como glosa Godefroy (1927b: 2116): «Además, una esclava no puede convertirse en la esposa legítima de un hombre libre; solo hay matrimonio legítimo entre personas libres de igual condición; esta es una ley establecida por la voluntad de Dios antes de que el derecho romano hubiera comenzado a existir». Los visigodos y la ley sálica siguen la misma línea, al igual que Hincmaro de Reims en el siglo ix. Sin embargo, se introdujo una brecha a través de los penitenciales, las guías para sacerdotes que se generalizaron en Europa entre la segunda mitad del siglo vi y principios del ix. Estos textos, muy cercanos a las prácticas sociales, no veían ningún obstáculo para el matrimo-

búsqueda de la sabiduría, ya que plantea que los valores por lo general admitidos en el mercado matrimonial son indiferentes:

Nada es más dulce que la virtud; nada, más suave que la templanza; nada, más deseable que el honor. Que la boda sea tal como lo pido, y se verá que placer se le encuentra. Prestad atención a las condiciones que establezco: para una joven, es preciso, en primer lugar, buscar un marido que pueda ser a la vez su esposo, su protector y su tutor. Se trata de un cuerpo sobre el cual es preciso poner una cabeza. No es una esclava que estáis entregando a un amo; es vuestra hija, a la cual vais a dar un esposo. No busquéis ni la riqueza, ni el esplendor del nacimiento, ni el brillo de su cuna; todo esto es superfluo; pero pedid al esposo de vuestra hija la piedad, la dulzura, la verdadera sabiduría, el temor de Dios, si queréis que vuestra hija sea feliz. Corriendo tras la riqueza, lejos de hacer feliz a vuestra hija, la haréis desgraciada, puesto que, siendo libre, la hacéis esclava. El oro no es tan dulce como amarga es la servidumbre. No busquéis estas vanas ventajas: dad a vuestra hija un marido de su condición. Si es imposible, buscad un marido más bien pobre que rico, si no queréis para vuestra hija un señor en vez de un esposo (Juan Crisóstomo, 1863-1867).

Aunque los primeros padres de la Iglesia se mantienen fieles a la Epístola a los Efesios y afirman que el amor entre esposos no tiene parangón, consideran que este amor no es el origen de la buena unión matrimonial, sino que, por el contrario, debe derivarse de ella. No queda mucho lugar para la pasión en una relación de la que se espera más bien la moderación. Los argumentos de san Agustín sobre este tema son muy explícitos. En *Enarrationes in psalmos* (Comentario sobre el salmo cxxii, 5), retoma el clásico paralelo entre el matrimonio y la unión de Dios y la Iglesia, que hace del matrimonio un símbolo sagrado. En este texto, como veremos, aconseja a las jóvenes prometidas que no amen a su *sponso*. En el preámbulo, evoca los privilegios y la dignidad de la Iglesia, esposa y cuerpo místico de Cristo. Recuerda luego, por medio de una comparación, que la Iglesia está siempre en espera de un abrazo definitivo con quien la ha hecho nacer. En esto se diferencia claramente de la prometida ordinaria: esta no puede abandonarse a un amor precoz porque no tiene la seguridad absoluta de unirse con su prometido. He aquí toda la dife-

nio entre esclavos o entre esclavos y hombres libres (Gaudemet, 1987: 130). Este es un precedente de la posición que adoptará posteriormente Yves de Chartres.

rencia con las bodas místicas, en las que la *sponsa* puede regocijarse de forma anticipada de su unión con el mejor de los *sponsi*:

Pero hasta que llegue al abrazo espiritual, en donde con seguridad goce de Aquel a quien amó y por quien suspiró en esta larga peregrinación, es la esposa la que recibió preciosísimas arras: la sangre del Esposo, por quien suspira segura. Y no se le dice que no ame, como se le dice a la joven comprometida pero aún soltera. A esta se le dice que reprima su amor, pero que cuando esté casada ame, como es su deber. Y con razón se le dice, porque es deseo precipitado e intempestivo y no casto amar a aquel que no sabe si con ella ha de casarse. Porque puede acontecer que se prometa con uno y se case con otro. Pero que la Iglesia ame con toda seguridad pues no hay ningún esposo que podamos preferir a Cristo; que ella lo ame antes de unirse con él, que suspire por él en su exilio lejano.⁴

En los primeros tiempos del cristianismo, las exhortaciones teológicas se desarrollaban dentro del marco de las leyes que regían el derecho del padre a controlar el matrimonio de los hijos. La más dura de estas leyes es, sin duda, la promulgada en el 320 por Constantino, el primer emperador cristiano. Reformador severo en el ámbito de las buenas costumbres, Constantino castiga de forma ejemplar cualquier intento de burlar la autoridad paterna en disposiciones retomadas con posterioridad por el Código de Teodosio (IX, 24). Establece que la hija que huye de la casa paterna debe ser ejecutada, al igual que su pretendiente. Además, la sirvienta responsable de la joven es juzgada culpable de oficio de haber fomentado el acto de desobediencia y debe, en consecuencia, sufrir el suplicio del plomo fundido vertido en la boca. El eventual consentimiento de la hija es considerado sin importancia y, en cualquier caso, no es asimilado a una promesa de matrimonio «a causa del defecto de ligereza e inconsecuencia propio a su sexo y a su juicio» (Brown, 1995: 260). Dejando de lado la brutalidad de las medidas, resulta evidente que el control paterno del matrimonio, sobre todo en el caso de las hijas, se da por sentado para los cristianos primitivos. Una vez más, san Pablo es quien da la pauta. En la Primera Epístola a los Corintios (VII, 36-38), tal como aparece en la Vulgata, declara:

4. Discurso sobre el salmo cxxii, Sermón al pueblo, El cielo por el amor, traducción del abad Morisot.

N. del T.: traducción castellana de Balbino Martín Pérez, OSA: www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_180_testo.htm.

Si alguno piensa que no está tratando a su hija [*virgine sua*] como es debido, y ella ha llegado a su madurez, por lo cual él se siente obligado a darla en matrimonio, que lo haga. Con eso no peca; que la dé en matrimonio. Pero el que se mantiene firme en su propósito, y no está dominado por sus impulsos, sino que domina su propia voluntad, y ha resuelto mantener soltera a su hija, también hace bien. De modo que el que da a su hija en matrimonio hace bien, pero el que no la da en matrimonio hace mejor.

Es por esto por lo que san Gregorio de Nisa, a finales del siglo iv, invoca con toda naturalidad los sponsales de la virtuosa patricia Macrina, lectora precoz de los salmos, consagrada al Señor después de la muerte de su *sponso*. Macrina era visiblemente bella, por lo que, al llegar a los 12 años, «edad en la que la flor de la juventud empieza a resplandecer singularmente», y a pesar de sus esfuerzos para esconder su gracia —«el arte de un pintor no habría podido expresar tanta delicadeza»—, «todo un enjambre de pretendientes cortejaba a sus padres. El padre, hombre sagaz y de buen juicio, se fijó, entre todos estos, en un joven de excelente familia y notoria honestidad, que acababa de terminar sus estudios; decidió entregarle a su hija en cuanto tuviera la edad suficiente» (Gregoire de Nysse, 1990: 70).

LA ALTA EDAD MEDIA

Durante la Alta Edad Media, la construcción cuasimatrimonial de las promesas de matrimonio cristianas, que las hace indisolubles, es el telón de fondo que permite entender mejor el papel del padre en el matrimonio. Ya hemos visto en el segundo capítulo cómo el derecho matrimonial de la época merovingia estaba marcado por la voluntad de castigar a quienes, haciendo caso omiso de las promesas de matrimonio —a las que los padres habían dado su consentimiento—, secuestraban a la prometida de otro para casarse con ella. El primer Concilio de Orleans, en el año 511, fija las penas para el raptor de una joven que se hubiera refugiado en la iglesia: si la joven no había consentido, se le condenaba a la esclavitud, con la posibilidad de redimirse; si había sido con su consentimiento, «ya sea antes o después del rapto», y su padre estaba vivo, la joven era absuelta del caso y al raptor se le consideraba en deuda con el padre. El cuarto Concilio de Orleans, celebrado treinta años más tarde, prosigue en la misma línea en su canon 22:

Que nadie se valga de la autoridad de su poder para codiciar a la hija de otro, pues entonces el matrimonio contraído de manera impía contra la voluntad de los padres sería considerado como un cautiverio. Y si esta prohibición es transgredida, que se inflija a los culpables la pena de excomunión en la forma que determine el pontífice.

El tercer Concilio de París (556-573) va más lejos, afirmando la prioridad de los cánones sobre la autoridad real en materia de bienes ajenos:

Tanto los obispos como los príncipes y el conjunto del pueblo deben procurar que nadie se atreva a solicitar del poder real bienes ajenos. Que nadie se permita arrebatarse ni piense que puede solicitar del favor real a la viuda o a la hija de otro sin el consentimiento de los padres. Si lo hiciese, que sea separado de la comunión de la Iglesia y que sea anatematizado.

Para el periodo posterior, entre los siglos VII y IX, algunos documentos relativos a las aportaciones patrimoniales de los jóvenes a las jóvenes (*libellum dotis*) nos informan sobre la permanencia de los mismos principios en cuanto a la primacía de la voluntad paterna en asuntos matrimoniales. La fórmula llamada de Sirmondio, en referencia al jesuita que la publicó mucho más tarde, a mediados del siglo XVI, inicia la donación recordando que, según la ley y la costumbre, todo lo relativo a la futura boda debe fijarse por escritura pública, «ya sea por consentimiento paterno o por consentimiento propio para los que son mayores de edad». La fórmula de Lindenbrogio insiste sobre el mismo punto: «Oh, muy dulce y muy amada esposa, [nombre de la joven], yo, [nombre del joven], en nombre de Dios. Ya que a nuestros padres por ambas partes les agrada y satisface que yo con una blanca y un denario, según la ley sálica, me case contigo». Existe incluso una fórmula prevista para el caso de un rapto con desenlace feliz que reitera lo esencial:

Oh, dulcísima esposa, puesto que te he asociado a mí por el crimen del rapto fuera de la voluntad de tus padres, y por lo tanto he puesto en peligro mi vida, que ha sido salvada gracias a sacerdotes y hombre buenos. Por eso me complace mediante esta carta de composición, o si se prefiere por esta cesión, confirmarte la cesión de tal y tal de mis bienes (citado por Dacquino, 1989: 285-288).

Hasta el siglo XI, la posición de la Iglesia no varió mucho. Es preciso mencionar que los canonistas medievales se basaban a veces en citas de documen-

tos que al parecer se remontaban a los orígenes del cristianismo, cuya inautenticidad solo se demostró en el siglo xv. Se trata de los falsos capitularios del monje Benito Levita y de las falsas decretales papales atribuidas a Isidoro Mercator, mencionados antes. Entre estas decretales, destaca la atribuida al papa Evaristo (97-107), citada a menudo por los canonistas medievales. Proporciona indicaciones para la celebración adecuada de bodas correctas, las únicas que permiten engendrar hijos legítimos:

Tal como hemos recibido de los Padres y tal como ha sido transmitido por los santos apóstoles y sus sucesores, el matrimonio apenas se hace legítimo si la mujer es pedida como esposa a quienes se considera que tienen autoridad [*mundio*] sobre ella y que la tienen bajo su tutela; si es casada por los parientes más próximos y dotada según las leyes; si, llegado el momento, es bendecida de forma sacerdotal, según el uso, con las oraciones y oblaciones de un sacerdote; si es acompañada por los padrinos, como es costumbre, y luego es entregada por sus padres y unida al marido (*ibid.*: 280).

EL FIN DE LA EDAD MEDIA

Ya hemos mostrado la afirmación progresiva de la sacramentalidad del matrimonio cristiano. Fundada en el libre consentimiento de los esposos, la nueva figura jurídica que insiste en la importancia de las palabras de presente trastorna el edificio del derecho matrimonial. Pedro Lombardo recupera antiguas disposiciones del derecho canónico que establecían que, al llegar a la pubertad, momento en el que podía comprometerse por juramento, el hijo se liberaba del poder paterno en lo que se refería a los asuntos espirituales. Frente a las posiciones que aún mantiene el edicto de Graciano en cuanto al necesario consentimiento de los padres, el autor de las *Sentencias* lleva directamente al terreno del derecho las consideraciones teológicas de Hugo de San Víctor sobre el compromiso individual del matrimonio cristiano (Esmein, 1968, vol. 1: 157-159).

La institución del consentimiento mutuo como elemento necesario y suficiente para establecer un matrimonio constituye uno de los mayores logros de la reforma gregoriana. Trastorna por completo el derecho matrimonial que, con anterioridad, respetaba las jerarquías generacionales en el seno de las familias en razón del peso que tenían los pactos familiares concretizados

por las promesas matrimoniales. Es comprensible, por tanto, que la afirmación de la autonomía individual en la importantísima esfera social del matrimonio provoque en este momento mucha inquietud y un número creciente de resistencias. Durante los siglos siguientes, los poderes civiles, pero también los miembros de la Iglesia, reelaboran los fundamentos del derecho canónico clásico. La primera forma de contrarrestar el consensualismo sacramental pasa por el recurso a la historización del lazo conyugal.

La reviviscencia de las ideas de Aristóteles contribuyó en gran medida a distinguir dos componentes del matrimonio cristiano que no han cesado de suscitar discusiones desde entonces. Siguiendo el camino trazado en la época carolingia, que distinguía la parte jurídica de la parte mística en la unión conyugal, ciertos autores se apoyan ahora en la existencia del matrimonio antes del advenimiento de Cristo para deducir su carácter no exclusivamente sacramental. Frente a estas posiciones, la sacramentalidad del matrimonio desde la unión de Adán y Eva es afirmada por los teólogos más próximos a las posiciones de Hugo de San Víctor. Son sobre todo los franciscanos quienes, a partir de Duns Escoto, ven en el contrato el momento de iniciación del matrimonio, pero de ninguna manera su esencia.⁵ Puesto que el matrimonio ha sido querido por Dios desde el principio, siempre ha conllevado por necesidad una dimensión sagrada, ya que anuncia la unión de Cristo y de la Iglesia. Alejandro de Hales, primer gran comentarista de las *Sentencias* en el siglo XIII, lo expresa en su *Summa universae theologiae* (IV p, qu. 2; n. 2, ad 1), escrita a petición de Inocencio IV, quien le da su aprobación: «en el Paraíso el matrimonio fue instituido no solo para la procreación (*officium*), sino también con miras al sacramento» (citado por Mathon 1993-1995, vol. 1: 242). El término medio es definido por Alberto Magno, para quien el matrimonio edénico solo podía tener un valor anunciador en relación con el significado del matrimonio sacramental. En ningún caso la unión paradisiaca podía conferir la gracia, pues esta se transmitía solo por el sacrificio de Cristo. En su *Summa de creaturis*, el maestro de santo Tomás divide el sacramento del matrimonio en tres momentos: en el paraíso, habría tenido la función de un signo de lo que estaba por venir; después de la Caída, habría conferido una cierta gracia que permitía atenuar la concupiscencia; por fin, con

5. Este punto es importante en la medida en que responde a las objeciones hechas al carácter plenamente sacramental del matrimonio por los canonistas entre los años 1150 y 1250. Para ellos, el matrimonio, al ser un signo puramente figurativo, no produce la gracia (Le Bras, 1927: 2209-2210).

la llegada de la nueva Ley, habría concedido la gracia interior, de acuerdo con la naturaleza redimida por Cristo (Le Bras 1927: 2216).

En unos escritos que ejercerán una gran influencia en el debate posterior, santo Tomás modifica el plan propuesto por san Alberto. En su *Suma teológica* (q. 42, a. 2), considera que:

[...] si el instinto natural empuja al hombre a casarse, es en vistas de un bien. Pero este bien ha variado según las diversas situaciones del hombre. Por consiguiente, las numerosas instituciones que han existido a lo largo de la historia han contemplado las diferentes modalidades de este bien.

Discierne así cuatro etapas. Antes de la Caída, el matrimonio habría sido instituido para la procreación; después de la Caída, en el marco de la ley natural, habría servido de remedio a la concupiscencia; más tarde, las leyes mosaicas habrían establecido las condiciones que debían cumplir los sujetos del matrimonio; «al final, bajo su forma de símbolo representativo de la unión de Cristo y su Iglesia, el matrimonio fue instituido en los tiempos de la Ley nueva y así se convirtió en un sacramento de la nueva alianza»⁶. Justo después de este repaso histórico, santo Tomás se aparta de la tradición anterior que hace del amor el centro del matrimonio cristiano para afirmar que «en cuanto a las otras utilidades del matrimonio, tales como la amistad y los servicios mutuos entre esposos, son todos de la incumbencia de la institución de las leyes civiles». A la vez que insiste en las separaciones que se han establecido, afirma que el periodo marcado solo por la ley natural ya requería de una legislación:

Lo que remite al derecho natural necesita ser promulgado en cuanto a los detalles de su aplicación. Esta puede variar según las diversas situaciones humanas: así el derecho natural exige que los malhechores sean castigados, pero la aplicación de tal pena a tal falta incumbe al derecho positivo.

Sacando las consecuencias del orden secuencial que propone, Tomás de Aquino considera por último que «puesto que es necesario reglamentar el matrimonio de diversas maneras, no hay inconveniente en que haya sido ob-

6. *Ibid.*

jeto de diversas instituciones: cada una de ellas tiene por objeto un aspecto diferente del matrimonio» (*ibid.*).

La vía queda así abierta a las controversias sobre la legitimidad de los poderes civiles instituidos para legislar en materia matrimonial. En este asunto, la base contractual del matrimonio será una fuente inagotable de disputas en los siglos siguientes. Mucho antes de la Reforma, ciertas medidas imponían, *de facto*, límites al poder eclesiástico sobre el matrimonio. Lo que estaba en juego era circunscribir el poder del papado; de hecho, en particular en el caso de Francia, los juristas habían dejado entrever reivindicaciones de corte galicano desde finales del siglo XIII. Los franciscanos Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, que ya se habían opuesto al papa sobre la cuestión de la pobreza, lo afrontan también en este terreno. Para ellos, tal como sucedía en los tiempos de la Iglesia primitiva, el poder pontifical debía respetar la legislación imperial sobre el matrimonio en nombre de la prosecución del bien común que dependía del emperador. Según esto, solo los elementos de derecho divino presentes en las Sagradas Escrituras estarían sujetos a la jurisdicción eclesiástica. Así, en una justificación del poder imperial de Luis II, duque de Baviera (†1294), presentado como sucesor legítimo de los emperadores romanos, Guillermo de Ockham se pronuncia a favor del control laico del matrimonio.

Una causa matrimonial, al menos en aquellos aspectos que no están expresamente autorizados ni prohibidos por la ley divina, o de los cuales no hacía mención alguna, caía bajo la jurisdicción de los emperadores paganos, que Cristo y sus apóstoles consideraban que gobernaban con autoridad legítima (citado por Mathon, 1993: 312).

La legislación civil relativa al matrimonio se inscribe en el difícil equilibrio que se establece entre el consensualismo propio de la definición sacramental del matrimonio y la creciente fuerza de los poderes seculares en esta materia. Algunos de los escritos de los comentaristas, que fundan el derecho natural asociándolo al mismo tiempo al derecho divino, marcan la pauta. En el espíritu mismo de las *Sentencias*, y sobre todo de Hugo de San Víctor, la unión voluntaria del alma con Dios se convierte para ellos en un elemento esencial para aprehender el matrimonio, puesto que consideran la unión de las almas (*coniunctio animorum*) como la verdadera causa del matrimonio. Se refieren al pasaje fundador de san Pablo, quien, después de haber afirmado

que unirse de manera carnal, incluso con una prostituta, es formar una sola carne, declara también «pero cuando alguien se une al Señor, se hace en espíritu uno con él» (1 Co vi, 17). En concreto, el término *coniunctio* afirma «que la unión nupcial es unión de las almas y no solo de los cuerpos. Y esta unión de las almas simboliza la unión que se produce entre Dios y el alma justa. Según el apóstol, el que se adhiere a Dios se convierte en un único espíritu con él» (Quaglioni, 2001: 64).

Por su parte, las *Partidas* castellanas ponen de manifiesto la tensión que se genera entre los dos componentes del matrimonio. En este importante corpus, el matrimonio aparece como el primogénito de los sacramentos, instaurado por Dios en el paraíso. A través de él, el hombre y la mujer, cuyos cuerpos estaban separados por la naturaleza, se convirtieron en un solo cuerpo en el amor. He aquí la fuente del primer elemento sacramental cristiano que deriva del intercambio de palabras de presente que la santa Iglesia considera como el signo visible de la realidad invisible esencial:

[...] que el alma del fiel cristiano se une a Dios por amor, y por benevolencia [*bienquerencia*] de la misma manera que se unen las voluntades de los que se casan por mutuo consentimiento. Es por esto por lo que el apóstol Pablo dice que quien se une a Dios no es más que un espíritu con Él (*Partida iv*).

De hecho, la continuidad con la doctrina canónica es una de las principales características de la cuarta partida, que está dedicada al matrimonio y que se sitúa en el centro de la obra, así como el corazón está en medio del cuerpo humano o «el sol que ilumina todas las cosas está en el centro de los siete cielos donde se encuentran las siete estrellas denominadas planetas», por la importancia capital de la unión del hombre y la mujer, «origen de los linajes». Dado que la unión matrimonial debe ser voluntaria, solo se hace posible, bajo forma de promesa matrimonial, cuando los miembros de la pareja han llegado a la edad de 7 años, «pues es entonces cuando comienzan a tener entendimiento». La ley v del segundo título consolida la visión volitiva del matrimonio y dice que: «El consentimiento solo, con la voluntad de casarse, hace el matrimonio entre el hombre y la mujer». Es preciso señalar, sin embargo, que el final del primer título de la cuarta partida (ley x) introduce un matiz importante. Después de haber establecido de modo categórico que los padres no pueden casar a sus hijas en su ausencia física o sin su consentimiento, el legislador introduce la legitimidad del castigo paterno. En efecto, si un padre

promete una hija a un tercero, y ninguna de sus hijas acepta después casarse con él, el padre no tiene ningún derecho a obligar a sus hijas a casarse contra su voluntad. Sin embargo:

[...] si aquel con quien el padre quiere casar a alguna dellas fuese atal quel conueniese et que sería asaz bien casada con él, maguer que la non puede apremiar que cumpla lo que él habia prometido, puédela desheredar, porque non gradescer a su padre el bien que le face, et facel pesar non le obedesciendo: et esto se entiende si despues desto se casare ella con otro contra voluntad de su padre, o si trajera mala suerte a su cuerpo [*o si feciese maldat de su cuerpo*].

Sin duda, es preciso comprender el contenido de los numerosos sínodos diocesanos pretridentinos en consonancia con estas consideraciones: los de Tuy (1528) y Oviedo (1533), que declaran clandestino todo matrimonio del que estuviesen ausentes los padres y las madres de los cónyuges; o los de Badajoz (1501), Coria-Cáceres (1537) o Palencia (1545), que, aunque iban en el mismo sentido, admitían, sin embargo, la presencia de seis (o diez) testigos para suplir la ausencia paterna (Lorenzo Pinar, 2002: 164).

En la península itálica, a su vez, algunas leyes otorgan derechos de control sobre el matrimonio de menores. Roger II de Sicilia impone a sus súbditos el matrimonio en la Iglesia desde el siglo XII. Entre el siglo XIII y el XV en la zona central y septentrional de Italia, los estatutos comunales imponen multas, en general en metálico, a los que se casan sin el consentimiento paterno o sin publicidad, lo que corresponde a las dos formas de matrimonio clandestino pretridentino. Durante el siglo XVI, antes de su abrogación tras el Concilio de Trento, todavía se pueden encontrar medidas legales para reforzar el poder de los padres frente a los matrimonios de sus hijos, que les permiten desheredar o privar de dote a los hijos e hijas desobedientes. Así sucede en Génova, donde entre 1556 y 1557 se restablecen los viejos estatutos; lo mismo pasa en Milán, donde, en 1541, el príncipe dicta leyes para remediar los escándalos provocados por los matrimonios clandestinos. En España, las leyes de Toro de 1505 revitalizan las *Partidas*, al permitir a los padres que desheredaran a los menores, hijos o hijas, que se hubieran casado de manera clandestina. En Francia disposiciones semejantes serán promulgadas desde 1550 y, hecho notable, logran perpetuarse incluso después de las disposiciones tridentinas.

RAPTO DE SEDUCCIÓN.
POLÍTICA Y MATRIMONIO EN FRANCIA

Este gentil hermoso juego de amores, | Cada uno los practica
a su manera, | Quien por rondeles y bellos discursos, | Som-
brero de flores, buenas maneras, | Torneo, baile, festín o divi-
sa | Piensa a las bellas cautivar; | Pero yo pienso, se diga lo que
se diga, | Que no hay nada como raptar.

JEAN-FRANÇOIS SARASIN

(citado por Haase Dubosc, 1999: 292)

La revisión lingüística de la traducción latina de la Biblia operada por Erasmo, particularmente la de la Epístola a los Efesios de san Pablo, había llevado a la desacramentalización del matrimonio entre los protestantes. Dado que, según el original griego de la Epístola a los Efesios, el paralelismo entre el matrimonio y las bodas místicas de Cristo y la Iglesia en el momento de la muerte de Jesús deja de ser un *sacramentum magnum* y vuelve a convertirse en un gran misterio, las Iglesias reformadas en su conjunto hacen hincapié en el carácter contractual del matrimonio. Por consiguiente, puesto que había que ser mayor de edad para celebrar un contrato, el consentimiento de los padres de los menores se hace evidente. Los estudios sobre el mundo protestante muestran, no obstante, que el control de los padres sobre el matrimonio suele estar lejos de lo que las leyes parecen indicar. En general, no fue sino hasta bien entrado el siglo xviii cuando se hicieron efectivas las disposiciones que permitían un control matrimonial real de los menores civiles (Ozment, 1983). Es más o menos lo que sucederá en el mundo católico, con excepción de Francia.

La creciente influencia de la nobleza de toga explica en parte esta excepcional configuración dentro del concierto europeo. Sarah Hanley (1989), que se ha dedicado a analizar la historia del vínculo entre la familia y el Estado, señala la emergencia en Francia, a partir del siglo xvi, de un grupo social ligado a las funciones burocráticas de alto nivel. La compra de oficios ennoblecedores, sobre todo en el ámbito de las finanzas y la justicia, llevó al control de estos oficios por parte de sus titulares, los cuales, a partir de la promulgación de la Paulette, el edicto aprobado en 1604, pudieron disponer de ellos con total libertad. Los lindes de este grupo, que consolida de mane-

ra progresiva su posición privilegiada, se convierten desde el principio en objeto de discusión. Este telón de fondo permite dar un sentido a la creación de un nuevo tipo de prohibición matrimonial cuya aplicación sobrepasa el perímetro del grupo privilegiado que estaba en su origen. De hecho, si bien el control de los matrimonios de los oficiales de justicia y de ciertos servidores del rey existe asimismo en otros lugares de Europa en la misma época, Francia se distingue por la aplicación a todos sus súbditos de reglas matrimoniales muy restrictivas desde el periodo inmediatamente posterior al Concilio de Trento. Como resultado de una evolución cada vez más estricta, surge un modelo matrimonial que afirma de manera clara el control de los padres.

Al igual que las disposiciones adoptadas en otros países europeos de la misma época, el edicto de 1556 exige el consentimiento paterno para contraer matrimonio, e impone sanciones económicas a los infractores, incluida la desheredación. A fin de evitar querellas inútiles, el rey Enrique IV introduce un matiz que se refiere al valor sacramental del coito:

No deben ser comprendidos [en estas medidas] los matrimonios que hayan sido consumados por cohabitación carnal antes de la publicación de las presentes, sino únicamente aquellos matrimonios para los que se está pidiendo el consentimiento solamente, ya sea por palabra de presente o de futuro, sin que haya habido cohabitación o conjunción carnal.

Erigido en verdadera línea de ruptura, el edicto de 1560 asimila el matrimonio no autorizado por los padres a un rapto, crimen que compete a la jurisdicción secular y que en teoría podía castigarse con la pena de muerte. En el mismo espíritu, la ordenanza de Blois de 1579 impone la publicación de amonestaciones, así como el consentimiento paterno para las viudas de menos de 25 años. Se producen en esta misma época condenas recurrentes de matrimonios contraídos por hijos en contra de la voluntad de sus padres o tutores, acompañadas de penas para aquellos que, ya fueran laicos o religiosos, hubiesen ayudado a los jóvenes rebeldes. Así ocurre en 1606, 1639, 1681 y, por fin, en 1697, año en el que un edicto incluye a la legítima en el desheredamiento. Se pueden distinguir tres fases en la aplicación de estas nuevas disposiciones. Hasta 1664, se mantiene la preocupación de respetar los derechos del Estado, acomodándolos al mismo tiempo a las exigencias eclesiásticas; la seducción debe, por lo tanto, ser probada, y sirve

de fundamento para romper un matrimonio religioso. Entre 1664 y los primeros años del siglo XVIII, las posturas se endurecen y se considera que todo matrimonio que vaya en contra de la voluntad de los padres supone un rapto de seducción, salvo prueba de lo contrario. Por último, hasta la Constitución de 1791, los jóvenes que se casan contra el consentimiento de los padres no tienen ninguna posibilidad de probar que su unión no es un rapto (Haase-Dubosc, 1999: 148-149). La progresiva afirmación de criterios estrictamente civiles en cuanto a la validez o la nulidad de los matrimonios se inscribe en los debates que se sitúan dentro del marco de la ya clásica distinción entre sacramento y contrato. Este es el caso de los textos del profesor de la Sorbona Jacques Hennequin, activo entre 1607 y 1655. Para él:

Cristo, al elevar el contrato civil fundado en el contrato natural a la dignidad de sacramento de la nueva ley, no cambió nada en este contrato como civil, solamente impuso, adosó e injertó como un añadido un fundamento necesario, como en un baúl, como un accesorio sobre el principal, la naturaleza y la dignidad del sacramento, de manera que desde esta elevación el contrato civil ha permanecido tal como era antes (*ibid.*).

De forma reveladora, la tesis doctoral de Jean Junoy en 1674 se titulaba *Tratado sobre el derecho de los príncipes seculares cristianos a establecer impedimentos dirimentes al matrimonio*, y profundizaba en esa misma vía. En cuanto a los juristas, en 1645 el abogado general Denis Talon hace que el Parlamento acepte que el juez real sea el único que pueda pronunciar una nulidad de matrimonio. En 1677, dará una extensión más general a esta disposición, al afirmar que:

[...] nunca se ha dudado de que los príncipes cristianos sean los dueños soberanos y los únicos jueces de las condiciones que pueden validar o anular los matrimonios. ¿No es acaso el emperador Teodoro quien prohibió el matrimonio entre primos hermanos? San Ambrosio, que vivió en la época de este emperador, reconoce el efecto de esta prohibición (Mathon, 1993-1995, vol. 2: 99-102).

En la medida en que admiten la facultad del príncipe en esta materia, las opiniones de ciertos obispos en cuanto a la capacidad conjunta de hacer leyes en materia matrimonial no modifican en esencia la cuestión. Así, numerosos

sínodos diocesanos franceses incluyeron en sus disposiciones el derecho de supervisión del poder civil en estos asuntos.⁷

En cualquier caso, la reiteración de las prohibiciones relativas a los matrimonios concluidos sin consentimiento paterno subraya de hecho su falta de efectividad en la práctica. Así lo demuestra la declaración de Saint-Germain de 1639, que es consecuencia del matrimonio de Gastón de Orleans. En primer lugar, se afirma la importancia política del matrimonio:

Como los matrimonios son el semillero de los Estados, la fuente y el origen de la sociedad civil, y el fundamento de las familias que componen las repúblicas, que sirven de principio para formar sus reglas, y en ellas la reverencia natural de los hijos hacia sus padres es el lazo de la legítima obediencia de los súbditos hacia su soberano, así también los reyes que nuestros predecesores consideraron dignos de su cuidado, hacer leyes para el orden público, para que éste sea decente, honesto y digno

A esto le sigue una reveladora confesión, que recuerda el derecho a desheredar a los hijos que se casen en contra de la voluntad de sus padres:

A pesar de que esta ordenanza se fundó sobre el primer mandamiento de la segunda tabla [del Decálogo], que contiene el honor y la reverencia que se les debe a los padres, no ha sido sin embargo lo suficientemente fuerte como para detener el curso del mal y del desorden que ha perturbado el reposo de tantas familias, y ha arruinado su honor con alianzas desiguales y, a menudo, vergonzosas e infames.

7. El Concilio de Cambrai de 1631 establece en su título xiii, «Del matrimonio», que «los matrimonios sin reflexión y contraídos al calor de una juventud precipitada suelen tener un final desgraciado. Por lo tanto, se prescribe a todos los párrocos, especialmente a los de las universidades y otros lugares similares, que, si ven que tales matrimonios se contraen contra la voluntad de los padres, no los lleven a cabo inmediatamente, sino que pidan consejo al Ordinario. Tendrá en mente los escándalos y males que pueden derivarse de ello». El Sínodo de Saint-Omer de 1640, en el segundo capítulo de su título ii, prohíbe la consagración de matrimonios forzados por la familia o contraídos bajo el temor y a continuación indica a los pastores «que no asistan ni a los esponsales ni a los matrimonios que se contraen desconsideradamente por el ardor de la juventud, a menos que hayan recibido el consentimiento de los padres o tutores; o bien, habiéndonos transmitido el expediente, que hayan recibido de nosotros la autorización para hacerlo» (Mathon, 1993-1995, vol. 2: 294-295).

El honor de las familias, que preferían la alianza no deseada de una hija antes que el escándalo de tener que recurrir a la justicia en contra de un rapto consentido, junto con el peso de la teoría consensual, defendida durante siglos por la Iglesia y adoptada por la literatura de la época, parecen explicar las dificultades para hacer funcionar un modelo matrimonial acorde con la reproducción de jerarquías y familias imaginada por las autoridades. Aunque no se dispone de ningún estudio cuantitativo sobre los raptos en el siglo xvii, se sabe que el recurso a la justicia era poco frecuente. Aun así, la legislación se orienta hacia una asimilación de todos los tipos de raptos, con o sin consentimiento, gracias a la invención de la figura jurídica del rapto de seducción. A partir de un argumento heredado del estoicismo, se afirma que la pasión, de la que nacen los raptos consentidos, llevaba por necesidad a un matrimonio contrario a la libertad, a un verdadero rapto. Así se expresaron las autoridades judiciales en buen número de alegatos jurídicos hasta la Revolución.⁸

En todo caso, el tribunal matrimonial en que se había transformado el Parlamento sanciona más los matrimonios desiguales que los casos de simple desobediencia filial. Tal es la opinión de Pierre-François Muyart de Vouglans en 1757. En el capítulo 8, dedicado al rapto, de sus *Institutes au droit criminel ou principes généraux sur ces matières, suivant le droit civil, canonique, et la jurisprudence du Royaume: avec un traité particulier des crimes*, puede leerse lo siguiente:

Por lo demás, por muy sabias y precisas que sean todas las leyes, hay que reconocer que no se ejecutan en todo su rigor con respecto al rapto de seducción; y que, en la aplicación de la pena por este último crimen, se tienen especialmente en cuenta las circunstancias, como las que surgen en caso de desigualdad de fortuna, de edad o de condición; de modo que estas leyes no se siguen con exactitud en este punto más que con respecto a los intereses civiles, y a las formalidades que imponen para la validez de los matrimonios (citado por Haase-Dubosc 1999: 132).

8. Así, el canciller D'Aguesseau sostenía en 1691: «No hay distinción, no hay diferencia entre el rapto violento y el rapto de seducción. El rapto de seducción debe ser castigado aún más severamente que el realizado con violencia, porque uno puede resistir a la fuerza, pero quién puede estar seguro de defenderse de los encantos de la seducción [...]. Ni siquiera es cierto que en el rapto de seducción exista al menos la voluntad y el consentimiento de la persona secuestrada. Esta voluntad no es la suya; es la del captor, al que la fuerza de la pasión le induce» (citado por Haase-Dubosc, 1999: 117).

LOS EFECTOS DE LA REFORMA

La posición francesa, que marcó la pauta de la evolución general en Europa para los siglos siguientes, constituye, sin embargo, un caso bastante excepcional para la época. De hecho, Francia se sitúa a contracorriente de ciertas medidas importantes de la Reforma católica. Frente a las posiciones protestantes, la legislación de la Contrarreforma, empezando por los cánones del Concilio de Trento, reafirma el carácter sacramental del matrimonio y, por consiguiente, su fundamento estrictamente consensualista. En efecto, a pesar de las agrias discusiones sobre el establecimiento o no de la obligación del consentimiento paterno para contraer matrimonio, y pese a la condena explícita de las uniones realizadas en su ausencia, el célebre decreto Tametsi zanja la cuestión al crear la condición de posibilidad de las fugas matrimoniales de las que hemos hablado antes. El Concilio impone un control institucional sobre los matrimonios, que en adelante deben celebrarse «frente a la Iglesia» una vez publicadas tres amonestaciones en las parroquias de los novios. El objetivo era evitar los matrimonios secretos, que transformarían en verdaderos adulterios a los que fueran consagrados con posterioridad en público por los contrayentes. Con todo, los matrimonios sin consentimiento paterno no se ven afectados por el legislador:

No se puede dudar de que los matrimonios clandestinos, contraídos con el libre y voluntario consentimiento de los contrayentes, son matrimonios válidos y verdaderos mientras la Iglesia no los haya declarado nulos, por lo cual, quienes niegan que tales matrimonios sean verdaderos y válidos y sostienen falsamente que los matrimonios contraídos por los hijos de familia sin el consentimiento de sus padres son nulos, y que los padres pueden validarlos o anularlos, deben ser condenados, y el santo concilio los condena con anatema; aun así, la Santa Iglesia siempre ha aborrecido y prohibido [estos matrimonios clandestinos] por razones muy justas.

El fundamento consensual del matrimonio es indudable. Sin embargo, en los medios relacionados con la Reforma, cabe señalar cierta ambigüedad, e incluso algunas contradicciones en la materia. En este aspecto, es preciso señalar la importancia capital del Catecismo romano de 1566 —*Cathechismus ex decreto Concilii tridentini ad parochos*—. Este texto especialmente influyente,

traducido de inmediato a lengua vernácula, se inscribe en la ortodoxia recordando el lugar central que ocupa el amor, símbolo nuclear del parentesco cristiano. De hecho, en los pasajes donde se explica por qué Cristo ha elevado el matrimonio a la dignidad de sacramento, se encuentra el paralelismo entre el amor de Dios hacia los hombres y el de los esposos entre sí. El texto expone, por tanto, uno de los temas cruciales del parentesco cristiano:

La finalidad del matrimonio, en cuanto que unión natural, es la propagación de la raza humana. Así lo quiso Dios desde el principio; pero después el matrimonio fue elevado a la dignidad de sacramento, a fin de que de él surgiera un pueblo engendrado y formado para el culto y la religión del verdadero Dios y de Jesucristo, Nuestro Señor. Así, esta santa unión del hombre y de la mujer es dada por Nuestro Señor Jesucristo mismo, como signo visible de la estrecha unión entre Él y su Iglesia, y de la inmensa caridad que nos tiene. Así simbolizó la divinidad de tan gran misterio. Y, en efecto, esta elección fue muy acertada, puesto que de todos los lazos que unen a los hombres y acercan los unos a los otros, no hay ninguno más estrecho que el matrimonio; el marido y la mujer están unidos entre sí por la mayor caridad y bondad. Por eso nuestros libros sagrados nos representan tan a menudo la unión divina de Jesucristo con su Iglesia bajo la imagen de las bodas o el matrimonio.⁹

Sin embargo, el Catecismo que prolonga la obra del Concilio adopta una posición particular con respecto al lugar de los padres en el matrimonio de los menores. Sin contradecir abiertamente el enunciado del decreto *Tametsi*, el texto no deja de plantear otras prioridades.

En el marco de un movimiento que contribuye a amplificar, el Catecismo romano, al igual que los catecismos posteriores inspirados en él, hace hincapié en el papel estructurante de la familia. Prolongando el paralelismo establecido en la Epístola a los Efesios entre el buen orden familiar y el buen orden eclesial, el texto subraya las tareas que deben cumplirse en la familia cristiana. Esto ocurre en un momento de inflexión en la historia del parentesco europeo que, después de un largo periodo marcado por la fuerza de la carne constituyente, privilegia con fuerza el símbolo de la sangre que se transmite. Por otra parte, el énfasis en los largos linajes, fabulosos o muy en especial relacionados

9. Catecismo romano, cap. 27, § IV. Texto tomado de la edición de 1923 de Desclée et Cie. Disponible en línea en: http://jesusmarie.free.fr/catechisme_concile_trente.pdf. Todas las citas del Catecismo romano se refieren a esta edición.

con la transmisión de cargos burocráticos propios de los Estados nacientes, tiende a ampliar de forma gradual la diferencia entre los parientes lineales y los colaterales. Acompañando este movimiento, las representaciones artísticas del Renacimiento muestran una predilección por las imágenes de la Sagrada Familia. Con frecuencia presentada de forma aislada, la unidad familiar de Cristo se erige entonces en portadora de valores. Esto se debió en gran medida a la progresiva dignificación de la figura de san José, que pierde sus atributos de anciano y la ambigüedad de su pertenencia judaica —en cuanto que descendiente de la casa de David—. En efecto, en el curso del siglo xv, José consolida su posición de gran converso, aquel que, tras haberse enfrentado a la elección entre, por una parte, el repudio de María que le imponía la Ley y, por la otra, la fe en la revelación del Ángel sobre la naturaleza divina de Jesús, decide acoger al Niño. Figura de la unidad de la Iglesia gracias a los trabajos del teólogo Jean de Gerson, fue canonizado a finales del siglo xv (Careri, 2008). Con posterioridad, la importancia de su personaje se ve reforzada por los carmelitas, que propagan su devoción en Occidente, motivada sobre todo por el apego particular que le tenía santa Teresa de Ávila. Las relaciones tripartitas o duales, madre-hijo y padre-hijo, muestran escenas que representan el amor filial. El contexto de trabajo en el taller de carpintero y el del aprendizaje de las letras, también tematizado en la representación de santa Ana y la Virgen niña aprendiendo a leer, se hacen eco de una verdadera moral familiar.

Tal como sucede en muchos catecismos protestantes, en especial entre los luteranos, el romano insiste en la responsabilidad del padre y la madre. Siguiendo el ejemplo de Joaquín y su hija Susana, tal y como aparecen en el Libro de Daniel o en el Libro de Tobías, los padres no deben enseñar a sus hijos el gusto por las mundanidades y el dinero, sino que deben criarlos en el espíritu de la religión, la virtud y las buenas letras.¹⁰ De hecho, los deberes del padre y de la madre están especificados. El cabeza de familia, además de tratar con dulzura a su esposa y de procurarse un trabajo honesto que le permi-

10. «Si bien la ley divina ordena a los hijos que honren, obedezcan y respeten a sus padres, también impone a estos la obligación y la carga especiales de educar a sus hijos en principios perfectos y en una moral pura, de darles excelentes reglas de conducta, de acostumbrarlos a la práctica de los deberes de la religión y de inspirarles un profundo e inviolable respeto a Dios. Así, nos dice la Escritura, lo hicieron los padres de la casta Susana» (Catecismo romano, cap. 32, § VII).

ta mantener a su familia y, al mismo tiempo, evitar el vicio, es invitado a «regular a su familia, corregir y formar las costumbres de todos los que la componen, y contener a cada uno en su deber». En cuanto a la madre —que no debe hacer gala de atavíos en público, sino que tiene que obedecer y cuidar a su marido «con la pureza incorruptible de un espíritu de dulzura y paz», siempre permaneciendo en casa a menos que su marido indique lo contrario—, es a ella a quien corresponde la educación religiosa de sus hijos.¹¹

Al tratar del quinto mandamiento del Decálogo, el catecismo insiste, por supuesto, en el deber de honrar a los padres.

El pastor, en sus instrucciones, insistirá, por tanto, en este punto de que debemos honrar a todos aquellos a los que se da el nombre de padre, pero especialmente a los que son padres carnales, ya que es de ellos, ante todo, de quien habla la Ley. Porque son para nosotros una personificación del Dios inmortal; en ellos contemplamos la imagen de nuestro origen. Son ellos quienes nos han transmitido la vida. Es a partir de ellos que Dios nos ha dado un alma y una inteligencia. Fueron ellos los que nos abrieron la puerta de los sacramentos, quienes nos han enseñado la religión, quienes han formado en nosotros al hombre y al ciudadano, quienes nos han educado en la pureza de las costumbres y en la verdadera vida cristiana (Catecismo romano, cap. 32, 11).

Venerar a los padres es regular las disposiciones propias de acuerdo con su juicio y voluntad, de modo que «pedirles su consejo y, sobre todo, seguirlo» es honrarlos. En la misma línea de razonamiento, la última parte del capítulo dedicado al matrimonio trata de las formalidades que deben observarse en una celebración matrimonial legítima. Después de haber condenado las uniones celebradas fuera de la iglesia —recomienda a los curas que recuerden a los y las jóvenes, «que reflexionan tan poco», que no se dejen engañar por una falsa apariencia de matrimonio—, el texto aborda la cuestión del imprescindible consentimiento paterno para celebrar la unión matrimonial. El pasaje de san Pablo ya citado, a propósito del cual decide si debe casar o no a su hija, confiere aquí especial legitimidad a lo que se recomienda.

11. «Otro deber esencial de la mujer es la educación de los hijos y el cuidado diligente de los asuntos domésticos. También les agrada permanecer en casa, a menos que la necesidad las obligue a salir, e incluso entonces deberán contar con el permiso de sus maridos» (*ibid.*, cap. 27, § vi).

Es necesario también, entre otras recomendaciones, exhortar a los hijos de familia a que demuestren suficiente consideración a sus padres o a quienes ocupen el lugar de estos, no contrayendo matrimonio sin que ellos lo sepan ni, menos aún, contra su voluntad y a pesar de su oposición. Vemos que, en el Antiguo Testamento, los padres siempre casaban ellos mismos a sus hijos. Y el apóstol deja claro que la voluntad de los padres en esta materia merece la mayor deferencia, cuando dice: «El que casa a su hija hace bien; el que no la casa hace mejor» (*ibid.*, cap. 27, VII).

Al insistir en los deberes y las obligaciones en el seno de la familia, este texto pastoral confiere cierta legitimidad a las concepciones francesas contemporáneas, así como a diversos desarrollos de la teología moral de la época que, como veremos, anticipan posiciones ulteriores. Está claro que Francia, cuyos cardenales habían hecho una gran presión durante el Concilio de Trento a fin de establecer el derecho de control paterno sobre los matrimonios de menores, no se abstuvo de explotar las ambigüedades propias de la Contrarreforma católica. Veremos, sin embargo, que el francés no es un caso aislado.

Esta propensión a vincular de modo estrecho el orden familiar y el orden político se encuentra en los tratados italianos y españoles contemporáneos. Ya algunos de los mayores humanistas italianos del siglo xv habían celebrado el matrimonio inspirándose en la Antigüedad romana —en contra de las opiniones de Boccaccio y de Petrarca, que consideraban preferible mantenerse soltero si se quería en verdad construir una obra—. Leon Battista Alberti escribe un tratado *Della famiglia* (1437-1441) y Giovanni Pontano, un *De amore conjugato*. Por su parte, Marsilio Ficino alaba las virtudes cívicas del matrimonio en su correspondencia:

El hombre es, como dicen los filósofos, un animal social. Aquel que entra en una sociedad estable, doméstica e indisoluble, a través de cuyo comercio se esfuerza en preservar la sociedad pública del género humano, y aprende a dirigirla lleva a cabo sus deberes de hombre mejor que los otros. En efecto, igual que la ciudad se compone de casas, el gobierno de la república procede del gobierno de la familia. no sabrá regir la ciudad quien no ha sabido dirigir su casa. No amará la patria quien haya considerado que el bien y el mal de su propio hogar le conciernen solo en menor grado. No se preocupará de adoptar costumbres más sabias quien, viviendo solo, no está obligado a darle a una familia un modelo de buenas costumbres... Por último, tendrá grandes dificultades para no despojar a su prójimo quien no haya revestido el manto legítimo del matrimonio. Si queréis ser hom-

bres, hijos legítimos de Dios, haced crecer legítimamente el género humano y, semejantes a Dios, procread como Dios hijos parecidos a vosotros, alimentadlos, dirigidlos, gobernadlos (citado por Mathon, 1993-1995, vol. 1: 315).

Una vez más, la analogía entre la familia y el Estado se encuentra asociada a la de la homogamia matrimonial entendida como fuente de armonía. En *Della vita civile* (1448), Matteo Palmieri recuerda el valor y la solidez del mayor de los afectos humanos. Aunque para él esta unión tiene su origen en un acercamiento espontáneo, Palmieri considera que, a fin de garantizar la propia perpetuación de una forma adecuada, conviene hacer una buena elección amorosa:

La cosa más importante que se debe buscar en una esposa, cuando se trata de encontrar una, es su parentesco, para que su manera de vivir sea lo más cercana y lo más conforme posible a la de su marido; en la divergencia de maneras de vivir no se traba un perfecto amor (citado por Mathon 1993-1995, vol. 1: 316).

En España se puede leer en los tratados políticos de la misma época —por ejemplo, el *Gobierno del ciudadano* (1575), obra de Juan Costa analizada por Francisco José Aranda Pérez (1997)— una puesta en paralelo de tres temas clásicos de la ética aristotélica, que trata del hombre social y del triple gobierno: de sí (monástico), de lo doméstico (económico) y, en fin, de la república (político). La familia es comprendida como una sociedad en potencia; por ello se la considera como el lugar donde el hombre político debe hacer pruebas, como lo expone Juan Costa: «Es necesario que el ciudadano sepa regir su propia casa, que los filósofos denominan la pequeña república; la forma en que gobierne su propia casa será el modo en que gobierne su república» (citado por Aranda Pérez, 1997: 182).

A medida que la familia ocupa una posición esencial, el momento de su constitución se torna crítico. Así lo entienden muchos legatarios, que condicionan con claridad el acceso de los hijos a una parte de la herencia al cumplimiento de los requerimientos familiares sobre la elección del cónyuge (Zaforteza de Corral, 1992). Lo mismo sucede con los teóricos. A través del encomio de las virtudes del buen amor conyugal, la elección de un buen cónyuge aparece como el elemento clave. Esta es la opinión de Luis Vives, humanista de la primera mitad del siglo xvi. En *Los deberes del marido*, Vives recomienda a los jóvenes, inexpertos y demasiado apasionados, que dejen este

asunto delicado a sus padres. Así se aconseja también en el muy leído —más de cuarenta ediciones y traducciones— *De institutione feminae christianae*, de 1523, donde se toma como ejemplo el libro XII de la *Eneida* y se remite a los sabios griegos para aconsejar que no se busque el matrimonio con alguien más rico o de más alto linaje que uno mismo. Exhorta, así, a tomar a su igual y, siguiendo el adagio castellano, compadece a los que se casan por amor, pues viven siempre en la pena y el dolor —«los que casan por amores siempre viven con penas y dolores» (Strosetzki, 2005)—. El erasmista español Pedro de Luján sostiene lo mismo, en *Coloquios matrimoniales* (1550), «mejor sería que cada uno casase con su igual. Caballero con hija de caballero, mercader con hija de mercader y labrador con hija de labrador» (Bel Bravo, 2008: 28). Los religiosos comparten esta opinión: lector y editor de los estoicos de la Antigüedad, influido por Tomás Moro y por Erasmo, el cronista y defensor de los indios, fray Antonio de Guevara, en sus *Epístolas familiares* de 1539-1541, se compadece de los que casan a sus hijas sin respetar la homogamia social:

Que la mujer elija tal hombre, y el hombre, tal mujer, que sean ambos iguales en sangre y estado [...], digo que al que no casó con su igual a su hija le iría mejor enterrarla, que no casarla; porque si muriera, la llorarían un día, mientras que estando mal casada la llorarán cada día (Bel Bravo, 2008: 26).

Más tarde, en el siglo XVII, el jesuita italiano Paolo Segneri condena en *Il cristiano instruito nella sua lege* (1686) la libertad de movimientos de los jóvenes, cuyas relaciones a espaldas de sus padres son, con demasiada frecuencia, causa de matrimonios indeseables: «Desde ahora [la libertad] solo puede ser considerada como una invención diabólica, concebida recientemente en el gran Consejo de Satanás, para arruinar innumerables almas» (Lombardi, 1996: 237).

El pensamiento moderno no rompe con esta tradición. Estas concepciones cobraron mayor impulso en el siglo XVIII y se encuentran a veces en un equilibrio precario con la definición consensual del matrimonio cristiano. La descripción de las etapas intermedias nos ayudará a comprender mejor esta evolución. En el seno de la Iglesia, voces autorizadas fueron poniendo en tela de juicio los esponsales y los derechos matrimoniales que aquellos abrían. Al mismo tiempo, el número de demandas por incumplimiento de esponsales aumentan en las diócesis importantes, como las de Siena y Florencia. En el

plano procesal, cada vez son más las causas abiertas por los padres a fin de oponerse a la voluntad de los menores que desean casarse sin su consentimiento. Por ejemplo, en Empoli, en el tribunal eclesiástico de Florencia, los padres que desean impedir matrimonios socialmente desiguales recurren a expedientes genealógicos (Lombardi, 2008: 148-149).

Aunque los tribunales eclesiásticos no solían fallar a favor de los padres, la legitimidad de sus gestiones con fines de control se refuerza a partir del último tercio del siglo xvii. Un paso decisivo lo da el futuro Benedicto XIV. Próspero Lambertini, canonista cercano a Voltaire y a los científicos de su tiempo, arzobispo de Bolonia a partir de 1731, aconseja en efecto que la fuerza de los esponsales, surgida de la pasión, se contrarreste por medio de la obligación de ponerlos por escrito y de añadir el consentimiento paterno. Interpelada por varios obispos durante los años 1720-1730, la Congregación del Concilio optó por mantener la falta de consentimiento paterno como motivo válido para disolver una promesa de matrimonio.

Siguiendo el ejemplo de la muy conocida *Dissertatio theologico-legalis de sponsalibus et matrimoniis quae a filiis familiae contrahuntur parentibus insciis vel juste invitis*, publicada en 1723 por el canonista Francesco Maria Muscettola, los tratados y opúsculos que propagan la nueva posición eclesiástica se multiplican (Lombardi, 2008: 148). Esta literatura subraya de forma reiterada que era un pecado mortal casarse sin el consentimiento paterno —idea ya presente en el jesuita mexicano Juan Martínez de la Parra (1653-1701), cuya *Luz de verdades católicas* es reeditada varias veces—, e indica además que el obispo tenía la obligación de suspender toda iniciativa matrimonial cuando hubiera disparidad de condición social entre los cónyuges, con lo que se anula *de facto* el poder episcopal de conceder dispensas de amonestaciones. No obstante, hay que señalar que en ocasiones a los eclesiásticos les inquietaban las órdenes paternas que ponían en peligro el consensualismo propio al matrimonio sacramental. Es el caso de Joaquín Lizárraga, cura de formación jesuita de la cuenca de Pamplona que, en 1782, edita un tratado sobre el matrimonio en lengua vasca, la dominante en ese momento en esta región que, con posterioridad, se convertiría en castellanoparlante. Retomando la historia de Tobías transmitida por el Catecismo romano, en el que se inspira de manera clara, y algunos desarrollos del mexicano Martínez de la Parra, insiste en el carácter nefasto de la pasión e indica que es un pecado mortal casarse en contra de la voluntad de los padres. Sin embargo, subraya también la obligación de los padres de respetar las opiniones de los menores y los hace responsables en

última instancia, por sus consideraciones demasiado interesadas, de la pérdida de sus hijos: es difícil que el alma de una persona muy desgraciada en su matrimonio se salve (Zabalza Seguin, 2005).

De hecho, aunque la influencia de los escritos eclesiásticos sea preponderante, la legislación sobre el matrimonio de menores no se encuentra unificada. Los Estados Pontificios dan bastante pronto las primeras orientaciones en la materia. En un contexto de desconfianza creciente frente a las mujeres que reclaman la celebración de un matrimonio tras una desfloración ocurrida después de una promesa matrimonial, un edicto romano de 1736 establece que tales pretensiones solo podían ser recibidas en los tribunales, salvo si iban acompañadas de la prueba de la existencia de dicha promesa (Lombardi, 1996: 241). En la diócesis mallorquina, la temporalidad es muy diferente. La curia no se pronuncia sobre el tema de las pruebas de la promesa, sino que reacciona contra las fugas, cuya memoria sigue viva hoy en día en las canciones populares. En 1764 el obispo, para sorpresa de parte de sus fieles, publica un edicto —leído en todas las parroquias el primer domingo después de la Cuaresma— que prohíbe las fugas matrimoniales. El edicto del año siguiente recuerda las multas y penas de prisión infligidas a quienes ayudaran a los que se fugaban, así como la pena de excomunión mayor, *latæ sententiæ*, requerida contra las personas que acogiesen en su casa a «los que so pretexto de contraer un matrimonio cometen el atentado de huir con la que se desean casar, para presentarse en nuestra curia».

Por su parte, un gran número de legislaciones civiles se dotan de herramientas para reforzar el control sobre los matrimonios de menores, identificados como posibles atentados contra el orden público. Los Estados italianos que, al igual que los ibéricos, dejaron de legislar sobre el tema después del Concilio de Trento, utilizan en un principio la separación entre contrato y sacramento para acogerse a la validez de los esponsales contraídos sin la autorización de los padres. El ducado de Módena en 1771, el reino borbón de Nápoles el mismo año o el ducado de Saboya en 1782, insisten en la capacidad del príncipe para promulgar leyes sobre los esponsales, «ya que no son más que un contrato civil que prepara los actos que constituyen un sacramento». En 1783, el emperador ilustrado de Austria, José II, cuya jurisdicción abarcaba a la región de Lombardía, decreta que no solo la promesa, sino también el propio matrimonio, quedaban a partir de aquel momento bajo la autoridad secular en razón de su base contractual. Al mismo tiempo, se redujo el número de impedimentos matrimoniales y se hizo obligatorio el con-

sentimiento paterno para el matrimonio de los menores (Lombardi, 2008: 151-153). Su hermano Pedro Leopoldo I de Toscana, el futuro Leopoldo II de Austria, va aún más lejos y, para aplicar sus reformas, trató de inscribirlas en un marco religioso. Hizo así celebrar un sínodo en Pistoia en 1786 —ulteriormente condenado por la curia romana— que abolía los efectos jurídicos de las promesas de matrimonio (Lombardi, 1996: 243).

Al igual que en los Estados italianos, las primeras ofensivas portuguesas se refieren al carácter contractual de las promesas de matrimonio. Ya en 1766 el *Requerimento que faz o Dezembargador Jose da Siabra procurador da Coroa sobre a contenda de jurisdição com o vigario general do patriarca o arcebispo de Lacedemonia acerca da prisão de um moço por promesas de esponsaes* defiende que los esponsales constituyen un contrato civil cuya obligación no hace referencia a lo espiritual y que, por lo tanto, no participa en el sacramento —«nada tem de Espiritual nem participa da qualidade de Sacramento» (Meireles Pereira, 1998: 194)—. En 1775 aparece el *Discurso sobre a inutilidade dos esponsales dos filhos celebrados sem consentimento dos pais*, que su autor, Bartolomeu Coelho Neves Rebelo, dedica al marqués de Pombal. El autor apela a la acción común de los poderes civiles y religiosos para garantizar la buena formación de los ciudadanos,¹² y a continuación exhorta a los prelados a no apoyar a los menores que quisieran casarse sin el consentimiento de sus padres. Al año siguiente, la reina doña María I expresa su preocupación por el desorden matrimonial generado por los esponsales celebrados por los jóvenes sin el consejo de sus padres:

[...] porque este es el principio fecundo de innumerables desórdenes, disputas y escándalos, que perturban la paz interna de las familias, que arruinan las casas, que pervierten las costumbres, e impiden el feliz éxito de los matrimonios, con grave y considerable perjuicio para el bien público y particular de mis Reinos y Señorías (Meireles Pereira, 1998: 198).

En consecuencia, se hace obligatorio presentar una prueba escrita del compromiso, firmada por los contrayentes y sus padres. En 1785, el rey de

12. «Para promover la utilidad pública, la felicidad del pueblo, la honestidad, la pureza de las costumbres, el incremento y la conservación de las familias bien moderadas que sirven al Estado, que ejemplifican la religión y aspiran a obtener la perfección cristiana, que es la única capaz de hacer buenos católicos, buenos ciudadanos, buenos vasallos» (Meireles Pereira, 1998: 195).

Portugal retomó el concepto francés de raptó por seducción (*raptó por sedução*) y promulgó leyes que denunciaban los abusos que nacían de la protección eclesiástica brindada a los menores que querían casarse sin importar lo que dijeran sus padres. Las desigualdades sociales susceptibles de caracterizar un buen número de estas uniones son denunciadas por esta severa ley, que hace posible desheredar a las hijas seducidas y mandar a las galeras y a la deportación a los seductores, así como a los padres que hubiesen introducido en su casa hijos de familia para que fuesen seducidos por sus hijas.

El camino adoptado por Portugal es seguido por España a través de toda una serie de disposiciones legales, aplicables también en las colonias. En 1776:

[...] Su Majestad establece lo conveniente para que los hijos de familias, con arreglo a las leyes del reino, pidan el consejo y consentimiento paterno antes de celebrar esponsales, y hagan lo mismo, en ausencia de los padres, con las madres, los abuelos o los parientes más cercanos, y en ausencia también de estos, con los tutores y curadores, bajo de las declaraciones y penas que expresa.¹³

Recurriendo a una retórica ya clásica, la Real Pragmática empieza denunciando un mal de orden público:

[...] habiendo llegado a ser tan frecuente el abuso de contraer matrimonios desiguales los hijos de familias, sin esperar el consejo y consentimiento paterno o el de aquellos deudos o personas que se hallen en lugar de padres, de que, con otros gravísimos daños y ofensas a Dios, resultan la turbación del buen orden del Estado, y continuadas discordias, y perjuicios de las familias, contra la intención y piadoso espíritu de la Iglesia.

El texto de la ley, que pretende ser complaciente con los poderes eclesiásticos, subraya que se trata solo de llenar un vacío jurídico, que concierne solo a las penas civiles que se debe infligir a los jóvenes que quieran casarse de forma indebida, y «dejando ilesas las disposiciones canónicas en cuanto al sacramento del matrimonio para su valor, subsistencia y efectos espirituales». También en España se presta atención al doble valor, sacramental y contrac-

13. *Pragmática Sanción a consulta del Consejo, en que S. M. establece lo conveniente para que los hijos de familias, con arreglo a las leyes del Reyno, pidan el consejo y consentimiento paterno antes de celebrar esponsales...*, Madrid, 27 de marzo de 1776.

tual, del matrimonio, en especial de los esponsales.¹⁴ En el estilo de las reformas ilustradas de la época, el documento pretende inscribir las medidas propuestas dentro de la tradición eclesiástica mediante la referencia a una bula de Benedicto XIV. Asimismo, solicita a los arzobispos, metropolitanos, obispos y otros prelados que se hagan portavoces de la autoridad civil ante el clero en contacto con la población para que este aplique la letra de la ley. De hecho, la *Real pragmática* iba acompañada de una real cédula dirigida a los prelados en la que se reafirma la autoridad de los escritos del papa Benedicto y se reiteran sus argumentos. Sin embargo, hacer efectivas las políticas «regalistas» de control estatal de la Iglesia resulta complicado y, el 8 de marzo de 1787, una nueva cédula real prohíbe a los tribunales eclesiásticos hacerse cargo de los litigios relativos al incumplimiento de una promesa matrimonial si esta no iba acompañada del consentimiento de los padres.

Las medidas adoptadas por la ley española permiten borrar de la línea de sucesión a los hijos e hijas menores de 25 años que, contraviniendo las prohibiciones establecidas, contraigan matrimonio sin el consentimiento paterno. De hecho, a partir de entonces será necesario obtener el consentimiento paterno para celebrar promesas de matrimonio válidas. Por otra parte, en lo que respecta a los hijos de la familia real, los *grandes* y los *títulos*, se reafirma la obligación de someter los proyectos matrimoniales al rey. A pesar de la referencia explícita a los altos rangos de la nobleza, y también a los de la Justicia y el Ejército, el documento elimina toda ambigüedad en cuanto al alcance de sus disposiciones. El segundo párrafo de la ley, que recurre a los derechos natural y divino, establece que la obligación de respetar el parecer de los padres «comprenda desde las más altas clases del Estado, sin excepción alguna, hasta las más comunes del pueblo, [...] para [...] atajar con tiempo las resultas turbativas y perjudiciales al público y a las familias».

Me parece, no obstante, que el derecho de control del *pater familias*, figura de la autoridad en el seno de la comunidad doméstica, no constituye la única finalidad de estas medidas legislativas. Las partes finales de la *Real Pragmática* repiten el necesario «respeto de los hijos de familias a sus padres y ma-

14. En el caso español, son los escritores los que insisten en este aspecto doctrinal. Inmediatamente después de la publicación de las primeras leyes, Joaquín Amorós desarrolla este punto en el *Discurso en que se manifiesta la necesidad y utilidad del consentimiento paterno para el matrimonio de los hijos y otros deudos, conforme a lo dispuesto en la Real Pragmática de 23 de marzo de 1776* (Fernández Pérez, 1997: 381).

yores, y al conveniente orden y tranquilidad de las familias, de que depende la del Estado en gran parte». Sin embargo, estos argumentos constituyen finalmente una especie de lengua estereotipada. Los apartados VII, VIII y IX de la ley dan el verdadero sentido de la reforma:

[...] habiendo considerado los gravísimos perjuicios temporales y espirituales, que resultan a la República civil y cristiana de impedirse los matrimonios justos y honestos, o de celebrarse sin la debida libertad y recíproco afecto de los contratantes, declaro y mando: Que los padres, abuelos, deudos, tutores y curadores en su respectivo caso deban precisamente prestar su consentimiento, si no tuvieren justa y racional causa para negarlo.

Para no penalizar los proyectos matrimoniales que padecen la injusticia de una oposición familiar, se reconoce a los hijos el derecho a querellarse «contra el *disenso* irracional de los padres» ante la justicia real ordinaria, que debe pronunciarse al cabo de ocho días. Además, también es posible un recurso ante un tribunal superior, por lo general la Real Audiencia, que dispone de treinta días para emitir su veredicto. Este veredicto no es revisable, y los documentos presentados por las partes no serán en ningún caso hechos públicos, sino que deberán estar en archivos secretos, «para evitar difamaciones de personas o familias».

Lo que importa, en definitiva, no es tanto la desobediencia al *pater familias* como el «frecuente abuso de contraer matrimonios desiguales». La presencia o ausencia de desigualdad preocupa al legislador español, al igual que había preocupado a los jueces franceses en el pasado. Este es el elemento que permite calificar como irracional el *disenso* o *disentimiento* de los padres. Es importante subrayar que en este periodo reconocidas figuras de la Ilustración española apoyaron la posición oficial: los escritores Leandro de Moratín, Joaquín Amorós y Josefa Amar y Borbón, así como el pintor Goya, con su cuadro *La boda*, expresan su rechazo a los matrimonios desiguales, a menudo afectados por la diferencia de edad entre los cónyuges (Fernández Pérez, 1997: 383). Para unos y otros, y sobre todo para los políticos, el buen gobierno exigía promover matrimonios entre miembros de condición social semejante. En 1771, el conde de Aranda, en sus instrucciones al cabildo de la ciudad de Cádiz, informaba de la decisión del rey de redistribuir las cantidades que la ciudad había previsto gastar en la celebración del nacimiento del infante en dotes para doncellas casaderas, «para promover el bien general del

Estado, el cual se obtiene promoviendo el bien de las familias». Se puede observar en los archivos municipales de Cádiz que los matrimonios que se fomentaron respetaban la homogamia social y que esta medida se dirigió a grupos de artesanos y campesinos. En 1795, en su *Informe de la Sociedad Económica de esta Corte al Consejo de Castilla en el expediente de la ley agraria*, Gaspar Melchor de Jovellanos insta también a la homogamia entre familias campesinas a fin de consolidar la paz social y política (Fernández Pérez 1997: 386).

Una teorización por parte de los políticos ilustrados acompaña toda una serie de medidas que acentúan la imagen de una «familia fortaleza», la cual, según Norbert Elias (1976), caracteriza los caminos de la modernidad. Con frecuencia, estos enfoques llevan a la no problematización de las relaciones de poder en el seno de la familia. La institución familiar es considerada en la teoría política, al igual que en Locke, como una sociedad natural, situada lógicamente antes de la sociedad y que sirve de modelo a esta. Más tarde, el Código de Napoleón inscribe en la ley estas representaciones que hacen del orden natural de la familia la base del orden público (Théry, 2007). Lo cierto es que legisladores y jueces invocan a menudo consideraciones mucho más matizadas en cuanto al carácter socialmente adecuado o inadecuado de las alianzas que constituyen el fundamento de la familia y, por lo tanto, de la república. A semejanza de lo ocurrido en Francia, en España se puede constatar una creciente severidad de las medidas legales que en teoría debían proteger la autoridad paterna, convertida en símbolo de la autoridad regia. Así, en 1803 se suprime la necesidad de justificar la oposición paterna a un matrimonio. En 1813, a falta de parientes, son los responsables políticos de las diferentes provincias quienes deben aportar el consentimiento indispensable para el matrimonio de un menor. El Código Penal de 1848 castiga con prisión a quien se casara sin consentimiento paterno; el Código Civil de 1889 exige un documento notarial que certifique el consentimiento paterno al matrimonio. A pesar de todas estas medidas cabe notar que los jóvenes españoles del siglo XIX ejercen su derecho a impugnar un *discenso* injusto no fundado en la desigualdad social de los contrayentes y que la mayoría de las veces tienen éxito.¹⁵ Como había sucedido en Francia en los siglos XVII y XVIII, la obediencia filial, núcleo central de la

15. Normalmente, en segunda instancia, es decir, ante la Audiencia, los hijos rebeldes lo gran asegurar legalmente sus matrimonios. Así lo demuestran los expedientes de Mallorca que he podido consultar y también el trabajo de Fernández Pérez sobre el tribunal de Granada, hasta 1814 (Fernández Pérez, 1997: 392).

retórica político-jurídica que la convertía en garante de la necesaria disciplina en el seno de la monarquía, pierde su importancia ante una razón de Estado que busca, ante todo, la paz social a través de la constitución de familias que debían fundamentarse en un matrimonio entre iguales.

La población, a su vez, se apropia de estas disposiciones retóricas y jurídicas basadas en la familia y las traduce en términos de parentesco. Como se verá en el próximo capítulo, las genealogías se convierten en armas matrimoniales. Al amparo de la escalada ideológica en torno al derecho de control paterno, los tribunales empiezan a recibir causas fundadas en la genealogía. Se intenta así, gracias a ella, demostrar la distancia social. El estudio de los ricos expedientes generados por la aplicación de las leyes ilustradas en España permite comprender mejor el alcance de estas reformas.¹⁶ Los expedientes contradictorios que contienen las opiniones de los jóvenes que querían casarse, así como las de los parientes que se oponían a estos matrimonios, han sido catalogados solo en algunos archivos españoles, lo que dificulta a veces la realización de estudios comparativos.¹⁷ Ya han sido estudiados para Hispanoamérica y están empezando a serlo para la metrópoli. Carlos III había dispuesto que el tiempo dedicado a estas tramitaciones no debía exceder de treinta días; estos plazos rara vez se cumplían, tal como lo demuestra el volumen de los expedientes, que a menudo alcanzaban varios cientos de páginas.

A partir de la obra de Norbert Elias, es corriente asociar la emergencia del individuo autónomo y liberado de los lazos primordiales del parentesco con la llegada de la modernidad política. Este capítulo incita a reevaluar esta suposición. La entrada en la modernidad, y en especial la Ilustración, llevó a los Estados burocráticos a multiplicar las medidas destinadas a limitar el grado de autonomía individual en la esfera matrimonial, fuente del parentesco por definición. El próximo capítulo nos ayudará a comprender mejor las transformaciones que, en plena era romántica, acabaron por hacer más importantes social y políticamente los supuestos lazos caducos del parentesco.

16. Es decir, leyes dictadas por políticos ilustrados.

17. En este sentido, me ha parecido interesante comparar la situación de Mallorca con la de Barcelona para el mismo periodo. La industrialización y los importantes movimientos sociales en Barcelona, ligados a la fuerte proletarización de la ciudad, la convierten, si la contrastamos con la Mallorca del Antiguo Régimen, en un ejemplo potencialmente muy revelador del impacto de la organización social en las categorías de casaderos y no casaderos. Lamentablemente, aún no he podido localizar esta colección en el Archivo de la Corona de Aragón.

Capítulo 6

El parentesco olvidado

El matrimonio es una sociedad, pero la más natural, la más santa, la más inviolable de todas [...]. En las sociedades ordinarias, uno dispone para sí, en función de intereses oscuros y privados, y como árbitro soberano de la propia fortuna. En el matrimonio, no se dispone solo para sí, sino para el otro; uno se compromete a devenir como la providencia de la nueva familia a la cual vamos a dar el ser. Se dispone para el Estado, se dispone para la sociedad general del género humano (Portalís, *Discurso preliminar al Código Civil*).

A lo largo de la época moderna ha existido una retórica jurídico-política centrada en el papel determinante de la familia en la construcción del buen orden social, y su importancia, sin duda, ha quedado puesta de manifiesto desde los inicios de la contemporaneidad. El discurso preliminar de Portalís, que marcó la pauta del Código Civil (inspirador, por su parte de los códigos liberales del siglo XIX), lo atestigua. La afirmación del valor cívico de la familia es más que una simple declaración de principios (Théry y Biet, 1989). La eficacia sociológica de las diferentes enunciaciones, más o menos oficiales, referidas al valor intrínseco de la familia resulta indiscutible: la entrada con fuerza de los consejos de familia, encuadrados en Francia por la legislación, y la obligación del consentimiento paterno para el matrimonio están ahí para confirmarlo.¹ Sin embargo, concentrarse solo en los procesos de reforza-

1. El Código Civil prolonga en efecto las disposiciones galicanas en cuanto al control del matrimonio de menores. El artículo 156 es claro en este sentido: «Los funcionarios del estado civil que hubiesen procedido a la celebración de matrimonios contraídos por hijos que no hubiesen cumplido los 25 años, o por hijas que no hayan alcanzado la edad de 21 años, sin que medie el consentimiento de padres y madres, el de abuelos y abuelas, o el de la familia, en caso de que estos requisitos se hubiesen pedido y enunciado en el acta de matrimonio, serán, con la diligencia de las partes interesadas y del comisario gubernamental próximo al tribunal de pri-

miento de la célula familiar en el plano legal comportaría hacer caso omiso de otras dimensiones propias de las sociedades modernas y contemporáneas en materia de parentesco.

Este punto merece ser subrayado en la medida en que las ciencias sociales han contribuido de modo claro a construir una imagen de las cosas que opone tipos sociales modernos y premodernos, industrializados y no industrializados. Tanto si nos referimos a la antropología como si hablamos de la sociología de la modernización (pasando por la historia), surgen dos modelos de sociedad que presentan, por una parte, un conjunto no homogéneo de sociedades descritas como tradicionales y, por otra, diversas sociedades surgidas de la modernidad, como resultado de las revoluciones burguesas, industrializadas y democráticas. Este último tipo de sociedad —que engloba dentro de sí un gran número de variantes— aparecerá en último término como un caso particular.

Diferentes versiones del *proceso de civilización* han podido mostrar el desapego progresivo de los lazos primordiales de los individuos como una de las características propias de la modernidad. Entre estos lazos en vías de disolución, se encuentran, en un lugar preponderante, los de parentesco, que son arrinconados al ámbito de la vida privada y limitados en exclusiva a la célula familiar. Hay que señalar que es la misma crítica, planteada en el marco de las Luces contra el principio dinástico (con su corolario necesario de separación de las esferas pública y privada), la que ha hecho posible este punto de vista. Ello explica el lugar, muy limitado, reservado al parentesco en las representaciones que la nueva sociedad se da a ella misma, incluso en sus discursos intelectuales.

Esta nueva forma de enfocar la historia de la humanidad ha determinado el sustrato epistemológico de toda la antropología evolucionista del siglo XIX. Esta corriente teórica lega su convicción de que la historia se estructura en torno a la idea del progreso de la humanidad, tanto en términos técnicos, religiosos o políticos como en los del parentesco. Recordemos que, para algunos autores, como Henry James Sumner Maine, es la aparición del Estado lo que sellaría el paso de una sociedad fundada en el estatus personal (derivado de los lazos genealógicos de Ego) a una sociedad de contrato político (funda-

mera instancia del lugar donde se haya celebrado el matrimonio, condenados a multa recogida en el artículo 192 [300 francos], y, además, encarcelados durante un periodo no inferior a seis meses».

da en la residencia del grupo en un mismo territorio, convertido en objeto de soberanía) (Maine, 1861). Para otros autores, como Lewis Henry Morgan, es la desaparición de los antiguos sistemas de parentesco, que se definían por la existencia de equivalencias terminológicas entre miembros de la familia nuclear y parientes más alejados (sobre todo colaterales), lo que constituye el momento capital de la mutación. Esta viene marcada por la consagración del matrimonio monógamo, asociado a la emergencia de las nociones de propiedad privada y Estado en tiempos de la Roma Antigua.

A diferencia de las clasificaciones aplicadas hoy en día, Morgan separa con claridad los sistemas terminológicos de tipo esquimal de los sistemas europeos. Se apoya en la asimilación establecida, en las terminologías esquimales, entre parientes en línea directa y parientes colaterales de las generaciones de los abuelos (G+2) y de los nietos (G-2). En ello reside, según él, la gran línea divisoria entre los diferentes sistemas terminológicos de clasificación: unos forman asimilaciones del tipo «llamo padre a todo tío paterno», y otros son descriptivos (según Morgan, aplicables a los pueblos más avanzados), que no realizan este tipo de amalgama y disocian de modo sistemático a los padres de la línea de colaterales exteriores a la familia nuclear. Avanzando argumentos sociológicos que sitúan en primer plano la capacidad de la institución del matrimonio para dar forma a un estilo de sociedad, Morgan considera también el parentesco en «natura». Piensa, en efecto, que solo los sistemas terminológicos arios, semítico y uralianos han llegado (gracias a la generalización del matrimonio monógamo) a establecer de forma clara el fundamento mismo del parentesco. Los regímenes matrimoniales polígamos, por el contrario, habrían producido en su opinión clasificaciones, que si bien tenían la capacidad de sobrevivir a la práctica matrimonial que las engendró, resultan inaptas para identificar a las «vías de sangre» que se encuentran en la base de todo parentesco. En esta perspectiva, Morgan contempla dos casos: o bien se trata de sistemas terminológicos en los que los tíos y tías son padres y madres, en función del acceso sexual generalizado de todo hombre a toda mujer y donde resultaba imposible identificar a los verdaderos progenitores; o bien se trata de sistemas donde, como consecuencia del establecimiento de la exogamia clánica, solo los tíos y tías paralelos, los relacionados con Ego por un eslabón intermediario del mismo sexo (por ejemplo, la hermana de la madre o el hermano del padre) son calificados como padre y madre. En este sistema que distingue los colaterales paralelos de los cruzados, unidos a Ego por un eslabón de sexo opuesto (el hermano de la madre y la hermana del padre), un

lazo sexual, y *a fortiori* matrimonial, no habría sido por lógica posible más que con los parientes cruzados.

De acuerdo con la ideología liberal vinculada a la idea de progreso, el padre de la antropología del parentesco construye, por tanto, una equivalencia entre las clasificaciones características de las etapas avanzadas de la civilización y el descubrimiento de una «verdad» natural. Defiende que el matrimonio monógamo es desconocido en las primeras edades de la humanidad y que el sistema descriptivo no habría emergido más que con la monogamia:

Como sistema, está basado en la apreciación lógica y verdadera del curso de las vías de sangre, del carácter distintivo y la divergencia perpetua de estas vías diferentes, de grado, numéricas, y por líneas de descendencia, de la relación del todo y de cada uno con respecto al Ego central. Se trata, por tanto, de un sistema natural, basado en la naturaleza de la descendencia, cuya emergencia espontánea cabe suponer. Sin embargo, de forma manifiesta, reposa únicamente en los postulados de la existencia del matrimonio entre dos personas y en la certeza del parentesco a través de esta relación de matrimonio. De esta manera, debió de nacer después del establecimiento del matrimonio entre dos personas (Morgan, 1997: 468-469).

Hay que admitir que no es fácil identificar el lugar de la familia en el seno de la teoría del parentesco. Desde los teóricos evolucionistas, esta institución es, en efecto, tanto el punto de partida natural como el punto de llegada cultural.² La familia se presenta de alguna manera como lo que quedaría cuando

2. Desde la emergencia del método genealógico, la literatura antropológica considera los términos compartidos por los parientes directos y los alejados, entendidos como extensiones del sentido de las etiquetas primarias: padre (F), madre (M), hijo (S), hija (D), esposo (H), esposa (W), hermano (B), hermana (Z); estos eran los términos retenidos por William Halse Rivers (1910) para fundar una aproximación científica del parentesco. A pesar de las advertencias de Arthur Hocart que, frente a las proyecciones etnocéntricas vehiculadas por el método genealógico, subraya el valor categórico de los términos relacionales en el pensamiento nativo (la palabra que, asignada al padre, podía, por ejemplo, incluir a todos los hombres de la generación precedente), la verdad intercultural de los términos que designan a los miembros de la familia nuclear se sitúa, de hecho, en el fundamento de las aproximaciones clásicas de la disciplina. Las grandes tradiciones de la antropología del parentesco, desde los formalistas de los análisis componenciales hasta los antropólogos que desarrollan análisis en clave de simbología del parentesco, pasando por el estructural-funcionalismo británico, o el estructuralismo fran-

el parentesco falta, y ello porque, en el fondo, la familia sería la fuente de todo parentesco. Como hemos recordado en la introducción de este libro, estas son las conclusiones a las que llegan dos estudios que iniciaron, en la década de 1960, el análisis del parentesco en el medio occidental urbano contemporáneo: el de Raymond Firth y su equipo, que trabajaba sobre Inglaterra, y el de David Schneider, centrado en el estudio del parentesco en los Estados Unidos. Los objetivos de Schneider no pueden ser más categóricos. En la introducción de su libro *American kinship*, el autor afirma que el sistema de parentesco norteamericano es un ejemplo claro de parentesco occidental y moderno y que su estudio es fundamental «no solo porque se encuentra en un tipo de sociedad importante, sino también porque se trata de un sistema diferente del que podemos encontrar en el resto del mundo» (Schneider 1980: vii). Según Schneider, este sistema es propio de las sociedades modernas que han introducido una diferenciación entre estratos sociales, en contraste con «muchas sociedades primitivas y campesinas [en las que] un gran número de instituciones diferentes se organizan y se construyen como partes del propio sistema de parentesco» (*ibid.*). De hecho, dada su falta de imbricación con otras instituciones, el parentesco americano habría abandonado la esfera pública. Se recurriría a los miembros de la parentela menos que en otras partes y la unidad significativa, aquella de la que toman sentido todos los símbolos del parentesco (para Schneider, la copulación sexual y la sangre), sería la familia. Así, según este autor (en consonancia perfecta con el modelo de modernización que su maestro, Talcott Parsons, había conceptualizado), debido a estos rasgos particulares, el parentesco americano permitiría abordar de manera adecuada ciertos problemas teóricos mayores y, sobre todo, la definición misma del concepto de parentesco, entonces en plena discusión: «Es particularmente pertinente, en mi opinión, estudiar el parentesco en la variante más próxima de su “forma pura” aquí, en América, más que en otras sociedades, donde se oculta bajo elementos económicos, políticos, religiosos y de otro orden» (Schneider, 1980: vii-viii).

El retorno de la sociología a sus orígenes permitiría con toda probabilidad identificar mejor los lazos que las ciencias sociales han establecido entre pa-

cés, han fundamentado sus teorías en una categorización genealógica que plantea la validez universal de la familia nuclear, incluidos los casos en que estos términos no se reconocen como tales. Para más detalles sobre las apropiaciones y críticas dirigidas al método genealógico en antropología, véase Porqueres i Gené (2008).

rentesco y modernidad. Sin perder de vista la cuestión de la naturalización de la institución familiar, que ha generado tantos debates en antropología, conviene analizar el tratamiento que de ella hace la sociología, una de las ciencias sociales que más se ha acercado al estudio de la familia occidental.

Como teórico de la naturaleza social del parentesco, Émile Durkheim ocupa un lugar central en el seno de la reflexión sociológica sobre la familia. Muy influido por el pensamiento antropológico de su tiempo, Durkheim caracteriza su propia sociedad por la pérdida de significado social del parentesco. En sus trabajos, que marcarán el futuro de la sociología de la familia, este autor hace de la afirmación de la familia conyugal algo característico de la modernidad, y subraya, en este sentido, la intervención del Estado en el siglo XIX, que imponía la presidencia del magistrado en los consejos de familia y fijaba, a través del Código Civil, ciertos aspectos claves de la vida doméstica, permitiendo así que la pareja se convierta en «la condición única del parentesco».

En relación con sus análisis de las solidaridades mecánicas y orgánicas que marcan la diferencia entre sociedades con Estado y sociedades sin Estado, la familia romana ha retenido de modo particular la atención de Durkheim. Este autor retoma la hipótesis de un pretendido comunismo primitivo (en el que la familia poseía los bienes de modo colectivo) al cual le habría sucedido una concentración de las propiedades bajo la autoridad del *pater familias*, en adelante, el único responsable y con capacidad para disponer tanto de los bienes como de las personas de la familia. Por su parte, la familia conyugal, propia de la modernidad, se caracteriza por un debilitamiento de la *potestas* del *pater familias*, que podía llegar hasta la decadencia total. Como prueba, la no residencia de los hijos casados con sus parientes, o incluso la falta de obligación recíproca entre parientes e hijos casados corresidentes, marca con fuerza el avatar contemporáneo de la familia, donde solo la pareja está destinada a perdurar.

Para dar cuenta de la dinámica de esta transición, Durkheim se centra en factores económicos y sociales. Para él, en primer lugar, se puede identificar la pérdida de importancia de los bienes transmisibles en el seno de la comunidad doméstica, y el hecho de que cada miembro de la familia disponga en adelante del derecho de poseerlos a título individual. Durkheim explota de modo directo la retórica de la fosa existente entre diferentes tipos de sociedad. Así, afirmaba que la independencia económica creciente de las nuevas generaciones había conllevado la pérdida de importancia del patrimonio

común y el creciente peso de las personas en la definición del lazo familiar, al contrario de lo que sucedía «con anterioridad».³ Es preciso, en segundo lugar, tener en cuenta en Durkheim la convicción (presentada como un hecho sociológico) de que la familia debe a la fuerza contraerse a medida que se extiende el medio social con el que cada individuo entra en relación directa. Así se determinará el hecho de que «cada uno de los miembros que la componen tiene su individualidad, su esfera de acción propia» (Durkheim, 1975: 37).

Es evidente que la familia conyugal permanecería como el primer marco de socialización y, por tanto, no podría menos que actuar como agente moralizador. Sin embargo, según Durkheim, son los factores morales los que, paradójicamente, implican que la modalidad conyugal de la familia entre en una fase de debilitamiento. El ser humano, para evitar el suicidio, no puede erigirse en destinatario de los frutos de su trabajo. Tiene necesidad de dar un sentido a su obra destinando los beneficios de la misma a otro.⁴ La entrega de los bienes de Ego a su descendencia cumpliría por norma esta función. Pero las exigencias de una sociedad que se ha transformado modificando su modelo familiar hacen perder sentido a este procedimiento y lo vuelven menos aceptable desde el punto de vista moral. El tipo de solidaridad que deriva de la división creciente del trabajo se caracteriza, en efecto, por el reforzamiento de la unidad del todo social gracias a la independencia creciente de los individuos que la componen:⁵ «Las mismas razones que tienen por efecto restringir poco a poco el círculo familiar hacen también que la personali-

3. Antaño sucedía de manera muy distinta, cuando los linajes que derivaban de las cosas prevalecían sobre los que provenían de las personas, donde toda organización familiar tenía por objeto principal mantener los bienes domésticos en la familia, y donde todas las consideraciones personales parecían secundarias al lado de las primarias (Durkheim 1975: 43).

4. Durkheim, que a buen seguro no tendría seguidores entre los colegas de hoy, impartió, en 1892, un curso sobre el suicidio. En él afirmaba con rotundidad: «Si no perseguimos más que objetivos personales, tendremos muchos menos estímulos para el trabajo, pues nuestro trabajo no toma sentido sino cuando sirve a otra cosa que a nosotros mismos. El individuo no es para sí un objetivo suficiente. Cuando se toma como finalidad, cae en un estado de miseria moral que le lleva al suicidio» (Durkheim, 1975: 45).

5. Este aspecto de la teoría sociológica de Durkheim se encuentra más desarrollado en sus escritos dreyfusianos, en los que insiste, sobre todo, en el papel socialmente integrador del individualismo fundado en la aplicación de los derechos humanos y en la convicción del valor sagrado de la persona humana (Lukes, 1984).

dad de los miembros de la familia se libere de ellas de manera progresiva» (Durkheim, 1975: 42). El valor de cada individuo se convierte entonces en el eje del orden social, y las desigualdades sociales que no derivan de este valor interior pierden su legitimidad:

Son tales las condiciones morales de nuestra vida social que las sociedades solo podrán mantenerse si las desigualdades exteriores en las que están situados los individuos tienden a nivelarse cada vez más. Se debe entender con ello no que los hombres deban convertirse en más iguales entre ellos, puesto que la desigualdad interior siempre crece, sino que no debe haber otras desigualdades sociales más que las que derivan del valor personal de cada uno, sin que este sea exagerado o degradado por alguna causa exterior (*ibid.*: 44).

El juicio moral durkheimiano reduce el parentesco y la familia al devenir sociohistórico. Como consecuencia, Durkheim condena la práctica misma de la herencia. La libertad creciente de testar, dificultada todavía en Francia por la importancia de la legítima testamentaria, es analizada como si estuviera destinada a desarrollarse:

Entiendo por ello que el derecho de heredar no solo será no absoluto, sino que incluso llegará el día en que no le estará permitido a un hombre dejar, ni siquiera por vía testamentaria, su fortuna a sus descendientes, del mismo modo que no le está permitido [desde la Revolución francesa] dejarles sus funciones y dignidades (*ibid.*).

Para dar sentido al trabajo de cada uno, será necesario encontrar un beneficiario *post mortem*, pero ya no en el seno del linaje ni tampoco en el cónyuge, que ocupa el centro de la familia. Por tanto, el grupo profesional que, a su vez, es perenne, está llamado a ocupar este lugar en un futuro próximo.

Después de Durkheim, el componente moral dejará de afectar con la misma fuerza a la sociología de la familia. Esta disciplina se verá en cambio muy condicionada por los procesos de focalización en la pareja, con resultados *in fine* inesperados. Para Durkheim, el refuerzo de los lazos de alianza en detrimento de los lazos de filiación es característico de la modernidad. Ello implica necesariamente el debilitamiento de los lazos intergeneracionales y, por ende, de la importancia social de la institución parental. En la misma línea, medio siglo más tarde, Talcott Parsons considera que el cambio hacia el lazo

conyugal contribuye al aislamiento de la familia nuclear en relación con los miembros de las generaciones precedentes, que se convierten en improductivos y poco interesantes desde el punto de vista económico. Esta evolución habría sido reforzada por lo demás por el auge del *welfare state*, que busca ofrecer de forma progresiva una cobertura a las personas mayores. En una óptica que enlaza con las tesis de Durkheim, Talcott Parsons afirma que las funciones de solidaridad de la familia, uno de sus constituyentes más tradicionales, están en franco declive. Sin embargo, algunas investigaciones recientes sobre los flujos económicos intergeneracionales en los países occidentales, sobre todo en Francia, los Estados Unidos y Alemania, muestran el carácter poco adecuado de este modelo. Las transferencias de bienes que descienden a través de las líneas de filiación en los legados testamentarios, y también en las donaciones *inter vivos*, ponen de relieve el tránsito de una parte del importe de las pensiones hacia la generación de los jóvenes adultos. Los lazos afectivos y de solidaridad emergen a la luz en esta redistribución de la riqueza en la que se apoya el estado de bienestar, a pesar de la distancia física existente entre las células familiares nucleares, a menudo priorizadas para justificar la pérdida de peso social de los lazos de parentesco (Kholi, 1999).

Por otra parte, la sociología rural ha dibujado un escenario de reducción progresiva desde un parentesco socialmente estructurante hasta una familia moderna y atomizada, con significado social. Heredera de los trabajos sobre el folclorismo y aficionada a las tradiciones, la sociología rural hizo aflorar mundos campesinos ligados a lógicas sociales del pasado. Es en gran parte por ello por lo que estos mundos se convirtieron, desde la década de 1950, en un terreno privilegiado para la antropología. Apoyándose en ciertos desarrollos de la aproximación sociológica, la etnología rural ha permitido comprender mejor las comunidades basadas en criterios diferentes a los de la economía mercantil e industrial. Sin embargo, a pesar de los muy positivos resultados de esta corriente, la brecha entre modernidad y tradición que ofrece tal escenario ha conducido a ciertos excesos.

A partir de una oposición entre bienes materiales y personas en el seno de la familia, es posible elaborar descripciones contrastadas entre el mundo burgués del sentimiento derivado del romanticismo, que glorifica al sujeto individual, y los contextos en los que los miembros del parentesco, en primer lugar los que son corresidentes, contribuyen ante todo al mantenimiento y agrandamiento de un patrimonio familiar erigido en verdadero sujeto mo-

ral.⁶ Además, la composición variable de las unidades de producción y consumo que son los grupos domésticos ha aparecido durante mucho tiempo como un claro indicador del proceso de civilización. Los estudios de Frédéric Le Play marcan la pauta en este sentido insistiendo en la desestructuración progresiva de los conglomerados familiares complejos del pasado. Los antiguos grupos residenciales, entendidos como la verdadera base de la vida comunitaria, serían, debido a las novedades introducidas por la revolución industrial y al trabajo extradoméstico, vaciadas de sentido y contenido. Las palabras de Le Play en cuanto a los efectos de la modernidad sobre la familia tradicional proyectan en el pasado modos residenciales y de producción que habrían superado el marco de la familia nuclear. Estas ideas se han visto confirmadas por estudios pioneros sobre el campesinado en la Europa del Este realizados por Alexander Chayanov y Teodor Shanin (Bestard, 1991).

Así, la casa familiar se convierte, por oposición a las sociedades urbanas surgidas de la revolución industrial y focalizadas en la familia nuclear (definida por su repliegue a la esfera privada y centrada en los lazos individuales entre sus miembros), en el principal y verdadero actor de las sociedades campesinas.⁷ Sin embargo, la supuesta existencia de una relación de causa-efecto entre la revolución industrial y la desaparición progresiva de las familias extensas ha sido después objeto de una revisión historiográfica profunda. Los debates académicos a los que esta aproximación ha dado lugar han contribuido de un modo sustancial a un mejor conocimiento de las familias del pasado. La escuela de demografía histórica de Cambridge, vertebrada en torno a Peter Laslett, a partir del estudio de Inglaterra —lugar por excelencia de la revolución industrial—, ha logrado cuestionar de un modo general la hipótesis inicial fundamentada en la correlación entre industrialización y nucleariza-

6. La obra dirigida por Hans Medick y David Sabeau, *Interest and emotion* (1988), presenta una crítica coherente de este supuesto. Sobre todo en la introducción del libro, se señala que, no porque expresemos los sentimientos en primera persona o porque manifestemos un interés material sobre alguien este alguien es necesariamente menos querido. Los autores defienden que ocurre más bien al contrario, es decir, que el interés que manifestamos por alguien constituye normalmente una razón de peso para amar más a esa persona.

7. Los trabajos de Pierre Bourdieu sobre las estrategias matrimoniales campesinas (1980) se sitúan evidentemente en esta perspectiva. La jerarquía social que pone a unas casas en relación con otras se inscribe en la corporeidad de los miembros de las mismas, de su *habitus*. De este modo, la jerarquía social proporciona la base estratégica que, en última instancia, se convertiría en acto de reproducción del orden preexistente entre las casas.

ción de la familia. En efecto, la permanencia en el tiempo de larga duración de las familias nucleares, incluso la aparición de nuevas familias complejas en los primeros tiempos de la industrialización, condicionada por el *input-output system* demandador de mano de obra, sobresale de forma emblemática en el caso inglés. Además, no se puede descartar que Inglaterra se haya caracterizado por actitudes individualistas en materia de propiedad de la tierra al menos desde el siglo XIII (Macfarlane, 1978). Los estudios sobre otros contextos han confirmado estos logros y han terminado poniendo en primer lugar, más que una cronología, la idea de una geografía estable de las formas familiares europeas en el largo plazo.

EL OLVIDO DEL PARENTESCO EN LAS RETÓRICAS DE LA MODERNIZACIÓN

Los capítulos precedentes nos han permitido llegar a las primeras conclusiones que obligan a visitar el conjunto de aproximaciones que fijan las identidades del pasado a través del estudio del parentesco y su evolución. Hemos visto cómo desde el siglo XII el contexto cristiano ha estado marcado por tensiones entre diversas retóricas sobre el respeto necesario de las jerarquías intrafamiliares y las acciones que testimonian un nivel elevado de autonomía individual en la esfera del matrimonio. La oposición institucional entre los poderes laicos, por un lado, y los poderes religiosos, por otro, enmarca un conjunto de dinámicas que, incluso estando bien identificadas, no han llevado a la literatura académica a extraer todas las consecuencias. La fragilidad de un orden social que se pretende fundamentado en las verdades de la sangre, elemento simbólico recompuesto en cada generación, es a menudo escamoteada en los análisis contruidos en términos de estrategias matrimoniales, unos análisis que no cesan de proyectar la inmanencia de una sociedad autoproclamada jerárquica y abocada por necesidad a reproducirse.

El estado actual de nuestro conocimiento ha conducido asimismo a matizar otros rasgos que las ciencias sociales habían asociado con demasiada rapidez a la noción de modernización. A pesar de la insistencia en una supuesta discontinuidad de género entre las lógicas sociales del Antiguo Régimen y las del mundo burgués, se han observado en la esfera del parentesco algunas permanencias, además del fortalecimiento del significado social de la institución en Europa. No podemos omitir que en las ciencias sociales conectadas en su

nacimiento con las experiencias de un siglo xviii todavía cercano, muy marcado por la importancia de los linajes —en cuyo seno se transmitían los oficios—, se ha establecido una equivalencia entre la eliminación de este tipo de realidad social y la desaparición pura y simple del parentesco del conjunto de la esfera social. Adhiriéndose con demasiada facilidad a ciertas representaciones oficiales, fundamentadas en la retórica de la separación entre lo público y lo privado, se reforzó la idea de una familia aislada. Los informes sociológicos dan cuenta de los fundamentos individualistas de una sociedad que se representa desde entonces en estos términos. Sin embargo, los hechos contradicen de forma sorprendente este tipo de autorretratos que se apoyaban en la idea de progreso. Por tanto, según la feliz expresión de Joan Bestard (1998), podríamos considerar al parentesco como «el gran olvidado de la modernidad».

PRÁCTICAS Y REDES

Desde hace unos cuantos años, David Warren Sabeán se ha interesado por las relaciones existentes entre modernización y parentesco. Sus estudios sobre el pueblo de Neckarhausen han contribuido a poner en cuestión de forma definitiva varios prejuicios vinculados a la modernización (Sabeán, 1998). El autor describe el papel social creciente que adoptó el parentesco en el curso de los siglos xviii y xix. Para la primera parte del siglo xviii, muestra la importancia de la familia nuclear en un medio de transmisión igualitario que atribuye un tratamiento de favor a los hijos varones, los únicos aptos para heredar una explotación agrícola. Las primeras décadas del siglo xviii se caracterizan, en efecto, por un mercado de la propiedad en el que las ventas a los miembros de la familia nuclear constituyen la tónica dominante. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo —momento marcado por el aumento de la desigualdad económica entre jornaleros y propietarios, así como por un fuerte crecimiento demográfico—, se observa la progresión de las ventas de tierras entre primos. Hasta los años 1740 los arreglos entre cuñados relativos a las explotaciones agrícolas son moneda corriente, a pesar de que los niveles de ganancia son a menudo bastante, o incluso muy, desiguales entre los allegados. De hecho, la colaboración entre los diferentes estratos de la sociedad se erige en estos momentos en norma. A semejanza de lo que se produce en otros contextos del Antiguo Régimen, el matrimonio con clientes dibuja un sistema social que no puede resumirse en las jerarquías económicas estancas proyectadas por las no-

ciones de estrategia matrimonial y de *habitus*. Los representantes del poder de Neckarhausen practican matrimonios desiguales, como lo hacen los miembros del consejo de Manduria, conforme a lo descrito por Gérard Delille para el periodo anterior a 1570, para quienes los lazos de alianza y consanguinidad son más numerosos entre los *nobili viventi* y los *popolari* que en el interior de cada una de estas categorías.⁸ En Neckarhausen, la mayoría de los matrimonios anteriores a la primera mitad del siglo XVIII se caracterizan por la fuerte desigualdad de fortuna entre los esposos. Este tipo de situación reposa en un régimen matrimonial que pasa por los matrimonios con los aliados de aliados, en línea con el modelo de unión entre el sobrino del tío y la sobrina de la tía que, según Delille, habrían estructurado el campo matrimonial europeo. En cualquier caso, en este medio protestante que habría disminuido de forma considerable la extensión de las prohibiciones matrimoniales del parentesco, los matrimonios se practicaban mucho más allá de las prohibiciones que estaban oficialmente en vigor. De hecho, las uniones entre afines de afines se producen de forma sistemática en la misma generación, lo que tiene como consecuencia el hecho de que se evitan impedimentos matrimoniales derivados de la reiteración de las alianzas a lo largo de las generaciones. No existen, pues, linajes que, como tales, gobiernan el terreno de la alianza: hay más bien fratrías que marcan los recorridos matrimoniales a corto término.

A partir de la mitad del siglo XVIII, a semejanza del mercado de la tierra, los matrimonios de Neckarhausen se orientan de manera distinta. Las uniones con los primos nacidos de hermanos, en primer lugar, y los matrimonios entre primos hermanos, después, fueron aumentando hasta generalizarse a lo largo del siglo XIX. Este es un fenómeno que no concierne solo al mundo alemán. En los diferentes contextos de la Suiza protestante, como consecuencia del rechazo, por parte de la población, hacia el matrimonio entre primos, a pesar de estar autorizado por la legislación surgida de la primera Reforma, los matrimonios entre próximos, hasta el tercer grado canónico, estarán prohibidos desde 1533. Más tarde, se produce un movimiento en sentido inverso que conduce a un cambio de tendencia. En 1667 se debate acerca de la posibilidad de obtener dispensas para los lazos de segundo y tercer grado; luego, en 1766, para las uniones del segundo grado, entre primos hermanos. De he-

8. Mientras que entre los nobles miembros del consejo existen 6 relaciones de consanguinidad y 38 de alianza, y entre los plebeyos hay 7 y 55, respectivamente, habrá 26 lazos consanguíneos y 93 de alianza entre los dos grupos (Delille, 2007: 176-177).

cho, desde la promulgación de la Constitución de la República Helvética en 1798, no se impone ninguna pena para un tipo de unión que es identificado por los actores mismos como favorable a sus propios intereses. Las dispensas solicitadas dan testimonio de un cambio de mentalidad sobre la cuestión del matrimonio entre consanguíneos. En Neuchâtel, las dispensas pasan de una a siete por año, hacia el año 1750. En el medio católico, se observa una evolución idéntica: al principio, un aumento de los matrimonios entre próximos en tercer grado y, luego, una concentración de aquellos celebrados entre próximos en segundo grado. Esta tendencia se acentúa, puesto que los matrimonios entre próximos fueron más del triple durante el siglo XIX, con la generalización de las uniones entre primos hermanos. En la diócesis de Lucerna se contabilizaron 72 matrimonios cercanos entre 1733-1734, en 1809 encontramos un total de 112 y 280 en 1870, de los cuales tres cuartos implican a primos hermanos (Mathieu, 2007: 213-216). Por otra parte, también en la Inglaterra victoriana aumentan los matrimonios entre primos. En el mundo católico, Jean-Marie Gouesse (1986), en su estudio comparativo entre Francia, Italia y España, pone de manifiesto una fuerte inflexión que va en el mismo sentido a partir de 1750.

El Concilio de Trento había desaconsejado de manera categórica, salvo para los príncipes o en bien del Estado, toda dispensa de impedimentos denominados mayores (refiriéndose a los matrimonios entre tío y sobrina, entre primos hermanos o entre cuñados). En el siglo XVI, a lo largo de un periodo de diecinueve años, hemos contabilizado hasta un total 325 matrimonios de este tipo para toda la catolicidad. Un siglo más tarde, entre 1657 y 1661 encontramos más de 270 al año (con una ligera ventaja para España). Entre 1683 y 1685, bajo el pontificado de Inocencio XI, que no autoriza dispensa para el primer grado (entre cuñado y cuñada o entre tío y sobrina o tía y sobrino), las dispensas por impedimentos mayores (es decir, solo las uniones entre primos hermanos) se elevan a 310 por año. Hacia 1783, se produce un salto significativo, pues el número de uniones entre parientes próximos se multiplica por 55 en comparación con el siglo XVI. Y si se contabilizan 457 uniones de este tipo hacia 1766, cien años más tarde la cifra llegará a 5.163.

Es importante señalar que el gran aumento de la endogamia parental se produce durante un periodo de transición demográfica. A medida que el número de cónyuges potenciales se convierte en variable principal se intensifican los matrimonios entre próximos, que adquieren un significado especial. Uno de los criterios de caracterización de la contemporaneidad surgida de

las revoluciones burguesas es el de la clase social. Ahora bien, advertimos de forma muy significativa que, pese a la imagen de apertura social que se prioriza a menudo, los nuevos matrimonios endogámicos, si bien contrastan de manera clara con la sociedad estamental del Antiguo Régimen, contribuyen a la configuración de grupos sociales cada vez más homogéneos. Observamos también que algunas posturas oficiales tratan de reforzar esta tendencia, estableciendo diagnósticos reveladores que pretenden ser performativos. Joaquín Amorós, político ilustrado español de finales del siglo XVIII, justifica las medidas reales tendentes a facilitar los matrimonios socialmente homogámicos. Insistiendo en los males que procuran las malas alianzas entre nobles y plebeyos, y con motivo de la inexistencia de jerarquías sociales claras y distintas en la sociedad española, el autor afirma la necesidad del control paterno sobre el matrimonio de los menores a fin de regular los odios, desacuerdos y desórdenes que habían precedido a la *Real Pragmática* de Carlos III (Fernández Pérez, 1997: 385). Lo que en España es visto como voluntarismo político es descrito para Alemania Meridional por Sabeán (1998) como la reiteración, en el matrimonio, de lazos de parentesco preexistentes que conducen al reforzamiento de las identidades sociales cada vez más impermeables entre sí. La tendencia a la endogamia parental es, en efecto, el correlato de la homogamia creciente que se observa en el ámbito alemán durante el mismo periodo. Así, el paso de una sociedad estamental a una sociedad de clases se habría producido por medio del fortalecimiento de las alianzas matrimoniales. En el pueblo de Neckarhausen, tras las dinámicas de interconexión generalizada entre miembros de diferentes capas sociales, las uniones matrimoniales entre consanguíneos próximos se producen, en primer lugar, entre los miembros del consejo municipal y, luego, entre los vecinos más acomodados, antes de la generalización de este tipo de unión matrimonial innovadora a lo largo del siglo XIX. En Suiza, tanto en los medios católicos como en los protestantes, la consolidación de las barreras entre grupos sociales, sobre todo entre las élites locales y regionales, se produce a través los matrimonios entre próximos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Lanzinger, 2008: 307). De hecho, los matrimonios de afinidad —que parecen tener menos importancia en otros lugares,⁹ con excepción de la región bretona francesa, analizada por

9. Según Mathieu, los matrimonios entre afines habrían perdido peso a medida que nos acercamos al siglo XIX (2007: 219).

Martine Segalen (1985)— juegan aquí un papel importante. Así, en el ámbito católico, a partir de la legislación más tolerante iniciada por el papa Pío IX en 1846, observamos que la progresión significativa de los matrimonios con afines próximos viene acompañada del aumento regular de las uniones consanguíneas.

Otros estudios de caso deberían, en el futuro, ilustrar la correspondencia entre las jerarquías propias a las nuevas sociedades del siglo XIX y las prácticas endogámicas que caracterizan este periodo. Es importante subrayar, sin embargo, que determinados autores han puesto la emergencia de grandes empresas capitalistas en relación directa con la endogamia. Jack Goody (1983), por ejemplo, se ha sublevado contra las oposiciones demasiado simplistas entre el Occidente industrial y el resto del mundo,¹⁰ sobre todo en lo que concierne al papel de la familia en la gestión de los negocios. El antropólogo inglés se apoya, entre otros, en los trabajos de Herbert Lüthy, quien, en 1961,¹¹ ponía en valor los intermatrimonios que, en el ámbito de las empresas de banqueros protestantes suizos y hugonotes, han perdurado hasta la época industrial. Hay que citar también a Louis Bergeron (1978), que destacó la importancia que tuvo la sociabilidad local y familiar en el origen de las empresas del algodón en el norte de Francia en el siglo XIX. David Sabean (1998, 2007), por su parte, llamó la atención acerca del peso de las prácticas matrimoniales asociadas a la emergencia de grupos familiares poderosos durante el periodo de expansión capitalista del siglo XIX. Estos grupos se representaban entonces a sí mismos como patrilinajes enraizados en el pasado. Han producido no pocos testimonios escritos que van en este sentido. Se observa, por lo demás, cómo emergen nuevas entidades que se dedican a proteger, sobre todo en el ámbito de la instruc-

10. El enfoque de gestión que conduce al remplazamiento progresivo de la empresa familiar por formas interpersonales de organización económica tiene un escaso fundamento empírico y minimiza el papel permanente jugado por la familia, no solamente en las empresas más pequeñas, sino también en las de mayor tamaño (*ibid.*: 199). El autor cita igualmente los trabajos de Georges Marcus sobre los *trust* de la fase altamente expansiva de la economía americana, a finales del siglo XIX: estas entidades aportarán a menudo beneficios hasta la tercera generación de descendientes, lo que facilitará la emergencia de verdaderas dinastías fundadas en intereses comunes.

11. Se trata de *La banque protestante en France de la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution*, II, *De la banque aux finances (1730-1740)*, París, SEVPEN, 1961.

ción, a sus futuros miembros.¹² En esta atmósfera, el tiempo pasado con los parientes se multiplica —durante los estudios, en las numerosas reuniones familiares, en fiestas y ceremonias—, con lo que proporciona múltiples ocasiones para el encuentro amoroso con un próximo.

Los trabajos recientes de Adam Kuper sobre la importancia del matrimonio entre próximos, sobre todo, entre primos hermanos, alumbran la emergencia de las élites intelectuales del siglo XIX inglés (2008). El medio social de los Darwin constituye un buen ejemplo de ello, con uniones entre primos repetidas a lo largo de varias generaciones. Se observa que las alianzas matrimoniales entre próximos fabrican ascendencias pobres en número de antepasados, a semejanza del caso de los chuetas, que tratamos en el tercer capítulo. La segregación genealógica en relación con el resto de la sociedad facilita la creación de un grupo separado. Se trata de uno de los motores de la lógica del parentesco: con independencia de una representación esencialista de las cosas, a menudo inscrita en los discursos filicionistas que proyectan el linaje al pasado, las genealogías dependen de los actos matrimoniales que las constituyen.

La importancia de los lazos de parentesco y de los matrimonios endogámicos en la constitución de grupos sociales significativos, incluso en medios populares, resalta en los materiales disponibles para el conjunto del siglo XIX. Sin embargo, al igual que los análisis en ciencias sociales que dan cuenta de los procesos de modernización, los relatos temporales silencian por completo este fenómeno.

David Sabeán lo ha puesto en evidencia (1998: 447). Este autor llama la atención sobre el hecho de que, aunque Max Weber o Lewis Henry Morgan se habían casado con sus primas hermanas, estos teóricos de la modernidad estaban convencidos de que el parentesco solo condicionaba el orden social de las sociedades no europeas (en particular, de las sociedades consideradas primitivas). Además de obviar el lugar determinante del parentesco en la constitución de redes socioeconómicas poderosas, convendría volver sobre otra invisibilización que trata de imponerse. La noción de persona inscrita desde el periodo de fijación del derecho canónico en el sistema de parentesco de referencia cristiana se encuentra asociada durante el siglo XIX a represen-

12. El ejemplo de las fundaciones de los Delius de Brême y de Bielefeld son en este sentido emblemáticas: sus dirigentes pusieron en marcha una biblioteca genealógica y un periódico familiar (Sabeán, 1998: 452-453).

taciones que naturalizan el orden del mundo y, en particular, la separación entre grupos humanos.

LA FUERZA DE LOS SÍMBOLOS PARENTALES

Las visiones liberales del progreso tematizan diferentes formas de emergencia de un individuo emancipado de sus antiguos vínculos. El individuo parece, así, capaz por sí mismo de modificar su posición social en el seno de una sociedad compuesta, ya no por compartimentos estancos, sino por clases nuevas abiertas a la posibilidad de una redefinición identitaria a lo largo de un recorrido individual. Como Durkheim ya había constatado, la nueva sociedad marcada por la familia conyugal erige el individualismo en valor sagrado de la federación social. Sin embargo, si nos atenemos a las dinámicas sociales, incluido el plano de los valores, el parentesco no parece haber estado ausente en la construcción de este mundo nuevo, en esta sociedad que se supone abierta.

Es muy significativo el hecho de que, allí donde las autoridades priorizan una retórica de la familia en cuanto que valor político fundador del orden social, las poblaciones, sin embargo, se apropian de las medidas jurídicas en términos de parentesco. La puesta en marcha de los *discensos* (ausencia de consenso) matrimoniales proporciona un claro ejemplo de ello. Tanto los padres (opuestos a los matrimonios de los menores por causa de desigualdad social) como los propios menores (que buscan establecer la conveniencia de las uniones proyectadas) se valen del mismo tipo de argumentación, por lo general mucho más genealógica que propiamente familiar. Por ello, es frecuente que la calidad social de unos y otros se verbalice en términos de linaje. En Mallorca, los expedientes de los *discensos* matrimoniales son elocuentes en este aspecto: por ejemplo, alguien tiene un abuelo materno conocido de sobra como ladrón y un primo hermano de su madre que se ha exiliado del reino por la misma razón, y además dos de sus hermanas son consideradas como poco honestas, por lo que se introduce un *discenso*.¹³ Otros se ven recusados como yernos a causa del oficio del abuelo materno, por ejemplo, un

13. Se trata del *discenso*, acaecido en 1779, del matrimonio entre Francesca Rosa Rotger y Andreu Femenia, de la localidad de Selva (ARM, *Audiencia XLIV/9*).

carnicero que habría cortado carne;¹⁴ otros, por bastardía probada en su genealogía, como le reprochan al cirujano Antoni Vanrell los parientes próximos de su prometida, Magdalena Vila. El tutor, al igual que la abuela, la tía y la propia hermana de Margarita denuncian el horror de una alianza con Vanrell. Los dos abuelos paternos del joven habían nacido de padres desconocidos y dos de sus tíos, aunque hijos de familia, se habían casado con dos bastardas. Afortunadamente para los proyectos de los jóvenes, el abogado de la joven llega a demostrar que su padre había apoyado el proyecto y que, a pesar de una coincidencia onomástica con un linaje de notables rurales, su familia no había gozado jamás de los cargos honoríficos de los que ella presumía y que no pertenecía a la élite rural de su pueblo. La decisión de la Corte es tajante. Acusa a los oponentes al matrimonio «de haber exagerado su [propia] genealogía, Joaquim Vila [padre de Magdalena] no era más que un simple agricultor. Por lo demás, la bastardía no es propia [al joven] y no constituye así una causa suficiente para que implique un atentado al honor de la familia Vila».¹⁵ Ocurre otro tanto en la chancillería real de Granada. La genealogía, en sentido amplio, ocupa un lugar importante en los litigios. Se encuentran *discensos* basados en la bastardía, como el que, en 1789, acaba por impedir el matrimonio de Josefa Honrubia con Miguel Tomás de Negrero. A pesar de la función de escribanos y de los presbiterios ocupados por diferentes miembros de la parentela del joven, su propio nacimiento ilegítimo es juzgado como causa suficiente para atentar contra las posibilidades de ascensión social de los eventuales hijos de la pareja. Otro caso: en 1787, Juan Antonio Montes, cirujano titular de la familia real de Aranjuez se opone al matrimonio querido por su hijo bajo el pretexto de que el padre y el hermano de la prometida eran posaderos y que su bisabuelo materno había ejercido el oficio de carnicero (*cortante carnicero*) (Fernández Pérez, 1997: 390-393). Aunque las *Pragmáticas Reales* imponían el secreto a los juicios por *discenso*, resulta claro que la apelación a un gran número de testimonios, al igual que el carácter público de los litigios en causa, hacía que estos procesos se conocieran fuera del recinto del tribunal. En este sentido, la opinión de un miembro del tribunal

14. Tal es el caso del *discenso* introducido, en 1778, por la viudad Joana Alomar, del pueblo de Castell Llubí, contra su hija Coloma Perelló. Finalmente, la joven logra probar que el abuelo de su prometido, aunque había cortado carne, no pertenecía a la cofradía de los carniceros (ARM, *Audiencia*, XLIV/5).

15. ARM, *Audiencia*, XLIV/7.

de Granada expresa la contradicción engendrada por estos procesos que, ante la política familista del Estado preocupado por preservar el orden social, oponen una lógica parentalista: «[pues] a costa de poner al descubierto las historias y las imperfecciones de la familia, se llega a perturbar la buena armonía que debe reinar en el pueblo» (*ibid.*: 391).

En el caso de la oposición entre padres e hijos, el recurso a la genealogía es corriente. Las atribuciones genealógicas suelen tratar de grupos que sobrepasan el marco estricto del linaje. En el contexto mallorquín de finales del siglo XVIII numerosos son los *discensos* matrimoniales que tienen como objetivo impedir el contacto con la sangre chueta, impura por el crimen de lesa divinidad de los judíos (Porqueres i Gené 1995). Las referencias a la pureza de sangre aparecen también en el caso granadino. Así sucede con la oposición de doña Beatriz Martín a las bodas de su hijo con una hija de Juan Condou, en razón de la impureza de este último por judío: su primo, don Francisco Amaya, era miembro conocido de la *nación* judía; algunos de sus parientes habrían sido condenados por la Santa Inquisición de Sevilla a finales del siglo XVII, y uno de ellos incluso habría sido quemado vivo. En 1780, tras haber probado que ni sus abuelos ni sus bisabuelos habían lidiado con el Santo Oficio por criptojudasmo, el mercader Francisco de Ortega Esparragosa pudo por fin casarse con Catalina García. Dos meses después de la promulgación de la Pragmática Sanción de Carlos III, don Antonio Soriano introdujo también un *discenso* para impedir el matrimonio de su hijo Francisco con *doña* Mónica Padilla. La madre de la joven habría tenido parientes que, en 1609, año de la expulsión, habrían sido moriscos declarados. De igual modo, algunos de sus parientes próximos habrían sido condenados por la Inquisición, como testimoniaba la presencia de un sambenito esculpido en la casa de sus padres y, antes, en la de sus abuelos maternos (Fernández Pérez, 1997: 389-393).

En el contexto hispanoamericano, la retórica de la sangre se asocia a un tema nuevo, el color, que marca el siglo XIX. Las sociedades coloniales de la época conocen en efecto la emergencia de una lógica social cromática, que se expresa en los cuadros de castas que se generalizan después de la segunda mitad del siglo XVIII. Estas representaciones pictóricas, sin duda de gran impacto, describen los avatares somáticos que derivan de una mezcla de tipos africanos, indios y españoles. En este escenario, la aplicación de las pragmáticas reales en Cuba (Martínez-Alier, 1989), México (Seed, 1988) y Chile (Andreucci Aguilera, 2000) se apoya del todo en un lenguaje de colores y mezclas que debían enunciar las jerarquías sociales. Los precedentes constituidos por las

élites nobiliarias y las razas malditas de la época moderna ayudan a comprender el nuevo marco que, en cierta manera, no ha hecho más que exportar sus lógicas identitarias al conjunto de la vida social. Queda aún por delimitar el fenómeno en su especificidad.

La consolidación de la biología durante el siglo XIX implica modificaciones importantes sobre la representación de la persona y el parentesco. La misma Iglesia católica, en el marco de un neotomismo propiciador, se hace eco de ciertos discursos sobre la vida y el orden natural (Hervieu-Léger, 2003). Si bien antes la sangre del parentesco se identificaba sobre todo con el sustrato de la transmisión identitaria que vehiculaba el amor entre los seres emparentados, en lo sucesivo se impone como la sede de una identidad referida a la naturaleza.¹⁶ El desarrollo de los saberes biológicos y, más adelante genéticos, permite examinar de manera progresiva las prohibiciones matrimoniales en términos de peligros físicos para la descendencia, incluso en el seno de la Iglesia. Los discursos refuerzan esta idea a partir de la década de 1830 asociando de forma creciente los matrimonios próximos con la idea de la degeneración (Lanzinger, 2008). El higienismo toma parte en los debates apoyando los mismos planteamientos. Tal es el caso del médico francés Francis Devay, que publica en 1857 *Du danger des mariages consanguins au point de vue sanitaire*, donde declara su convicción de que la mayoría de las enfermedades crónicas graves encuentran su origen en la herencia fisiológica recibida de los antepasados, y que es preciso aplicar medidas higienistas en este momento crucial que es el matrimonio, fuente de la descendencia. Devay proporciona estadísticas sobre la frecuencia de hándicaps físicos y mentales, tales como el bocio o el cretinismo, entre los niños surgidos de matrimonios consanguíneos en Suiza, Saboya o en el Beaujolais (Devay, 1857: 12). Los debates de finales del siglo XIX en Inglaterra y los Estados Unidos son el reflejo de nuevas preocupaciones en un mundo marcado por la consanguinidad en el matrimonio. Desde finales del siglo XIX, en efecto, los Estados Unidos debaten, más allá de las prescripciones religiosas, sobre el eventual peli-

16. Es significativo en este sentido que los matrimonios entre la afinidad más próxima, entre la cuñada y el cuñado, a menudo busquen justificarse en este periodo por el lenguaje de la sangre. Así, poniendo el acento en el interés de los hijos nacidos del primer matrimonio, la unión con la cuñada se presenta como especialmente adecuada para asegurar el amor de la madrastra para con los retoños de su marido. Puesto que ella es la tía de los niños, no puede más que quererlos.

gro genético que conlleva casarse con una prima, y legislan en consecuencia (Kuper, 2002).

La entrada en la modernidad científica y política del siglo XIX confirma este anclaje parental propio de los tiempos contemporáneos. Sin embargo, el miedo a los riesgos genéticos parece retroceder ante los fantasmas identitarios del yo marital que marcan la agenda política de la modernidad. Ciertos ideólogos políticos confieren un lugar primordial a la contradicción entre el peligro asociado a los matrimonios consanguíneos y la atracción por uniones en la proximidad genealógica. Es curioso que en esta época el peligro de los matrimonios demasiado próximos en la consanguinidad aparezca asociado a su antítesis aparente: en los discursos racistas, en boga a lo largo del periodo, las uniones exógamas entre los representantes de diferentes razas (concebidas como *stocks* genealógicos) implican también, según parece, algún tipo de degeneración. La oposición a los matrimonios interraciales caracteriza a un buen número de autores que se han convertido en especialmente influyentes con posterioridad, como Arthur de Gobineau, Georges Vacher de Lapouge, Rober Knox y Houston Chamberlain (Wieviorka, 1998). La idea de degeneración se entiende entonces en términos tanto físicos como morales, y contiene en germen una proyección política que tendrá un largo recorrido en el siglo XX. Da testimonio de ello de forma exacerbada el caso nazi, que desarrolla sistemas genealógicos de clasificación social, inscritos en la ley, tratando de impedir toda mezcla de razas, algo que se define como un atentado contra la nación alemana (Conte y Essner, 1995; Essner, 1995).

La idea de que la secularización y el reforzamiento de la verdad científica hayan podido, en detrimento de pensamientos más holistas, contribuir al arraigo del individuo en el mundo parece engañosa. La sacralización de la naturaleza, propia de los siglos XIX y XX, trae aparejada la emergencia de nuevos discursos sobre las distancias sociales pensadas en términos comunitaristas. Progresivamente, la sangre va dejando de ser la barrera para la formación de alianzas matrimoniales que la filosofía cristiana quería erigir obligando a los que ya se amaban a buscar otras parejas. Tiende a convertirse en un elemento de justificación endogámica para un parentesco que, pasando por la cualidad social del individuo, se amplía hasta el grupo étnico. En este aspecto, examinaremos un caso significativo. Ilustra la eficacia simbólica de las representaciones identitarias que se sitúan en conformidad con las *genealogie incredibile* estudiadas por Bizzocchi (1995) para el periodo moderno. Como en el marco de las razas malditas que ya hemos visto, la fuerza de la

definición de la persona por la sangre, propia del sistema bilateral de parentesco, se encuentra en la raíz del éxito de las retóricas identitarias que, sin embargo, se ven confrontadas a los efectos subversivos de alianzas que no respetan siempre las barreras profilácticas que la sangre necesita para reproducirse de forma exacta.

EL NACIONALISMO VASCO

Por supuesto, las páginas que siguen no tienen la pretensión de proporcionar una interpretación global del fenómeno político que está en el punto de partida de estos análisis. Al centrarme en las lógicas simbólicas que, en el espacio político del nacionalismo vasco, animan la definición de sujeto político por excelencia que es el «pueblo vasco», propongo una lectura de la atribución de la nacionalidad, tal y como puede observarse en el seno de este conjunto particularmente polémico de la arena política contemporánea.

A finales del siglo XIX, el País Vasco vio nacer un movimiento que desde entonces ha determinado su vida política. Todavía hoy, la oposición que separa a vascos y españoles, central en el nacionalismo vasco de antaño, juega un papel importante, marcando las posiciones de unos y otros. Aunque las definiciones oficiales de estas etiquetas hayan cambiado —sobre todo a partir de las críticas del primer nacionalismo que aparecieron en la década de 1960 en los círculos próximos a la primera ETA—, las huellas de las oposiciones del pasado siguen subsistiendo. La genealogía, inscrita en los nombres de familia, sirve aún para marcar la «verdadera vasquidad»; y los orígenes, al igual que el tipo físico, continúan caracterizando al pueblo vasco, en cuanto que sujeto político. Pero si consideramos más de cerca la cuestión, veremos hasta qué punto resulta inevitable que la toma en consideración de una concepción genealógica de la identidad tenga que enfrentarse a las consecuencias de las dinámicas matrimoniales concretas.

A finales del siglo XIX, un primer discurso nacionalista comienza a imponerse; un discurso que remitía a cierto número de rasgos presentados como específicos de la nación vasca: además del antepasado común, se evocan las leyes propias (los fueros), tradiciones exclusivas, un catolicismo ejemplar y, sobre todo, la lengua, verdadero rasgo distintivo del *euskaldun*, etimológicamente *euskara-dun* ('el que tiene la lengua vasca'). Nada separa, en principio, estas formulaciones de las de otros nacionalismos contemporáneos.

El nacionalismo vasco conoce, aun así, una inflexión particular a partir de finales de la década de 1880, coincidiendo con el momento de un gran desarrollo industrial en Vizcaya, lo que supuso la llegada masiva y creciente de trabajadores no vascos. Como reacción a esta irrupción y haciéndose eco de las ideas en boga, el discurso nacionalista inicia un viraje hacia formulaciones elaboradas de modo explícito en términos de raza. Cuando con anterioridad se hacía referencia al elemento español, no se perdía ocasión para insistir en el derecho de los vascos a gozar de ciertos privilegios por el papel que habían jugado en la empresa nacional española de la reconquista contra los moros. En este final del siglo XIX, el español se presenta como un atentado contra la pureza vasca que conviene preservar a toda costa. La tradicional religiosidad vasca es evocada en contraste con el comportamiento «lascivo» de los recién llegados. La armonía social de los caseríos vizcaínos se opone a los conflictos provocados por los inmigrantes introductores del socialismo.

La figura clave de esta evolución es Sabino Arana (Elorza, 1978; Corcuera Atienza, 1979). El pensamiento político del fundador del Partido Nacionalista Vasco (PNV) sigue siendo, todavía hoy, un referente en el medio *abertzale* (patriota). Son sus escritos los que, por primera vez, sitúan al español en las antípodas de la vasquidad: el vasco ama el trabajo, el maketo —apelación peyorativa utilizada para designar al emigrante de origen español— es perezoso; el vasco es emprendedor, el maketo es un cobarde; el vasco nace señor; el maketo, esclavo. Además, los conflictos de los vascos se resuelven sin derramamiento de sangre, mientras que en el caso de los no vascos (los otros) se resuelven a navajazos; el vasco sería limpio, el maketo, sucio; el vasco es religioso, el maketo —con frecuencia, adúltero— no lo es; en definitiva, el vasco es considerado como viril, mientras que el maketo, la quintaesencia del cual sería el torero, es afeminado.¹⁷

Sin embargo, aparte de las diferencias que separan a los autóctonos de los alóctonos, los escritos políticos de Sabino Arana advierten del peligro que estos últimos supuestamente representan para el vasco: la «invasión española» habría puesto en marcha una degradación de las costumbres, impulsando a los individuos próximos al español al alcohol y la blasfemia. Para él es evidente (*evidente de toda evidencia*) «que la salvación de la sociedad vasca, su regeneración actual y su esperanza en el porvenir se cifran en el aislamiento

17. «¿Qué somos?», *Bizkaitarra*, año 3, núm. 28, junio de 1895.

más absoluto, en la abstracción de todo elemento extraño, en la exclusión racional y práctica de todo cuanto no lleve impreso con caracteres fijos e indelebles el sello de su procedencia netamente vasca, desechando de manera inexorable todo lo exótico, todo lo inmoral, todo lo dañino». ¹⁸

Dadas las características de los maketos, ¹⁹ se impone una separación de las dos comunidades. Se crean sindicatos exclusivamente vascos relacionados con el movimiento nacionalista, que no acogen más que a obreros «purementemente» vascos. En las células de militancia nacionalista, *batzoki*, solo las personas con padres y abuelos vascos —y un cónyuge con las mismas características— tienen el derecho a asumir responsabilidades en la gestión y el control del movimiento. Se recomienda, en resumen, la necesidad de no mezclarse con los recién llegados. ²⁰

Sin embargo, con el objetivo de separar lo que es vasco de lo que no lo es, es preciso que los vascos lleguen a conocerse en sus particularidades y que tengan conciencia de las mismas. He aquí un tema que se repite como una obsesión en Sabino Arana. En su *nosce te ipsum*, que es recurrente, la referencia a la sangre y a la ascendencia aparece como central. En 1893, en un artículo con un título elocuente («¿Somos españoles?»), se propone al lector un diálogo imaginario, muy instructivo, que tiene lugar en un tren. Durante el viaje, el vizcaíno Aresti instruye a un francés, el señor Hauteville, sobre lo que caracteriza a los vizcaínos: raza, lengua, leyes e historia. Entre estos elementos, la raza constituye la clave del sistema de diferenciación. Una raza que, sin parentesco establecido, sería «una verdadera isla en medio de la humanidad», ²¹ contrastando por ello de manera clara con la híbrida raza española, «producto latino-gótico-arábigo» en proceso de degeneración desde la invasión romana de la Península.

18. «Extranjerización», *El Diario Vasco*, año 1, núm. 67, 10 de agosto de 1899.

19. Sabino llega a proponer que se realice un estudio sobre la «cuestión maketológica», cuyo título sería «La invasión española en Bizkaia», *Bizkaitarra*, año 1, núm. 4, 17 de diciembre de 1893.

20. En 1894, con ocasión de una peregrinación obrera a Roma, Sabino exhortará a los vascos a imitar a los irlandeses, dominados por Inglaterra, o a los polacos, sometido a los rusos y alemanes. Habrá que acudir a Roma sin mezclarse con los españoles, con los tres obispos vascos a la cabeza, el de Vitoria, el de Pamplona y el de Bayona. «La peregrinación obrera», *Bizkaitarra*, suplemento del 3 de marzo de 1894.

21. *Bizkaitarra*, año 1, núm. 4, 17 de diciembre de 1893.

De hecho, la raza, elemento central en la caracterización de la vasquidad, según Sabino, se encuentra siempre a la cabeza de los elementos que definen la nación: «El pueblo vasco no necesita constituirse, tiene la esencia en su propio vivir: posee como núcleo la sangre de una raza inconfundible, como elemento aislador posible una lengua singular, como manifestación y prueba de su existencia, su propia historia». Más aún, la equivalencia perfecta entre nación y raza se afirma con claridad:

Hablamos de raza en el sentido de conjunto de familias que proceden directamente de un mismo origen, más o menos remoto. En este sentido concreto, *raza* es lo mismo que *nación*, *gente* o *pueblo*; designa a una gran familia y expresa un objeto natural, que existe independientemente de la voluntad de los hombres. Tal es el sentido propio de la palabra *nación*, porque viene de *nasco* ('nacer'), lo mismo que *naturaleza*; así como *gens* ('gente') y *geno* ('engendrar') proceden de una misma raíz.²²

Sabino incluso llega a desvirtuar el vocabulario. Para asentar mejor sus posiciones sobre el carácter racial hereditario de la vasquidad, dará una definición alternativa a la admitida por la tradición. Así, recurre a un supuesto etnónimo vasco, *Euzko*, «que no era nombre geográfico, de país, de territorio, sino nombre de sangre, de familia, de gente, de raza». En su opinión, no existiría sino esta palabra derivada del sol (*eguzki*), objeto de culto de los antepasados, para designar a los verdaderos miembros de la nación vasca, pues el usual *euzkeldun*, «fomada como todos sabemos, de *euzkel*, nombre de la lengua, y *-dun*, sufijo adjetival que indica poseedor, solo significa 'quien habla euzkera', sea vasco, turco o japonés». Con el objetivo de probar la pertinencia de su enfoque, Sabino insiste:

No hay más que fijarse en el uso: de un vasco conocido como tal por todos sus convecinos dirán estos, si no sabe *euzkera*, que es *erdeldun*, y viceversa, de un latino hijo o nieto de carabinero, guardia civil o sujeto por el estilo que hable *euzkera*, dirán que es *euzkeldun*. En Guipúzcoa no son raros los Suárez, Gómez, López, Pérez, etc. *euzkeldunes* desde la cuna; ni escasos, sino muy numerosos, en Navarra, Álava y Vizcaya, los vascos de pura cepa que son tan *erdeldunes* como los aragoneses y los castellanos.²³

22. «Fe de erratas de la Gaceta del Norte», *Patria*, año 3, núm. 81, 10 de mayo de 1903.

23. «Euzko», *Euzkadi*, año 1, núm. 1, marzo de 1901.

Del mismo modo, en lo que concierne al conjunto de los vascos, tampoco habría una denominación apropiada, pues «*Euskelerria*, formada de *euzkel* y *erri* ('pueblo'), puede solo significar *pueblo del euzkera*, sean o no vascas las familias que lo compongan». De aquí la paradoja: «un barrio de gitanos euzkeldunes, tales como los que hay en Navarra y Guipúzcoa, es *Euskelerria*; y, por lo contrario, no lo son las grandes porciones de población vasca *erdel-duna* que hay en Vizcaya, Álava y Navarra». Una vez que Sabino considera suficientemente probado que el euskera carece de términos para denominar lo vasco, o para denominar a su pueblo o a su raza, legítima una invención que presenta como un acto de recuperación lingüística. A su entender, «Euzko» se encontraría en diversos nombres étnicos y locales, y significaría 'porción orgánica de la raza vasca'.

El terreno queda así abonado para la emergencia de dos grandes conceptos que se sitúan en la base de la visión sabiniana de la nación, *Euzkotar* y *Euzkadi*. Por una parte, el sufijo «-tar», que indica el origen, se añade a «Euzko» para obtener «Euzkotar», que designa a los verdaderos vascos; por otra parte, la partícula «di» asociada a la misma raíz servirá para referirse al conjunto o reunión de los *euzko*, entendidos como familias vascas. Dos neologismos que aún hoy siguen vigentes, y que aparecen en el lema que figura bajo las fotografías de Sabino que se exponen en todas las sedes (en general, bares y restaurantes) del PNV, el partido nacionalista mayoritario del País Vasco contemporáneo: «Euzotarren aberria Euzkadi da» ('Euskadi es la patria de los vascos').

La lengua no tiene mucha consideración en esta ideología que le otorga poca importancia en comparación con la que otorga a la suya el otro gran nacionalismo no estatal emergente en España durante el mismo periodo. En efecto, Sabino, que conoce bien Cataluña por haber estudiado en Barcelona durante algunos años, acusa a los catalanes de querer «catalanizar» a los emigrantes, de mostrar su satisfacción al escuchar hablar su lengua en boca de los castellanos y aragoneses que vivían en Barcelona. He aquí una política que era preciso evitar en el País Vasco, pues «para nosotros sería la ruina que los maketos residentes en nuestro territorio hablasen euskera».²⁴

A los ojos de Sabino, lo que es necesario a toda costa es mantener las distancias que sirven para preservar la raza en su pureza, pues aunque la lengua

24. «Minuta. Errores catalanistas», *Bizkaitarra*, año 2, núm. 16, 31 de octubre de 1894.

sea constitutiva de lo vasco (*uno de los fundamentos del lema vizcaíno*) no es más que secundaria con respecto a la raza. Además, si bien la lengua puede ser restaurada gracias a un diccionario y a una gramática, la raza, una vez perdida, no puede resucitarse. Esto es lo que explica su opción:

Si nos dieran a elegir entre una Vizcaya poblada de maketos que solo hablasen el euskera y una Vizcaya poblada de vizcaínos que solo hablasen el castellano, escogeríamos sin duda esta segunda, porque es preferible la sustancia vizcaína con accidentes exóticos, que pueden eliminarse y sustituirse por los naturales, a una sustancia exótica con propiedades vizcaínas que nunca podrían cambiarla (*ibid.*).

En el mismo artículo, Sabino llega a defender la idea de que, si un día los *maketuak* o maketos llegasen a hablar euskera, sería preciso que los euskaldunes hablasen otra lengua. Es necesario sobre todo no diluir unas fronteras consideradas como profilácticas: «No el hablar este u otro idioma, sino la diferencia del lenguaje es el gran medio de preservarnos del contagio de los españoles y evitar, así, el cruzamiento de las dos razas».

La manera sabiniana de concebir la nación se prolongará en lo sucesivo a través de los escritos nacionalistas más influyentes. Tal es el caso del catecismo nacionalista, *Ami vasco*, que fue publicado por primera vez bajo el título *Muera la mentira y viva la verdad* (1907). Redactado por el capuchino Evangelista de Ibero, este libro se erige en verdadera vulgata del movimiento nacionalista. Fue reeditado en varias ocasiones, incluso durante la etapa del exilio americano de la posguerra civil, aunque, entonces, fue aligerado de sus párrafos más claramente racistas. Siguiendo el clásico modelo de pregunta-respuesta, esta obra intenta ofrecer las claves del pensamiento del fundador a los militantes de base del movimiento nacionalista —por ejemplo, a las mujeres del Emakume Abertzale Batza (la Unión de Mujeres Patriotas), a quienes la jerarquía del partido aconsejaba que la leyeran (Ugalde Solano, 1993: 267)—. Insistiendo en las diferencias entre nación y Estado, derivando uno de la naturaleza y el otro del artificio del consenso, el autor del opúsculo recuerda lo que constituye, según él, la base de la entidad nacional: origen, lengua, carácter, costumbres, leyes fundamentales, glorias, aspiraciones y destinos compartidos. De todos ellos, el origen y la lengua son considerados como los más importantes en la constitución de la nación, conforme al orden siguiente: «En primer lugar, la *sangre, raza u origen*; en segundo lugar, la lengua. Las

otras propiedades no son más que consecuencia de estas dos, y singularmente de la primera» (Ibero, 1907: 6).

La misma orientación anima a Engracio Aranzadi Etxeberria, conocido como Kizkitza, discípulo de Sabino que jugó un papel preponderante a la cabeza del partido hasta el final del periodo republicano (1936). En su libro *La nación vasca*, que fue publicado en 1918, y reeditado en 1931, apoyándose en los politólogos Frantz, Tommasco y Bluntschli, Kizkitza brinda una definición de la nación tan repetitiva que se convierte casi en refrán: «[la palabra] nación viene de “nascor”, ‘nacer’, y en esta noción originaria descubrimos su idea cardinal» (1931: 17-18). Un poco más adelante en el texto, el autor se explica con mayor precisión:

Ante todo y sobre todo, la nación nos habla de nacimiento, procedencia y sangre. Las naciones nos hablan de razas, de los grandes grupos de familias constituidos por su unidad de sangre que se manifiesta por la consiguiente unidad de sus cualidades físicas y espirituales (*ibid.*: 20).

También para él, la lengua sería secundaria respecto de aquello que constituiría la verdadera «sustancia» de la nación. Esta «ostenta cuatro unidades: la étnica, la única sustancial; la del idioma, pensamiento de la raza; la de las instituciones, acción de la raza; y la del territorio, medio en que esta se mueve» (*ibid.*: 21-22).

Si en la concepción genealógica de la nación propia del nacionalismo vasco surgida del pensamiento de Sabino Arana, «Euskadi» no puede asimilarse a la lengua, tampoco podrá hacerlo al territorio. Sobre este punto, el padre del nacionalismo vasco se muestra tajante: «¿Es acaso la tierra que pisamos lo que constituye la patria? ¿Qué más nos da tener una Vizcaya libre aquí, entre estas montañas, que tenerla en otra parte?». Para él está claro que, si un día los vascos se fueran a otro lugar, ello constituiría apenas una mudanza. Del mismo modo, frente a la eventualidad de una Vizcaya de raza maketa, Sabino afirma asimismo con una claridad meridiana que si alguna vez la raza española remplazara a la raza vasca en el territorio de Vizcaya solo quedaría el nombre y solo existiría en los mapas.²⁵

25. «La pureza de raza», *Bizkaitarra*, tercer año, núm. 24, 31 de marzo de 1895.

A continuación, se introducen matices. En la vía abierta por Sabino Arana, Evangelista de Ibero, el autor de *Ami vasco*, se pregunta por qué, a pesar de su papel secundario, el patriota ama la tierra donde está establecida la raza. Él mismo aporta la respuesta:

Porque esta tierra ha sido morada y propiedad de nuestros mayores, que durante siglos la han ocupado y cultivado; porque es el baluarte en que se ha defendido nuestra raza; porque encierra las cenizas de nuestros antepasados y ha sido regada con su sangre, lágrimas y sudores, porque en ella están enclavados los templos que a Cristo elevaron nuestros padres y donde millares de veces dirigieron al cielo sus plegarias; porque es como una herencia bendita que a sus hijos nos han legado después de trabajarla y de hermosarla (Ibero, 1907: 15).

Engracio de Aranzadi defiende posiciones similares durante la década de 1930 en *La casa solar vasca. O casa y tierra del apellido* (1932). Para él también, la tierra se convierte en un símbolo nacional gracias a la apropiación ancestral de la que ha sido objeto. Siguiendo al padre dominico Lacordaire, ve en el trabajo el medio que tendrían los hombres para fundirse con la tierra: impregnándola con su propio sudor, se confunden con ella al tiempo que la fecundan. Solo en este momento la tierra pasa por entero a ser una pertenencia del hombre, «porque vendrá a ser una porción de ti mismo, prolongación de tu propio cuerpo, abonada con tu carne y tu sangre». Es gracias a esta virtud de abono que los antepasados estarían presentes en la tierra de la raza, una tierra por lógica transmitida a la descendencia, «pues tu descendencia eres tú, porque hay unidad entre el padre y los hijos» (*ibid.*: 109). Se comprende mejor de esta manera el vínculo con «la tierra del apellido», que se traduce en lo que Kizkitza considera como el hecho soberano de la vida vasca, «el de la unidad de familia, casa, tierra y tumba» (*ibid.*: 252).

«DESPERTAD, VIZCAÍNOS»²⁶

Una vez restablecida la preeminencia de la raza, el ejercicio de reconocimiento debe —en la lógica de este nacionalismo— orientarse sobre todo hacia la sangre, elemento constitutivo de la nación a los ojos de Sabino. En este sentido, la sangre vasca, la de «la raza más libre del mundo», se presenta como diferente de la sangre latino-española, fuente de las desgracias de toda América del Sur, tan diferente de la próspera y anglosajona América del Norte. Esta es la verdadera razón para protegerse de los españoles, «mezclados» con latinos, pues «no sabemos qué tienen en la sangre ciertas razas que todo cuanto está en contacto con ellas degenera y se prostituye. Ejemplos de ello nos da en abundancia la historia del pueblo romano y la historia de las naciones que llevan en su sangre la sangre latina».²⁷

Inventando una nación amenazada por la sangre latina, Sabino se muestra poco escrupuloso frente a dinámicas de ciudades como Bilbao, con un fuerte componente inmigrante desde finales de la Edad Media y con un número importante de matrimonios «mixtos».²⁸ De hecho, el autor legitimará su posición inscribiéndola en la tradición, haciendo referencia a ciertas prácticas que permitían distinguir a los vascos del pasado. Más en concreto, recurrirá a la noción paradójica de *hidalguía universal vasca*. A través de los estatutos de limpieza de sangre que excluían del derecho de vecindad a aquellas personas que contaban con cristianos nuevos entre sus antepasados, los vascos de antaño se habrían protegido de los españoles, todos «mezclados de moros o de judío» en la época de los fueros, anterior a 1839. Así, la distinción entre las razas habría sido central en la política y las leyes antiguas: habría habido ciudadanos vizcaínos puros de raza, pero también una categoría de *labradores*, lle-

26. «¡Despertad, vizcaínos; abrid los ojos a la historia de vuestra patria y conoceos! ¡Conoceos, y si la sangre que corre por vuestras venas no desmiente su origen... salvos seréis!», *Bizkaya por su independencia*, primer gran texto doctrinal de Sabino, publicado en su versión definitiva en 1892.

27. «Vocación de esclavos», *El Correo Vasco*, año 1, núm. 82, 25 de agosto de 1899.

28. Es interesante indicar que la frecuencia de los matrimonios «mixtos» en Bilbao sobresalta a Sabino. Sin embargo, tal como lo muestran los registros de estado civil analizados, los habitantes de origen vasco de la ciudad cuna del PNV se mostrarán posteriormente, y durante todo el siglo xx, mucho más endógamos que aquellos contraídos en otras zonas marcadas también por una fuerte inmigración, como por ejemplo Beasain, en la provincia de Guipúzcoa.

gados en su mayoría desde la más meridional de las provincias vascas, Álava, que «como hoy, se componía en su mayor parte de raza mestiza o puramente extranjera».²⁹ Lógicamente, se nos dice, las dos razas permanecían separadas y no gozaban de los mismos derechos.

Aranzadi añade algunas precisiones a este ejercicio de reconstrucción histórica. En primer lugar, en 1918 y, luego, en 1931, el ideólogo del PNV lo a asimilación tradicional entre *oriundez*, u origen, y ciudadanía. Explica que, a pesar de una disposición antigua de las Juntas Generales de Guipúzcoa que había entorpecido esta concepción concediendo el título de originario a los extranjeros cristianos viejos, en la práctica no habría habido aceptación fácil de los no vascos. Así, hasta el siglo XIX «la hidalguía era la ciudadanía, la ciudadanía era la oriundez vasca, y la oriundez vasca, proclamada como principio de reconocimiento de los derechos políticos de los vascos, era la fervorosa, práctica, lógica y sabia proclamación del principio de nacionalidad, como regulador de la existencia de Euskadi» (1931: 68).

Acorde con estas consideraciones relativas a la pureza de sangre vasca, la referencia a una ascendencia común servirá para articular el derecho de nacionalidad. Así, de manera consecuente con el lugar central que ocupa el concepto genealógico de raza en el seno de la construcción de la vasquidad, Sabino aborda el problema de la ciudadanía en la soñada Euskadi independiente. En «La pureza de la raza», un artículo de 1895, establece que los extranjeros podrían instalarse en Vizcaya, sinécdoque del conjunto del País Vasco, solo bajo tutela de sus respectivos cónsules, pero que no podían ser naturalizados; en cuanto a los españoles, las Juntas Generales tendrían que determinar si debían, o no, ser expulsados. En todo caso, estos no gozarían del derecho de entrada en el nuevo Estado durante los años consecutivos a su independencia, «a fin de borrar más fácilmente toda huella que, en el carácter, en las costumbres y en el idioma, hubiera dejado su dominación». Por otra parte, la ciudadanía volverá «por derecho natural y tradicional» a las familias originarias de Vizcaya y, en general, a aquellas de raza euskariana; luego, por concesión de las Juntas Generales, a las familias mestizas o «euskeriano-extranjeras», «con las restricciones jurídicas y territoriales que se indicarán» (*ibid.*).

Sin embargo, si la separación se impone, el problema que queda por resolver es el de saber cómo distinguir a los unos de los otros, a los alóctonos de

29. «La pureza de raza», *Bizkaitarra*, año 3, núm. 24, 31 de marzo de 1895.

los autóctonos. Para responder a esta cuestión, emerge un sistema de clasificación social anclado en las referencias genealógicas. Se trata de un primer paso necesario para lograr la separación de las razas deseada por los nacionalistas. Y es sobre todo en este tipo de configuración donde se ubica la obsesión por los apellidos de las personas en el seno del nacionalismo vasco: los apellidos se convierten en marcadores raciales y, por tanto, de nacionalidad. En el diálogo imaginario ya evocado entre el vizcaíno Aresti y monseñor Hauteville, este último llega a la conclusión de que, para definir el *nosotros* nacional no podemos sino recurrir a los apellidos, «porque estos son los que acusan el origen del individuo». El vasco Aresti comparte dicha opinión y asigna a los patronímicos el papel de garantía: «Son el sello de la raza. Porque el nacer en este o en el otro punto nada significa, como es claro, respecto a la raza».³⁰ En esta óptica, Sabino mismo elaborará un tratado sobre los apellidos vascos, que, después de su muerte, será continuado en la revista nacionalista *Euskadi*.³¹ De hecho, tener un apellido reconocido como vasco será la condición *sine qua non* para adherirse a las asociaciones nacionalistas hasta 1933. Es solo en este momento cuando aquellos nacidos en territorio vasco o los que llevan residiendo un mínimo de diez años en el mismo podrán convertirse en miembros del partido; sin embargo, en ningún caso se les permitirá acceder a los cargos de la organización, y esto será así tanto en el ámbito regional como en el nacional (Ugalde Solano, 1993: 319).

Por tanto, es a través de la referencia a la genealogía como se constituye el sujeto político «el pueblo vasco». Pero si la ascendencia de las personas discrimina desde el punto de vista nacional, es evidente que, para preservar la nación así erigida, es necesario controlar los momentos de producción genealógica. De ahí, la preocupación que suscita el matrimonio dentro del movimiento nacionalista, perceptible, por ejemplo, en la denuncia sabiniana de las actitudes antipatrióticas y «españolistas» que conllevarían la disolución de la identidad propia:

30. «¿Somos españoles?», *Bizkaitarra*, año 1, núm. 4, 7 de diciembre de 1893.

31. De todos modos, la obsesión por los apellidos que se instala en el País Vasco dará lugar al llamado «apellidismo». Este fenómeno, que consiste en medir la vasquidad de las personas a partir de sus diferentes apellidos, continúa existiendo aún hoy, tal como he podido constatar sobre el terreno, con incidencias, no obstante, que varían en función del grado de «vascofonía» de las zonas estudiadas: allí donde el uso del euskera está más extendido, los apellidos operan en menor medida como marcadores de fronteras de nacionalidad.

Hay maketismo o españolismo en todas las esferas de la sociedad vizcaína: lo hay en las autoridades eclesiásticas y civiles; en la prensa periódica y no periódica, en las sociedades políticas de recreo, en las asociaciones religiosas, en el clero, en la industria, en el comercio, en la propiedad, en el trato social y, por último, en el matrimonio, que, como generador de la familia, que lo es de la sociedad, es la clave de las posiciones y el elemento más trascendental.³²

El padre del nacionalismo vasco acusa a los vizcaínos de indolencia frente a los desastres que acechan a la patria; ellos estarían a punto de dejar morir la lengua y, sobre todo, la raza:

Vuestra raza, singular por sus bellas cualidades, pero más singular aún por no tener ningún punto de contacto o fraternidad ni con la raza española ni con la francesa, sus vecinas, ni con raza alguna del mundo, era la que constituía a vuestra patria Vizcaya; y vosotros, sin pizca de dignidad y sin respeto a vuestros padres, habéis mezclado vuestra sangre con la española o maketa, os habéis hermanado y confundido con la raza más vil y despreciable de Europa, y estáis procurando que esta raza envilecida sustituya a la vuestra en el territorio de vuestra patria.³³

Además, la actitud de los migrantes, que no buscaban más que dos cosas, «mujer y *modus vivendi*»,³⁴ agravaría los efectos de la negligencia nativa.

Evangelista de Ibero se muestra también preocupado por el futuro de la nación, e insiste en la importancia del trabajo del patriota para la conservación de los componentes de aquella, que son la raza, la lengua, las leyes, las instituciones políticas, las costumbres, el carácter, las tradiciones, las artes y el territorio. En su opinión también sería preciso combatir los matrimonios celebrados con gentes de «otras razas», que pondrían en peligro la perpetuación nacional. En este sentido, le resulta especialmente doloroso constatar que, allí donde hay cuarteles militares, la flor de las jóvenes vascas se casa con militares españoles, los mismos militares que, habiendo fracasado en Cuba y Filipinas, no mostrarían valentía más que reprimiendo las manifestaciones callejeras de nacionalistas vascos y catalanes. El autor no duda en exhortar a las señoritas: «Jóvenes vascas; no deis vuestra mano a ningún extranjero;

32. «Nuestros moros», *Bizkaitarra*, año 1, núm. 4, 17 de diciembre de 1893.

33. «La ceguera de los bizkainos», *Bizkaitarra*, año 2, núm. 15, 30 de septiembre de 1894.

34. «Las fiestas euskaras», *Baserritarra*, año 1, núm. 2, 9 de mayo de 1897.

quien tal hace reniega de su patria; os rebajáis, os prostituís, pisoteáis la hidalguía y la nobleza de vuestra sangre cuando ponéis los ojos en la chulapería maketa» (Ibero, 1907: 17).

Hasta la guerra civil española, el teatro nacionalista será el medio privilegiado para llamar la atención sobre los efectos negativos de los matrimonios contraídos con maketos. Promovidas por las sedes locales del PNV, los *batzoki*, tienen lugar representaciones que desvelan la verdadera naturaleza de los migrantes, que siempre buscan casarse con jovencitas cándidas y sin ningún escrúpulo a la hora de traicionar. Así sucede en las dos obras teatrales escritas por el propio Sabino Arana, los dramas históricos *Libe* y *De fuera vendrá...*, que fueron representadas hasta los años 1930. He aquí que uno de los mecanismos principales de la propaganda nacionalista se pone al servicio de la preservación de la raza, en consonancia con algunos artículos que durante el periodo republicano aparecen en la prensa *abertzale*.³⁵

Pero las preocupaciones frente a un exceso de exogamia étnica sobrepasan, en las obras nacionalistas, la frontera temporal de la guerra civil española, e incluso la caída de la Alemania nazi. Así se constata, por ejemplo, en los escritos de Vicente Amezaga Aresti, personalidad importante del PNV; poeta y escritor, este abogado exiliado había sido director general de enseñanza primaria del Gobierno vasco entre 1936 y 1937; es él quien funda, de hecho, en 1943, el Instituto Americano de Estudios Vascos. Como profesor de cultura vasca en la Universidad de Montevideo y corresponsal de la Academia de la Lengua Vasca, da varias conferencias que fueron publicadas con posterioridad bajo el título de *El hombre vasco* (1967). Es aquí donde expresa su preocupación frente al problema de la migración creciente en el País Vasco. Muestra una actitud mucho más comprensiva que sus predecesores sobre la cuestión: para él, no se trata de cerrar por completo las puertas a los emigrantes; es más, reconoce que hay «mestizos y aun extraños bien adaptados» que pueden dar lecciones de patriotismo vasco a los autóctonos. Sin embargo, a nuestro autor le parece:

[...] incuestionable también que el primero de nuestros derechos y deberes, lo mismo como hombres que como pueblos, es el de vivir, y Euzkadi vivirá mientras nuestra raza viva. De modo que, aceptando, hasta donde la razón y el instinto vi-

35. Sobre este punto, el trabajo de Mercedes Ugalde Solano resulta particularmente esclarecedor (1993: 57 y ss.).

tal nos permitan, la corriente de inmigración, hay que luchar, por todos los medios, contra esta inundación que amenaza con destruirnos; hay que combatir, por todos los medios a nuestro alcance, por la supervivencia de esta raza milenaria, proclamando la gran verdad de su existencia sin desmayos ni remilgos. Para que, sobre la tierra que nadie arrebató y supo por siglos y siglos libremente conservar, florezca la gran familia vasca en un estado soberano que, en sus modernas realizaciones, nunca deje de ser un legítimo heredero y un eslabón bien engarzado de aquella cadena de generaciones cuyos primeros anillos se pierden en la bruma de la prehistoria (*ibid.*: 30-31).

Aun así, a pesar de los deseos expresados por los nacionalistas de ayer y hoy, se celebran matrimonios entre vascos y no vascos. De ahí la emergencia de un tercer grupo genealógico, el de los mestizos, que juega un rol crítico en el sistema nacionalista de clasificación de individuos. Ya en 1911, Luis Eleizalde, discípulo de Sabino Arana, llama la atención acerca del efecto inmediato de estos matrimonios sobre la descendencia que originan. Después de insistir en la repulsión de los vascos hacia los contactos interraciales —«repugnancia instintiva a mezclar su sangre con la extranjera»—, que habría incluso llegado a considerar impensables a las nodrizas judías, «como si [los vascos] temiesen que se contagiara la sangre de sus descendientes si la mezclaban con la leche de las judías» (1911: 45), este hijo de matrimonio mixto llama la atención sobre la existencia de otras personas que comparten su misma situación, y alaba el comportamiento político de estos, considerándolo como abiertamente favorable para el nacionalismo.

Si bien las referencias a los mestizos son raras en la literatura nacionalista —con la excepción del ineludible Evangelista de Ibero—,³⁶ su absorción es un hecho consumado en la militancia. Los hijos de los matrimonios mixtos serán aceptados como miembros de las células del partido al menos desde 1914 y gozarán de todos los derechos durante la Segunda República. Hay que señalar también que, como lo demuestran diferentes estudios contemporá-

36. El problema del mestizaje se aborda en la cuestión 28 del libro de Evangelista de Ibero (1907), donde el autor concluye en la identidad doble del mestizo. Serán la educación y, después, la propia voluntad las que definan a una de las potencialidades encarnadas por el individuo como su identidad moral propia, de modo que se llegará, de tal forma, al predominio definitivo de una sola de las dos razas: «Así, desde el punto de vista *natural*, subsistirá el vasco-mestizo, pues del punto de vista moral se obtendrá el vasco completo o el inglés completo» (*ibid.*: 15).

neos, en la práctica se da un grado muy elevado de integración, tanto social como política, de los hijos de matrimonios entre vascos y no vascos. A diferencia de los nacidos en el País Vasco de dos padres foráneos, los «mestizos» se consideran en su mayoría vascos.³⁷

Pero el papel crítico de este grupo, que viene a difuminar las fronteras que una vez estuvieron muy claras en el discurso, separando a vascos y no vascos, no se limita a un mero ensanchamiento de la definición genealógica del ser vasco. Siempre por parte de personas que se encuentran en situación de mestizaje, asistimos al paulatino cuestionamiento de los fundamentos del nacionalismo racial inspirado en Sabino Arana. Ya durante el periodo republicano, en la revista *Jagi-Jagi*, próxima a los independentistas vascos más sensibles a los problemas sociales, se insiste en la necesidad de encontrar una alternativa a la raza para definir la nación. De hecho, la raza será presentada como una realidad del pasado. Estas son las declaraciones de Manuel de la Sota, alias Manu, quien, en una serie de artículos, sitúa la voluntad y, más tarde, el compromiso activo con la patria, como el único criterio aceptable para definir al buen vasco. Este compromiso sería sobre todo político, pero también cultural: el aprendizaje de la lengua es una de las pruebas de amor requeridas a todo *abertzale*, es decir, a todo «amante de la patria».

Ahora bien, Manu no fue escuchado. Incluso sus compañeros de *Jagi-Jagi*, los deportistas *mendigoixales*, los enamorados de la montaña, se muestran poco sensibles a su humanismo antirracista, hasta el punto de que constata con dolor que, durante el periodo republicano, la vanguardia de los jóvenes nacionalistas continúa despreciando e injuriando a los migrantes, a los make-tos, y que la apelación misma le parece «insultante y anticristiana» (Lorenzo Espinosa, 1992: 185).

Coincidiendo con la aparición de la organización ETA (Euskadi Ta Askatasuna, 'País Vasco y libertad'), se configura y se va imponiendo un verdadero modelo alternativo al nacionalismo racial. Mediante la crítica frontal a la tradicional equivalencia entre raza y nación, ETA, sobre todo su primer teórico, Federico Krutwig Sagredo, alias Fernando Sarrailh de Ihartza, insistirá en dos nuevos factores para definir la nacionalidad. Ya en 1956, Krutwig determina los límites de la gran Vasconia y predica la lucha de liberación nacional,

37. Son numerosas las referencias sobre este punto, si bien destacan los trabajos de Xabier Aierdi Urraza (1993) y los de María Cristina Blanco y José Ignacio Ruiz Olabuénaga (1994).

refiriéndose a los ejemplos indio, israelí, de Suez, tunecino, marroquí, argelino o chipriota (Krutwig Sagredo, 1981). Después, insistirá en el papel central que juega la lengua en la definición de vasquidad. En sus planteamientos, y a través de una crítica explícita al concepto sabiniano de *euzkotar*, el discurso sobre la nación se estructura en torno a la tierra y a la lengua. Sin embargo, es esta última la que se tiene sobre todo en cuenta en la ideología del nuevo modelo nacionalista.

Krutwig y Álvarez Enparantza, conocido como Txillardegi, hijo él mismo de un matrimonio mixto, ven en la lengua un elemento de formación de la personalidad. Para ellos, de manera muy romántica, la lengua daría forma al alma de los individuos y también a la de los pueblos. El primero de los deberes de un patriota surge de este principio: conocer su lengua y transmitirla a sus hijos. En definitiva, en el nuevo modelo nacionalista, está claro que:

[...] es más vasco un individuo con todos sus apellidos castellanos, gascones y franceses que utiliza corrientemente la lengua vasca que otro individuo con todos sus apellidos euskaldunes que hable mucho y mal de los Estados opresores, pero que no aprenda ni utilice la lengua vasca en su vida cotidiana (Krutwig Sagredo, 1963: 91).

A partir de estos postulados, se llega a la recuperación del viejo concepto de *euskaldun*. En la esfera de la política formal, se emplea cada vez menos el genealógico *euzkotar*, que hoy en día ya no figura en los programas de los distintos partidos políticos vascos, PNV incluido. Sin embargo, en una cultura como la vasca, donde las personas recitan de memoria sus ocho apellidos —es decir, la filiación masculina y femenina de los cuatro abuelos—, ciertas inercias en cuanto a la forma de clasificar a los individuos gozan de una dinámica propia. Así, la genealogía legitima la vasquidad de los nietos y biznietos hispanófonos de emigrantes vascos de América (Pérez Agote, 1997). Además, explica la distinción existente todavía hoy en el País Vasco entre vascos y vascos-vascos, y aclara sin duda el tabú que impide, incluso en los medios *abertzales*, que las personas que carecen de apellidos vascos pronuncien la frase «nosotros, los vascos».

Por otra parte, en el discurso nacionalista oficial que es el objeto principal de este análisis, la concepción lingüística de la nación no es tan hegemónica como pudiéramos pensar. Aparte de ciertos lapsus de los dirigentes del PNV, propensos a hablar en público de las particularidades de la sangre vasca, se

dan en el terreno político actual definiciones de la «vasquidad» que se inscriben en la tradicional visión genealógica de la nación. Es el caso en un escrito programático importante del mismo PNV, en el que el modelo familiar de nación parece estar en continuidad directa con las doctrinas del pasado. En efecto, a pesar de la crítica explícita de toda forma de racismo por parte de este partido, en el juramento solemne pronunciado en 1995 con ocasión de la celebración del primer centenario de la fundación del PNV, se establecen distinciones que ratifican la definición etnicista de la nacionalidad. El documento define en su parte inicial un sujeto: «Nosotros, hijas e hijos de Euskal Herria, de este pueblo que habita y trabaja en esta encrucijada de Europa desde antes de que haya memoria histórica, hoy, en los umbrales del siglo XXI, declaramos libre y firmemente que [...]». A continuación, se desarrollan nueve puntos y una consideración final, en los que encontramos referencias a la sangre vertida por los patriotas de antaño. Dos de estos puntos resultan, en este sentido, especialmente ilustrativos. El segundo retoma la formulación inicial y declara que «nosotros, los vascos de seis territorios, nos constituimos en un solo pueblo, unido por un origen y por su voluntad, dueño de sí mismo, sin que reconozcamos ni aceptemos otra soberanía». El punto final, que se hace eco del sexto y que condena el racismo, afirma: «aceptaremos como a un hermano a todo aquel, sea cual sea su origen, que quiera compartir con nosotros la suerte de nuestro pueblo». La adopción de los migrantes se halla, por tanto, sujeta a condición: antes de ser aceptados como vascos deberán probar a los hijos de Euskal Herria que lo merecen. A pesar de la apariencia de apertura, la concepción manipulada de la nación supone aún hoy la negativa a pensar esta a partir del cuerpo social, de la sociedad vasca tal como es. El pueblo vasco, siempre expresado conforme al modo genealógico, sigue erigiéndose todavía hoy en el único sujeto político legítimo.

Esta manera de concebir el pueblo vasco no es exclusiva del nacionalismo más ligado a Sabino Arana; a pesar de las críticas antiguas y actuales, se encuentra también en el seno del movimiento *abertzale* más próximo a ETA.³⁸

38. En realidad, incluso en la *Vasconia* de Krutwig existen afirmaciones que nos remiten a la concepción genealógico-racial de la vasquidad. Después de presentar el *apellidismo* como una forma de concebir la nacionalidad, válida solamente para los antepasados, este autor subraya el hecho de que habría, con todo, límites objetivos a la asimilación nacional de los extranjeros. Si bien los españoles le parecen claramente susceptibles de vasquización, la situación no sería la misma tratándose de la población negra. Para él, «sería falso, asimismo, llevar el

El viraje que acompaña a las escisiones en el seno de ETA, provocadas en las décadas de 1960 y 1970 por las asambleas quinta y sexta de la organización, lleva a inclinarse hacia la izquierda a una parte significativa del movimiento vasco. Sin embargo, este viraje hacia un marxismo-leninismo más o menos obrerista no elimina del todo las referencias etnicistas. Uno de sus teóricos actuales, el sociólogo madrileño Justo de la Cueva Alonso, que defiende un modelo socialista al estilo del chino para el País Vasco, ofrece aun así una visión claramente etnicista de la vasquidad. Así, en su libro *Negación vasca radical del capitalismo mundial* (1994), en el cual dialoga con el lector, caracteriza al pueblo vasco por su autoctonía absoluta: habría evolucionado, tal como lo indican las evidencias craneométricas, directamente a partir del hombre de Cromagnon asentado sobre el territorio de la actual Euskal Herria.³⁹ Además, la existencia de un «tipo vasco», corolario de la del pueblo vasco, vendría confirmada por las características de la sangre vasca, con un fuerte porcentaje del tipo o, y una presencia muy elevada del factor Rh negativo. Para terminar, aunque el autor demuestra tener una clara voluntad de integrar a los inmigrantes —que tendrían permiso de lo que él denomina la «mutación vasca»—, no por ello deja de afirmar la primacía del elemento físico en la definición de nación. Para él está claro que, aunque no sea una condición suficiente para la emergencia efectiva del fenómeno nacional, «el pueblo, la etnia, es un presupuesto de la nación» (*ibid.*: 206).

Para concluir este capítulo, me gustaría subrayar lo que las redefiniciones de las ideologías del nacionalismo vasco ponen, a mi parecer, en evidencia: ilustran de forma clara dos fenómenos presentes a todo lo largo del presente volumen. Por una parte, el ejemplo escogido sirve para medir el peso político de ciertos sistemas de clasificación social: los afianzados en la retórica de la sangre y la filiación, que vehiculan la noción de persona propia de nuestros sistemas europeos de parentesco de referencia cristiana. Por otra parte, las evoluciones de las ideologías que he tratado llevan a considerar los límites de los sistemas de clasificación que apuntan a la eternidad: la lógica misma de un sistema cognaticio de parentesco hace que ciertos matrimonios desempeñen

antirracismo al extremo límite y afirmar que ninguna importancia tiene la raza. Una mezcla de vascos con elementos negroides desvirtuaría la raza vasca y difícilmente se podrá tratar de vasco a un negro» (Krutwig Sagredo 1963: 90).

39. «El pueblo vasco tiene su origen en los Pirineos orientales por evolución autóctona a partir del hombre de Cromagnon» (Cueva Alonso, 1994: 147-148).

un papel crítico, incluso subversivo, con respecto a unidades que se quieren discretas con razón de su inscripción la referencia genealógica. Si estas unidades identitarias establecen diferencias entre poblaciones designadas como distintas en el seno de un mismo cuerpo social, es evidente que el momento de la constitución de las genealogías de las personas resulta crucial. Y si este momento no respeta la endogamia indispensable para la reproducción del grupo dentro de sus límites, las fronteras trazadas se ven puestas en cuestión. Esto es lo que ha sucedido en el seno del nacionalismo vasco, mediante un proceso que aún no ha terminado.

Capítulo 7

Relación y trascendencia en la época del embrión-individuo

En consonancia con las ideas evolucionistas del siglo XIX, la antropología del parentesco ha tendido a presentar la sociedad contemporánea como una entidad fundada en un contrato social abstracto, que sitúa al individuo en el centro de la acción y la moralidad sociales. En este sentido, sobre todo en la década de 1990, algunos antropólogos insistieron en otra fase del «proceso de individuación». No solo destacaron que el parentesco ya no desempeñaba ningún papel social en la sociedad contemporánea, como defendía David Schneider en su *American kinship*, sino que, además, la idea misma de una dimensión relacional constituyente desaparece en favor de la prioridad ontológica adquirida por el individuo. Los debates sobre las nuevas tecnologías de reproducción, así como la afirmación de los derechos de la persona *in utero*, con independencia de su inscripción en una red de parentesco, imponen una manera *sui generis* de comprender al individuo-persona. Marilyn Strathern (1992) y Sarah Franklin (1993) han subrayado las particularidades de un tipo de individualismo instalado en fechas recientes en una pluralidad de representaciones y en la ley. Está claro que los nuevos datos arrojados por la reproducción asistida y los saberes genéticos y aferentes llevan a modificaciones importantes, incluso radicales, de nuestras representaciones de la persona y, sobre todo, de las relaciones entre individuo y parentesco. A partir de ahí, tanto en nuestros debates públicos como en las clínicas de fecundación o en los parlamentos nacionales, la persona aparecerá cada vez más aislable y aislada en relación con su red familiar, como si ella fuera esencialmente autónoma y con capacidad para erigirse en sujeto de derecho precoz. Desde sus inicios en cuanto que ser, la persona, identificada cada vez con mayor frecuencia con el embrión, sería percibida de entrada como una entidad independiente,

abstracta, localizada fuera del haz de relaciones que en la tradición han servido a los antropólogos para pensar el individuo social. Sarah Franklin (1993), en un artículo sobre las deliberaciones parlamentarias británicas en torno a la *Human fertilisation and embryology act* (Ley de la fertilización humana y la embriología) de 1989 y 1990 —deliberaciones comentadas en clave de negociación pública sobre el parentesco—, considera que no podemos dar cuenta de manera apropiada de la situación biotecnológica contemporánea con el utillaje tradicional de la antropología, en concreto, con el utillaje particular de la antropología del parentesco. Insiste, además, en el hecho de que la *genetización* de nuestras representaciones sitúa los debates legislativos y éticos contemporáneos en el terreno de los derechos del embrión, incluso del preembrión en cuanto que sujeto definido únicamente en función de la calificación de su *blueprint* genético, considerado como la emergencia de un «potencial biogenético individual y distinto» (*distinct individual biogenetic potential*).

Con carácter previo al artículo de Sarah Franklin, algunos escritos feministas, como los de Rosalind Pollack Petchesky (1987), habían llamado la atención sobre la importancia de las imágenes del embrión, una vez que estas se han hecho accesibles. Se plantea así la cuestión de saber si estas imágenes modifican la representación del embrión como constituyente de una parte del cuerpo materno, al menos hasta momentos avanzados del embarazo; una parte de la que la mujer puede disponer en momentos de emergencia. En su notable *After nature* (1992), Marilyn Strathern también se pregunta sobre los efectos de los nuevos datos iconográficos introducidos por la tecnología de la visualización del embrión: estos datos podrían redefinir nuestros modos de construcción de la persona. Hay que señalar que Strathern sitúa sus palabras en una reflexión sobre la noción de naturaleza e individuo en la cultura inglesa contemporánea. En su opinión, por un proceso general de «literalización» de los campos previamente entrelazados del parentesco, el biológico y el social, asistiríamos a un desplazamiento de los elementos de la definición social legítima del parentesco. Su demostración, que muestra diferencias temporales en el seno de la cultura inglesa del parentesco, lleva *in fine* a concluir con la existencia de una ruptura. Me parece que estas pretendidas soluciones de continuidad en la cultura inglesa del parentesco no hacen más que remover una antigua y superflua muleta de la antropología: la que consiste en separarnos, a nosotros, occidentales y modernos, de las restantes culturas del mundo.

Después de haber insistido en el carácter relacional del parentesco en la Inglaterra tradicional —en cuyo seno lo social no estaría sobredeterminado

por lo biológico—, Marilyn Strathern llama la atención sobre la importancia de la *elección* en este contexto y subraya el carácter de construcción interactiva del parentesco. Asimismo, se apoya en los datos etnográficos de la Melanesia para presentar configuraciones que hacen resaltar la mezcla de registros por lo general distintos en la cultura contemporánea. Opera así una escisión entre, por una parte, sistemas de representación donde la metonimia, la *mérographie* —según el término que ella utiliza—, constituiría la nota dominante de las relaciones sociales, y, por otra parte, nuestro propio sistema, caracterizado por la restricción que va hacia la literalidad discreta del sentido de estas mismas relaciones. De este modo, habríamos llegado a un cambio importante en los elementos de legitimación del parentesco, en una cultura marcada por la separación conceptual entre ámbitos: estos se habrían desplazado del reconocimiento social construido de manera simultánea sobre la genealogía y los diferentes elementos de la distinción hacia una sola «verdad» biológica. En consecuencia, el individuo habría llegado a ser en nuestra época una entidad natural, una combinación única de información genética producida por otros individuos, a su vez, irreductiblemente únicos. Según Strathern, la idea de relación constitutiva se habría difuminado frente a la afirmación de una entidad ante todo biológica, que desde el comienzo aparecería como portadora de valores. El embrión, considerado de entrada como un individuo, emergería como dato incontestable, mientras que las relaciones entre individuos, incluidas las de padres e hijos, serían cada vez más discutibles. Strathern llega en esta cuestión mucho más lejos de lo que lo había hecho David Schneider en su *American kinship* (1980). Para este último, con quien Marilyn Strathern reconoce tener contraída una deuda teórica, uno de los rasgos fundamentales de la persona en la cultura americana consistiría en que esta no se reduce a su cualidad de pariente. Esta tesis, en verdad sorprendente en relación con las enseñanzas de la etnología comparada de la persona, es retomada de buen grado por Strathern, que da a sus argumentos un alcance ontológico más radical. Los debates suscitados en torno a la verdad biogenética de la filiación, a propósito de las adopciones o de las procreaciones asistidas, lo muestran sin ambages: mientras que el individuo emerge en cuanto que sujeto innegable de derecho, las relaciones entre individuos, en cambio, se situarían en el lado de la convención, puesto que dependen sobre todo de ella. Se establecerían después del hecho individual y se situarían en la construcción que tiene lugar de acuerdo con la naturaleza y después de la naturaleza, *after nature*.

La posibilidad de visualizar el embrión gracias a la ecografía lleva ciertamente a un modo de apropiación muy particular del ser *in utero*. Como defiende Marilyn Strathern, la visión del niño antes de nacer constituye uno de los elementos significativos de la remodelación cognitiva y afectiva de nuestra época. En lo sucesivo, lo que se destaca es el individuo presentado como una suerte de astronauta desplazándose en un *no man's land*, y ya no la relación entre el embrión y la madre. De condición de posibilidad para el desarrollo del embrión, la madre pasa a ser un medio en el que embrión se mueve y desarrolla su vida. Se puede, sin duda, añadir otros argumentos que apuntan en la misma dirección. De una percepción íntima, necesariamente filtrada por la relación con el cuerpo de la madre y sus sensaciones, sobre todo táctiles, se pasa, con la ecografía embrionaria, al dominio público de lo visible, esfera privilegiada de lo real en nuestra cultura. Por otra parte, el embrión era antes observable solo en el caso de una interrupción del embarazo, fruto de un falso parto o un aborto, solo visible, por tanto, en el momento en que quedaba privado de toda posibilidad de vida, mientras que el embrión es ahora visto en movimiento, activo e inserto en el proceso biológico de actualización de una vida humana que antes, abstracta, no era más que potencial. En definitiva, todo parece ir en el sentido de las palabras de nuestros colegas anglosajones: la idea del lazo y de la relación son borrados en esta visión contemporánea del embrión. Sin embargo, tras analizar con detalle las conclusiones de Sarah Franklin y Marilyn Strathern cuando defienden la novedad irreductible de la situación que estamos viviendo, quizás convenga introducir algunos matices.

UN CAMBIO DE PARADIGMA

En *Kinship, law and the unexpected. Relatives are always a surprise* (2005), Marilyn Strathern retoma su retórica del contraste cultural. Se dedica a partir de entonces a diferenciar los modos de aprehensión de los procesos de creación. En el medio occidental, la creatividad remite a la idiosincrasia del individuo creador —cuyo prototipo es el artista— y se inscribe necesariamente en los objetos únicos en su género y susceptibles de apropiaciones múltiples. Entre los melanesios, los objetos de creación se vinculan a planes de acción y se conciben en la repetición de un modelo. Además, estos planes no conciernen a un individuo, sino a personas, por cuanto las pertenencias parentales o grupales

múltiples confieren derechos de propiedad sobre ellos. De hecho, allí donde los occidentales tienen una propiedad sobre las cosas, los melanesios gozan de una propiedad sobre las personas. Un individuo, por el hecho de pertenecer al grupo de parentesco de su padre, puede reproducir el emblema mortuario asociado a este grupo; al pertenecer además al grupo materno, puede tener acceso a rituales de pacificación particulares, o bien, disponer de un derecho de inspección sobre el matrimonio de una hija de este mismo grupo. Esta oposición entre un individuo, concebido en cuanto que fuente de creatividad, y los grupos que conceden derechos a las personas arraiga, según Strathern, en las principales diferencias de los sistemas de parentesco respectivos. Su hipótesis se apoya en las distinciones propuestas por Eduardo Viveiros de Castro (2004), en su descripción del «perspectivismo» característico del mundo amazónico. Mientras que para los occidentales los diferentes puntos de vista sobre el mundo reenvían a posiciones epistemológicas no compartidas entre los interlocutores, los amazónicos, para quienes los no humanos son personas, atribuyen las divergencias de perspectiva a las diferencias corporales existentes entre los diversos tipos de seres intencionales. Las mismas intenciones y vidas subjetivas construyen de modo diferente el mundo en función del dato corporal. En la misma lógica, Strathern trata los cuerpos definidos por el parentesco. Establece, así, una distinción entre nuestro sistema de parentesco, que, en su opinión, depende desde el siglo XVI de un modelo conceptual tomado del conocimiento científico, y el tipo de sistema que se encuentra en la Melanesia. En este último tipo, los seres se constituyen de partes corporales con orígenes diversos, por lo que se convierte a las personas en susceptibles de ser apropiadas por los diferentes grupos de parentesco concernidos. La persona *divisible* propia de esta configuración se opone al tipo de relación que se sitúa en la base de nuestro sistema de parentesco. De hecho, insiste Strathern, la relación —tanto parental como conceptual— se define entre nosotros en función de la posibilidad de disociación de los términos que une. Tal sería el caso de la madre y el feto, sobre el cual la relación de dependencia no puede pensarse sin la condición de aislar a los dos términos de la relación. Para los melanesios es evidente que las personas están constituidas de porciones de otras personas; en cambio, para los occidentales, el individuo se plantea como condición de toda relación (Strathern, 2005: 169-198).

Las posiciones de Strathern, sin embargo, no producen unanimidad en el estudio de los contextos contemporáneos del parentesco. En efecto, las teorías dominantes durante la década de 1990 han sido reconsideradas princi-

palmente a la luz del interés mostrado por la «genealogía verdadera» en las sociedades contemporáneas. La abolición del anonimato en la donación de gametos en numerosos países, o el «derecho de saber» de los niños adoptados o surgidos de la procreación asistida, dan testimonio de ello. Merecen destacarse, en este sentido, las propuestas de Janet Carstern (2004). Parece que la insistencia en los componentes genéticos de la persona no anula de ninguna manera el carácter ante todo relacional de esta. Según la fórmula de Françoise Héritier: «el pensamiento del individuo tropieza [...] con la relación, que implica de inmediato la esencia misma de lo social» (1996: 282). El *blueprint* genético reenvía de oficio al *genitor* y *genetrix* del individuo. En los cómputos cognaticios del parentesco surgidos del derecho eclesiástico y después integrados en los diferentes derechos nacionales, la sangre de Ego, índice de su pertenencia parental, es concebida como el resultado de la mezcla de la sangre paterna y la materna. De la misma manera, en las representaciones contemporáneas de la fabricación del cuerpo humano, el componente genético de la persona se inscribe de entrada en estos términos. Esta evolución está presente entre los científicos —que hablan de la mezcla del material cromosómico masculino y femenino a partir de la fusión *in utero* de dos membranas discretas que lo contienen, veinticuatro horas después de que el espermatozoide haya entrado en el óvulo (Braude y Johnson, 1990)— y también en la población en general (Edwards, 2000). Prueba de ello es la preocupación cultural por las semejanzas físicas y psicológicas entre padres e hijos, especialmente atestiguada en el contexto de la reproducción asistida (Bestard y Orobitg, 2009).

La omnipresencia de los datos genéticos en la medicina de familia actual (Finkler 2001) refuerza la convicción de que un componente tenaz de la identidad individual, de que una parte irreductible de su verdad, reside en lo que la persona ha recibido de sus proveedores de gametos, ya sean de la generación precedente o, en la hipótesis fantasmagórica de la clonación que se desarrolla de manera creciente, en la generación de sus abuelos. Además, la mayoría de las discusiones y también de las legislaciones contemporáneas relacionadas con los derechos del embrión se refieren a una concepción distinta de la autonomía planteada por algunos de nuestros colegas. El énfasis se pone cada vez más en la *verdad*, tan valorada culturalmente, de la combinación genética particular que lleva a la aparición de un nuevo ser humano. En el marco de la inseminación artificial con donante (IAD), así como en el de las adopciones internacionales, la óptica tradicional que tiende a dar el de-

recho de tener un hijo a las parejas involuntariamente sin hijos se ve progresivamente reemplazada por el derecho de cada ser humano a averiguar su composición genética, considerada como necesaria para llegar a conocer su propia identidad. A efectos de poder legar historias genealógicas *verdaderas* a los futuros hijos o hijas, el anonimato en la donación de gametos se pone seriamente en cuestión, hasta el punto de que países como Noruega (Melhuus y Howell, 2009) han prohibido estas formas de donación; también en Francia, desde hace algunos años, hay una importante corriente de opinión que se expresa en este sentido (Théry, 2007; Delaisi de Perseval, 2008). Por otra parte, el esfuerzo desplegado internacionalmente por las personas adoptadas, que reivindican el acceso a sus orígenes genéticos, pone de manifiesto una preocupación creciente y ampliamente compartida (Legrand, 2004; Carsten, 2004).¹

Para comprender la situación actual, me parece imprescindible ampliar el punto de vista teniendo en cuenta ciertas evoluciones del parentesco europeo como preliminar de una aproximación comparativa. En un primer momento, el examen de la dimensión trascendente del individuo en el seno del parentesco me permitirá insertar la aproximación de los mundos contemporáneos en una tradición que, después de Rodney Needham, concibe los hechos del parentesco a partir de su enraizamiento en instancias que, a primera vista, no parecen pertenecer a este ámbito. De este modo, a través del análisis de los debates en torno a la clonación, volveré a posiciones antropológicas clásicas demasiado a menudo olvidadas en los debates actuales. En un segundo tiempo, trataré de un elemento complementario, abordado más en detalle en otro artículo (Porqueres i Gené y Wilgaux, 2009), que presenta la dimensión relacional del individuo en la época de las nuevas tecnologías de reproducción y a la luz de las preocupaciones actuales en torno al incesto. También en este caso, las referencias a las corrientes teóricas de las últimas décadas permitirán inscribir el estudio del parentesco de los mundos contemporáneos en un paradigma antropológico. Se trata de dar, a través de la tematización de la noción de persona, una definición del parentesco que haga referencia a la instancia sintética *a priori* del cuerpo humano.

1. El contexto de las restituciones de filiación de los hijos de desaparecidos en Argentina o Uruguay atestigua de otra manera la fuerza de esta verdad (Gatti, 2012).

EL LUGAR DE LA TRASCENDENCIA
EN LA EMBRIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

El análisis de las fuentes cristianas ha puesto de manifiesto la centralidad del individuo en el seno del parentesco occidental. Desde la Epístola de san Pablo a los Efesios, el individuo, concebido como el origen del amor que organiza la sociedad, es generador —por sexo y por procreación— de lazos de parentesco nuevos. Los individuos aparecen, así, en su doble dimensión: como sujetos de *agency* significativa y, al mismo tiempo, como resultado de las relaciones preexistentes. Por una parte, llevando el amor al exterior por la sexualidad y el matrimonio, los individuos constituyen nuevas entidades de parentesco; por otra parte, ellos mismos son resultado de la relación sexual y amorosa de su padre y de su madre. ¿Cuál es entonces la definición del individuo en el cristianismo? Podemos aportar a esta cuestión una respuesta religiosa y trascendente que sitúa al Ego del parentesco. El hombre es, en primer lugar, la copia de Dios. Contiene dos elementos fundamentales, el cuerpo y el alma, presentados a menudo en una fuerte tensión en los escritos cristianos, al menos desde las Epístolas paulinas. La persona aparece como el resultado de la mezcla y la interacción continua entre estos dos elementos. El cuerpo es el hecho del parentesco y está simbólicamente presente en la carne y la sangre situadas en el centro de las prohibiciones de incesto del derecho canónico, retomadas con posterioridad por los códigos reformados y civiles. El alma, a su vez, es un elemento inmaterial y preexistente que entra en el cuerpo en algún punto de su desarrollo, una vez que este ya ha tomado forma humana. Rechazando como heréticas las ideas traducianistas, que consideraban que el alma provenía del esperma del padre y que estaba presente desde el principio de la gestación, la tradición confirmaba su apego al principio de una ruptura ontológica en el desarrollo de la persona humana. Este esquema concuerda con las teorías heredadas de la Antigüedad griega clásica que describen la humanización progresiva del embrión y del feto. El ser *in utero* se presenta, por tanto, como dotado de un alma vegetal que le confiere la capacidad de sentir; dispone luego de un alma animal que le da la capacidad de moverse; por último, una vez que han aparecido la forma y los órganos humanos, por lo general cuarenta días después de la concepción para el caso de los hombres y ochenta días después para las mujeres, se le insufla un alma racional que convierte al nuevo ser en plenamente humano.

En los debates escolásticos, este era el punto de vista de la muy influyente escuela de los hermanos predicadores. Sobre todo después de Alberto el Grande, algunos teólogos dominicos, influidos en la época medieval por las lecturas de Aristóteles, insisten en la *incorporación* del principio espiritual. Entre ellos, Tomás de Aquino plantea que la individuación del ser se hace por la materia (Weber, 1991: 147-148). El alma racional —forma sustancial del cuerpo— empieza su vida solo cuando se une al cuerpo —producido de forma singular por los padres—, o dicho de otro modo: cuando este adquiere características anatómicas estrictamente humanas. Desde entonces, el cuerpo da forma al alma en las diversas etapas de su evolución, determinando en consecuencia su vida y su identidad después de la muerte, es decir, una vez liberada esta de su soporte material o corporal.

Al igual que en otros sistemas de creencias, en el cristianismo solo el alma última confiere carácter humano a la persona. Esta consideración permite comprender ciertos pasajes de la Biblia (Ex xx1, 22-23) que, desde la traducción griega de la Septuaginta, declaran que, en caso de aborto involuntario provocado por la violencia ejercida sobre una mujer encinta, si el feto no estuviera todavía formado, el perjuicio debería considerarse como una ofensa grave, pero si el feto ya estuviera formado, se trataría de un asesinato que debe castigarse como tal.² El derecho civil se inspirará en esta distinción hasta el final del periodo moderno en Europa, concediendo derechos al ser fetal en cuanto que individuo humano, y no en cuanto que miembro de una red particular de parentesco (García Marín, 1980). Otras tradiciones culturales se han planteado igualmente las discontinuidades ontológicas del ser humano en su desarrollo.³ Algunas de ellas establecen un paralelismo entre la conformación del ser humano después de la concepción y el destino de la humanidad tal y como está inscrito en sus mitos de origen. Tristan Platt, en su estudio sobre los macha que habitan en la base puna de los Andes (2001), nos ofrece un ejemplo de este tipo de cosmología poco alejada de las concepciones trobriandesas o australianas que se han convertido en clásicas para la et-

2. «Si dos hombres se pelean y una mujer encinta es golpeada, a consecuencia de lo cual nace un niño aún sin formar, el culpable pagará por ello, según estime el marido de la mujer. Pero si el niño está formado, el culpable pagará con su vida».

3. Existe una literatura antropológica abundante sobre las distintas concepciones de humanización del embrión. Los etnólogos han puesto de manifiesto que en numerosas culturas los rituales funerarios imitan las diferentes etapas del desarrollo del embrión.

nología. En estas sociedades, la procreación resulta de la encarnación en el vientre de las mujeres de espíritus precristianos ancestrales que residen en el paisaje del entorno. El ser así concebido es ante todo un ser peligroso que se nutre de la sangre de su madre, sobre todo desde el tercer mes de embarazo, que es la fase a partir de la cual el embrión masculino empieza a moverse. En caso de un aborto involuntario, es indispensable amortajar al embrión según el rito cristiano; en efecto, si alguien llegara a encontrarse con semejante ser durante sus deambulaciones nocturnas, acaecerían algunas desgracias. Con el nacimiento, momento de ruptura puesto en relación con la evolución de los tiempos históricos que dieron luz a sus descendientes mediante una separación dolorosa, luego con el bautismo, primero doméstico y luego eclesiástico, se llega definitivamente a transformar estos *kampa*, simios mudos y anónimos, en verdaderos miembros de la comunidad, convertidos al cristianismo a la manera de sus antepasados.

Hemos visto que en la representación cristiana las etapas de formación del embrión son coherentes con las fases de creación del universo descritas por el Génesis (1, 11-27), que sitúan en primer lugar la creación del mundo vegetal, luego la del reino animal y también la del ser humano. La homología entre los orígenes del mundo y la constitución progresiva de la persona *in utero* se presenta, de manera mucho más compleja, por ejemplo, entre los aranda. Para ellos, la sustancia embrionaria es una masa amorfa —asociada a la humedad y a la tierra— que resulta de la mezcla de fluidos sexuales del padre y de la madre en el interior del cuerpo de la mujer. Esta sustancia es considerada sobre todo como femenina y se supone que toma forma cuando, llamada por las ceremonias rituales ejecutadas por los hombres, un espíritu infantil, dejado en el paisaje por los «seres del sueño», penetra en el cuerpo femenino. Al igual que los hombres que tienen la capacidad de hacerlo venir, este espíritu se asocia al fuego y al cielo, morada de los principios inmateriales que se sitúan en el origen de las diferenciaciones identitarias. De la misma manera, en el tiempo de los orígenes, la tierra habría estado llena de *inapatua*, una masa inmóvil de seres que forman una amalgama compuesta de vegetales, animales y hombres por llegar. Bajo la acción de los *numbakulla*, entidades masculinas que viven en el cielo, nacidas de ellas mismas y que deciden descender a la tierra con cuchillos para poder separar a unos *inapatua* de otros, la masa amorfa del *inapatua* adquiere forma, los miembros de los seres por venir son modelados y sus orificios son abiertos antes de distinguirse finalmente en función de su sexo (Moisseeff, 1995).

La intervención trascendente que crea al hombre a partir de lo que todavía no es humano es, a buen seguro, uno de los elementos más difíciles de descifrar en las cosmologías tradicionales. ¿En qué medida su comprensión puede iluminarnos acerca de la situación propia de las culturas euroamericanas contemporáneas? En un libro importante sobre el parentesco, Maurice Godelier (2004) defiende la idea de que en «ninguna parte un hombre y una mujer son suficientes para hacer un niño o una niña». Teniendo en consideración las concepciones de la embriogénesis de las diferentes sociedades en su relación con los sistemas de parentesco respectivos, Godelier aborda la relación existente entre la constitución de la persona y lo que trasciende a los cuerpos. Los sistemas de parentesco fundados, al menos parcialmente, en estas nociones diferentes de la persona se estudian entonces en relación con lo inmaterial, es decir, con una dimensión que, al menos hasta los estudios de Rodney Needham (1973), no se había considerado como relevante en el ámbito del parentesco. Sin embargo, cuando el libro de Godelier aborda el contexto del parentesco contemporáneo, no concede ningún papel a este elemento trascendental. ¿La cultura contemporánea euroamericana sería en este sentido radicalmente diferente de las restantes culturas?

Me parece que los debates actuales en torno a la bioética ponen en evidencia la dimensión trascendente del ser humano. Me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que esta dimensión trascendente se manifiesta de dos maneras principales. La primera se refiere a la igualdad entre los hombres; la segunda, a la diferencia irreductible de los humanos entre sí. Empecemos por la igualdad. El principio de respeto debido a todas las formas de humanidad está siempre presente en los debates sobre la clonación, un respeto inscrito en las leyes nacionales —la ley francesa de 2004, por ejemplo, describe la clonación como un «crimen contra la dignidad de la persona humana»— y en las declaraciones internacionales —por ejemplo, en la declaración no vinculante de la ONU de 2005, que considera que las modalidades de clonación son «incompatibles con la dignidad humana» (Pulman, 2005: 435-436)—.⁴ Los adversarios de la clonación en sus aspectos terapéuticos y reproductivos argumentan que los embriones humanos, clonados o no, son portadores de una vida humana y, en este sentido, son llamados a un desarrollo humano.

4. Sobre los debates para la preparación de la declaración de la ONU sobre la clonación humana, véase Arsanjani (2006).

Resulta claro que para ellos no hay que considerar a los humanos como medios, sino como fines, de modo que es ilícito utilizar una vida humana para responder a las necesidades de otros hombres. Desde esta perspectiva, al igual que para la Iglesia católica desde la toma de posesión de Pío IX en 1869, quien defendía que había animación después de la concepción, no hay ninguna discontinuidad ontológica entre las formas de la vida humana durante su existencia. Todos hemos sido cigoto, blastocito, embrión, feto y finalmente lactante, y cada una de estas fases se inscribe en la existencia humana. Los adversarios de esta posición plantean que nosotros no reaccionamos de la misma manera ante la destrucción de un embrión, ante un aborto o ante el fallecimiento de un recién nacido. Para ellos, la humanidad de un ser depende del carácter humano reconocible en él. La forma del cuerpo, aunque también el desarrollo de la conciencia y el hecho de alcanzar un estadio a partir del cual no se puede llegar a ser otra cosa que un individuo, marcan la diferencia entre una vida humana propiamente dicha y un protoembrión. El umbral que separa a las dos entidades se fija, en general, con la aparición del *primitive streak*, en torno al día 14 de la gestación —fecha a partir de la cual, de manera significativa, la experimentación científica con los tejidos embrionarios deja de ser lícita en Inglaterra—. Los dos —cigoto y embrión— merecen respeto, pero solo uno de los dos debe ser tratado como ser plenamente humano. Como subrayaba Sarah Franklin en 1993, en esta controversia el desacuerdo respecto al detalle impide ver el consenso de fondo. En este caso, las discusiones giran en torno al momento en el que aparece por vez primera el individuo en el proceso embrionario —la aparición del *primitive streak* coincide con el momento en el que la división celular que daría lugar a otros individuos, a mellizos, resulta imposible—, pero no ponen en cuestión que el embrión sea considerado ya como una persona en potencia. En todo caso, el carácter humano del ser uterino le confiere derechos próximos a los del resto de la humanidad. Al menos en los debates sobre la procreación, el ser uterino es un icono de la humanidad.

La desaparición progresiva de la discontinuidad ontológica en las representaciones euroamericanas científicas parece sugerirnos que, en este aspecto, el medio occidental diverge por completo de otras culturas. Además, el creciente reconocimiento de los derechos del ser *in utero* desde el propio instante de su concepción indicaría que Occidente, al dotar de derechos desde un principio a un individuo al que se ha erigido en inicio de lo humano, se singulariza de manera radical. Aun así, para matizar esta hipótesis, me parece

deseable introducir aquí el argumento de la diferencia mencionada anteriormente. La definición del respeto debido al ser humano pasa en la cultura contemporánea por el establecimiento del carácter único de este ser. Si también para los aranda el embrión constituye un icono de humanidad, la dignidad de un ser humano en el contexto occidental reside principalmente en el hecho de que él o ella deben ser respetados en su unicidad. Pero, antes de presentar el aspecto más individualista de nuestra comprensión de la humanidad y de su dignidad, me gustaría hacer un repaso de dos ejemplos etnográficos complementarios.

Sabemos que los antropólogos están habituados a oponer civilizaciones fundamentadas en una ideología holística, que privilegia el interés del grupo en detrimento de sus componentes, a aquellas que conceden la prioridad al individuo. Nuestra propia cultura suele representarse como el prototipo de este estilo de civilización individualista. Desde este punto de vista, bien explicado en el trabajo comparativo de Louis Dumont, el valor de la individualidad única atribuida a cada ser humano proporciona un argumento suplementario que viene a respaldar la pretendida excepcionalidad moral de la reflexión contemporánea en torno al embrión. La tensión tradicional entre el «Oeste y el resto» (*the West and the Rest*) vendría a confirmarlo. He expuesto brevemente el punto de vista de los escolásticos dominicos medievales, para quienes la individuación se produce en el momento en que el embrión presenta una morfología humana: se desencadena por la penetración de un principio espiritual en el cuerpo humano formado. La interacción entre el alma y el cuerpo produce entonces un individuo humano único, sometido a modificaciones a lo largo de su vida. El proceso de individuación está en realidad lejos de ser un asunto estrictamente contemporáneo, ni siquiera occidental. Ocupa de hecho un lugar mayor en numerosos sistemas de pensamiento. Este es el caso de varias sociedades voltaicas de África Occidental (Cartry, 1973), entre ellas, la de los samo de Burkina Faso, estudiadas por Françoise Héritier (1987), donde la *madre* abandona cada noche el cuerpo del hombre dormido para irse de peregrinación —durante la cual puede contraer enfermedades y ser objeto de ataques de brujería—. Así, esta entidad no forma parte del individuo más que a partir del momento concreto de su desarrollo. En el sistema de pensamiento samo, el embrión abandona sus formas primeras de lodazal y de sapo para, en la tercera fase de su desarrollo, integrar este componente importante de la persona. La *madre* —especie de doble espiritual que se separa antes de la muerte de los individuos y que toma su apariencia— consti-

tuye lo que hay de inmortal en el ser humano. Este es entregado por Dios al mismo tiempo que *sisi*, el soplo que proviene de la madre y que penetra en el niño al ritmo de la respiración materna, en el momento en que el embrión toma definitivamente forma humana, es decir, cuando los cabellos empiezan a crecer. Se puede observar una situación análoga entre los inesleman, de Azawagh, una población tuareg estudiada por Saskia Walentowitz (2004). Al final de la segunda etapa de la gestación, en torno al cuarto mes del embarazo, Dios coloca una primera «alma», denominada *iman n éttes* ('alma del sueño'), en la sangre que el feto recibe de sus padres. Esta primera alma pone en circulación la sangre del niño y le permite sentir las pasiones. El dominio de estas pasiones adviene únicamente con la llegada de la segunda alma, el principio vital *infás* ('soplo'), también denominado *iman n temeddurt* ('alma de la vida'), insuflado por un ángel desde el nacimiento. El ángel comunica entonces al recién nacido la fecha del día de su muerte, lo que tiene como consecuencia hacer llorar al recién nacido, provocando así la subida de la leche de la madre. El lactante solo puede conservar y desarrollar las capacidades de discernimiento que le aporta esta alma de origen no humano a través a la leche que mama del pecho de su madre y de sus múltiples nodrizas; solo entonces se convierte en un verdadero ser humano. Las diferentes lactancias, que insertan al niño en un largo tejido relacional que permite la creación de lazos de parentesco, le confieren la capacidad de empatía y el dominio de sí, *iduf n iman* (en sentido literal 'mantenimiento de las almas'), necesarios para la constitución del individuo en cuanto que persona socializada.

El necesario manejo por parte de cada ser de su propio destino también aparece en el estudio, convertido en clásico, de Meyer Fortes (1987) sobre la persona tallensi. Señalando la individualidad de cada vida humana sometida al azar que deriva del *yin* —el inextricable destino de cada uno determinado por sus antepasados—, los tallensi insisten en el hecho de que las personas se forman a medida que llegan a dominar su componente racional, el *yam*. En efecto, este elemento innato anclado en el abdomen debe estar a la vez desarrollado y controlado para que su portador no caiga en la locura. En la sociedad tallensi, la persona progresa en su propia formación, al mismo tiempo que avanza en la constitución de una familia y en su inscripción en la ancestralidad.

La etnología de las concepciones en relación con el proceso de individuación está, por desgracia, todavía poco desarrollada, pero los datos de que disponemos permiten relativizar la supuesta separación existente entre las sociedades occidentales y el resto de la experiencia cultural humana. La dimensión

trascendente aparece también en las representaciones de la fabricación de la persona que sirven como telón de fondo a los debates éticos actuales en torno a la clonación. A los ojos de los diferentes actores, nuestra propia sociedad es profundamente individualista. Como Marilyn Strathern ha demostrado (1992), es en gran medida por esta razón por lo que muchas personas se oponen a la clonación reproductiva. Que un bebé pueda ser la copia de otra persona aparece como una amenaza para todo nuestro sistema de valores, incluso para nuestro futuro. Nuestra sociedad se caracteriza, en efecto, por un sistema de parentesco considerado productor de individuos que no son reductibles a la adición de individualidades de sus parientes. Este individualismo está íntimamente ligado, además, a una filosofía de la historia liberal propia de las sociedades surgidas de la revolución industrial en la que la multiplicación de nuevos elementos en el mundo constituiría la condición de posibilidad del progreso. Así, limitar la novedad de los individuos que se supone conducen a este progreso significaría necesariamente comprometer el futuro, un tiempo abierto en esencia.

De manera muy significativa, la argumentación sobre la clonación se articula en torno a una definición que lo convierte en un atentado contra la naturaleza y su diversidad. Desde la década de 1960, a partir de las declaraciones de biólogos entonces comprometidos con esta vía, el espectro del eugenismo persigue a la reflexión sobre la bioética (Pulman, 2005: 418). En el centro de la polémica se sitúa la tensión entre el azar que caracteriza a la reproducción natural y la elección que pone en peligro el libre curso de la naturaleza, situada en el fundamento mismo de la dignidad humana. Uno de los argumentos avanzados es que el significado de las relaciones familiares es susceptible de ser modificado por la clonación, porque, como plantea el Consejo americano de Bioética dirigido por Leon R. Kass:

[Los] «niños clonados serían los primeros seres humanos cuyo *make up* genético entero habría sido seleccionado de antemano. Podrían ser considerados más bien como productos de un proceso de fabricación y no tanto concebidos como “regalos” que los padres están dispuestos a aceptar tal y como vienen» (Consejo Presidencial de Bioética, 2002).

La crisis de la aceptación incondicional de su progenitura —aceptación concebida por una mayoría en nuestra época como esencial para la paternidad y maternidad— revela la incidencia moral del carácter imprevisible de

cada nuevo ser humano. Además, se constata que la clonación, al contrario que la reproducción por fecundación *in vitro*, se diferencia de modo radical de la manera natural de engendrar a los niños, que garantiza la independencia genética relativa de los hijos en relación con sus padres, puesto que la mezcla de ADN de estos últimos queda sometida al azar. Se establece que, si solo uno de los padres transmite su información genética, la procreación se transforma en fabricación de la propia progenitura. Además, las generaciones y las relaciones que tienen entre ellas tienen el riesgo de convertirse en opacas, al ser los niños gemelos de sus padres, lo que, como afirman los argumentos sobre la prohibición del incesto desde la época antigua, tendría que evitarse en función de la paradoja cognitiva inducida (Descola, 2000: 334).

Resulta claro que no es lo mismo engendrar voluntariamente la copia de un adulto que tener mellizos. El primer tipo de engendramiento de mellizos no es el resultado de una evolución sometida al azar del blastocito. En consecuencia, la clonación aparece como la negación tanto de la experiencia humana de la relación de parentesco como de la individualidad. Como declara el Consejo americano de Bioética:

[...] creando personas genéticamente nuevas, la reproducción sexual dota a todos los seres humanos del sentido de una identidad individual y les asegura en este mundo la ocupación de un lugar que no ha pertenecido a ningún otro ser. Nuestra identidad genética nueva simboliza y anuncia el carácter único, que jamás será repetido [*never to be repeated*] en cada vida humana.

Por supuesto, ni los biólogos ni los miembros del Consejo de Bioética creen que la genética determine la identidad personal, aunque sí reconocen su importante valor simbólico:

De toda evidencia, nuestro *make up* genético no determina por sí mismo nuestras identidades. Pero nuestra unicidad genética determina de manera importante la percepción de quienes somos y la manera como nos consideramos. Es un emblema de independencia y de individualidad. Nos dota de un sentido de la vida como posibilidad jamás realizada antes [*never-before-enacted-possibility*] (Consejo Presidencial de Bioética, 2002).

Es en este sentido que podemos hablar del sufrimiento moral probable de un bebé clonado: sometido siempre a evaluar su propia vida a la luz de la vida

de la copia que le precede. Como lo expresa el Comité Consultivo Nacional de Ética francés, presentado en 1997 por el presidente Jacques Chirac:

A diferencia de Dolly, los clones humanos sabrían que son clones; serían también reconocidos como tales por los demás. ¿Cómo no ver la intolerable cosificación de la persona que encubriría tal situación? [...]. El organismo de un individuo así producido serviría en suma como medio de expresión a un genoma elegido por un tercero. Tal proyecto ¿puede ser juzgado de otra manera que como un atentado contra la condición humana? (citado por Pulman, 2005: 420).

La dimensión simbólica del pretendido sufrimiento es sin duda central; hace caso omiso del hecho de que la clonación comporta siempre la contribución del ADN mitocondrial del óvulo enucleado y de que el medio biológico del embarazo ejerce necesariamente una incidencia en la expresión genética de la célula clonada.

La dicotomía establecida entre una reproducción fundada en el azar y otra que reposa en la elección de la persona tiene eco tanto en los debates actuales sobre la selección de embriones como en la aplicación del diagnóstico preimplantacional; dicha dicotomía ilustra con bastante claridad el elemento trascendental presente en la embriología contemporánea tal y como es abordada por los científicos y las personas encargadas de reflexionar sobre la reproducción humana.⁵ No es del todo evidente que la materialidad o, más concretamente, la realidad informacional transmitida por el patrimonio genético de los padres sea suficiente para definir a una persona en nuestros días. Está claro que, desde el principio de su existencia, el ser humano se ha conformado mediante un azar trascendente —el mismo azar que organiza el discurso científico sobre la aparición del hombre como consecuencia de la evolución de las especies—. El símbolo de la unicidad de la persona ligado al principio del futuro abierto de la humanidad parece estar bien inscrito en el seno de nuestro conocimiento científico del ser humano, haciéndose eco de nuestro relato sobre los orígenes.

5. Es también importante señalar que los usuarios de las nuevas tecnologías reproductivas no excluyen este tipo de tratamiento de la infertilidad, como lo muestran los trabajos de Corine Fortier sobre el Centro de Estudios y Conservación de los Óvulos y del Esperma humanos (CECOS) (comunicación personal). Igualmente reflejan la esperanza que la clonación representa para las parejas de gays y de lesbianas que quieren hacer pasar una parte de su cuerpo a su descendencia (Pulman, 2005: 427).

INCESTO, GENES Y PARENTESCO

Lo que más me inquieta [*pausa*] es la posibilidad de un reencuentro fortuito entre un hermano y una hermana naturales [*pausa*]. Como usted sabe, muchos de estos laboratorios que producen esperma pueden no ser éticos.

EDWARDS (2004: 767)

La cuestión atormenta por lo demás a un cierto número de niños concebidos por donación de gametos. «Tengo hermanos y hermanas en alguna parte», dice Clemente. «Pienso en ello cuando salgo con una joven».

Le Point (13 de junio de 2009)

La posibilidad de tener relaciones sexuales o casarse entre parientes ha constituido tradicionalmente una fuente de inquietud en las culturas cristianas del parentesco. Desde siempre, las instituciones que reglamentan el matrimonio han perseguido a los que violan las restricciones sexuales y matrimoniales. Como sabemos, este tipo de temor va más allá del cuadro estricto de las prohibiciones matrimoniales. Además de los materiales ya presentados, es evocador al respecto un pasaje del texto clásico de polémica antipagana *Octavius*, de Minucius Felix, que ha influido notablemente en la resistencia cristiana contra la adopción en Europa Occidental:

Podéis convertirlos en culpables [de incesto] sin quererlo, exponiendo a todos vuestros hijos de distinto sexo y abandonándolos a la piedad pública, o teniendo comercio con todas las mujeres que frecuentáis; pues ¿quién impide que vosotros no encontréis más tarde estos frutos desconocidos de vuestros excesos? (1860: xxx).

La forma de definir los lazos de parentesco ha conocido importantes transformaciones. Así, al igual que las prohibiciones en la afinidad, las prohibiciones matrimoniales en relación con *la copula illicita*, y posteriormente las derivadas de las promesas de matrimonio o del parentesco espiritual, han desaparecido en la actualidad, en continuidad con una tendencia general a su disminución progresiva observada con claridad desde principios del siglo xx. Así, incluso el

derecho canónico católico (el Código de 1983) no mantiene más que las restricciones hasta los primos hermanos en la consanguinidad (el canon 1091), únicamente en la linealidad para la familia política (canon 1092) e igualmente en la linealidad y hasta hermano y hermana en la adopción (canon 1094). De la misma manera, en el canon 1093 el código confirma el impedimento por honestidad pública, que surge «cuando la pareja vive junta después de un matrimonio inválido, o de un concubinato notorio o público». Este impedimento tiene también un alcance limitado: «invalida el matrimonio en primer grado de la línea directa entre el hombre y los consanguíneos de su mujer, y viceversa». En cuanto a los códigos laicos, lo que se prohíbe es, ante todo, la consanguinidad próxima: a veces, hasta los primos hermanos, para los tíos y tías, como en Francia, o, más a menudo, hasta los hermanos y hermanas en la colateralidad, sin límites en la linealidad, como en el código criminal húngaro. Algunos códigos prevén dispensas. Así, el Código Civil francés, en su artículo 164, establece que el presidente de la República, «por causas graves», puede autorizar la celebración de un matrimonio entre tío y sobrina, así como entre tía y sobrino. La dispensa existe también en la línea directa de afinidad (un suegro con su nuera o una suegra con su yerno; antes de 1976, esta autorización era necesaria igualmente para los matrimonios entre cuñado y cuñada), pero solo cuando la persona originaria del vínculo ya ha fallecido.⁶

Se puede, pues, constatar que, a pesar de algunas resistencias significativas, la legislación actual sobre el incesto muestra una preocupación menor en cuanto a los parientes no consanguíneos. De hecho, además de las modificaciones aportadas en el siglo XIX, señaladas en el capítulo precedente, esta limitación particular de las prohibiciones se hace palpable desde comienzos del siglo XX. Es en esta época cuando las prohibiciones empiezan a disminuir en Inglaterra: en primer lugar, la hermana de una esposa fallecida (en 1907), y más recientemente, en 1921, el hermano de un marido fallecido, fueron autorizados como cónyuges. El derecho canónico católico ha seguido esta tendencia, y redujo en 1917 las prohibiciones en la consanguinidad hasta el tercer grado y, yendo todavía más lejos en lo que concierne a las prohibiciones

6. Artículo 164: «Sin embargo, es competencia del Presidente de la República levantar, por causa grave, las prohibiciones establecidas: 1.º por el artículo 161, a los matrimonios entre parientes en línea directa cuando la persona que ha creado la alianza ha fallecido; 2.º [derogado]; 3.º por el artículo 163, a los matrimonios entre tío y sobrina, entre tía y sobrino».

en la afinidad —hasta el segundo grado en la colateralidad—⁷, rompiendo así la simetría tradicional entre las dos fuentes principales de prohibiciones. Por su parte, las prohibiciones derivadas de las relaciones sexuales repetidas por vía de concubinato son más claras en el código de 1917 que en el de 1983, al cual hemos hecho referencia anteriormente:

[En 1917] el impedimento de honestidad pública nace de un matrimonio inválido, consumado o no, y de un concubinato público y notorio; así, convierte el matrimonio en nulo en el primer y segundo grado de línea directa entre el hombre y los consanguíneos de la mujer, y viceversa (canon 1078).

Antes del siglo XIX, las prohibiciones sobre el incesto estaban justificadas por la necesidad de crear lazos entre familias por el matrimonio, por el respeto a los padres, por la necesidad de evitar el cúmulo de diversas posiciones genealógicas en la misma persona, por la indiferencia sexual creada por la residencia en común y por el lazo de identidad física derivada, mediante la sexualidad y el engendramiento, del intercambio de sustancias. La lógica de las prohibiciones de origen cristiano no diferiría, por tanto, de la de los sistemas tradicionalmente descritos por los antropólogos, tal como lo hemos visto en la introducción del libro. El paradigma propuesto por Françoise Héritier (1994), que insiste en la economía de los humores y la noción de consustancialidad, situados en la base de todo el conjunto de prohibiciones matrimoniales, y, por tanto, de todo sistema de parentesco, concuerda fácilmente con la concepción cristiana de persona fundada en la sangre. Sin embargo, el descubrimiento de los genes, entidades puramente informacionales y no sustanciales, lleva a preguntarnos si debemos forzar hasta el límite los nuevos datos relativos al parentesco occidental. Tomar la medida de la radicalidad de las innovaciones en este ámbito nos ayudará a comprender mejor la dimensión relacional inscrita en las prohibiciones contemporáneas en materia de reproducción.

7. El impedimento de la afinidad se ha multiplicado: «1.º tan a menudo como el impedimento de la consanguinidad de la que procede se ha multiplicado; 2.º con cada matrimonio ulterior al pariente de sangre de un cónyuge fallecido».

GENES, PARENTESCO Y POLÍTICA

Desde el siglo XIX, las investigaciones sobre la herencia que han desembocado en la genética han concentrado su atención en la consanguinidad y sus riesgos, y han provocado debates que van más allá de la ciencia y saltan incluso al terreno político. El peligro de casarse con un primo fue, por ejemplo, muy debatido en la Inglaterra de finales del siglo XIX. Sabios importantes, como Westermarck, Galton e incluso Darwin, quien se casó con su prima hermana, como lo hicieron la mayor parte de sus allegados, participaron en encendidas controversias que, a fuerza de argumentos y estadísticas, concluyeron con el resultado de una ausencia de riesgo en este tipo de uniones. Las diferentes instituciones que han regulado el matrimonio en Europa han seguido esta vía, como lo ilustran, por ejemplo, las prohibiciones del código húngaro, que establece una distinción central entre los parientes lineales y los parientes colaterales. Así, mientras las relaciones entre los hijos de los mismos padres son consideradas como delictivas y merecedoras de castigo, con lo que podían comportar hasta dos años de prisión, el código califica de crimen las relaciones sexuales consumadas (*közösülés*) u otro tipo de relaciones sexuales (*fájtalanság*) entre parientes próximos (por ejemplo, abuelo, padre, hijo, etc.), y los condena a penas que pueden alcanzar los cinco años de prisión, salvo si el descendiente implicado en este crimen es un menor. Por otra parte, la justificación jurídica oficial que fundamenta la definición de estos crímenes (englobados bajo la etiqueta común de puesta en peligro de la sociedad —según el derecho penal húngaro, para calificar un acto como delito o crimen, el acto de referencia, *inter alia*, debe poner en peligro a la sociedad—) es la protección de un «linaje sano», así como la «seguridad de los lazos de sangre».

La preocupación relativa a la consanguinidad en el emparejamiento sexual sigue estando de actualidad y supera a menudo lo que es científicamente razonable. Tal es el caso de Austria, donde varias mujeres han pedido ser fecundadas por el espermatozoides encontrado en el interior de Ötzi, un cazador que había vivido durante el cuarto milenio antes de nuestra era, preservado en un glacial en los Alpes. El argumento para legitimar el rechazo es equivalente al que se refiere a la posición del pariente lineal en la economía del incesto: «Las autoridades se sienten molestas y rechazan finalmente la demanda: Ötzi podría ser el antepasado de la voluntaria y en este caso habría una unión en línea directa, un incesto, a pesar de los miles de años transcurridos» (Poly,

2003: 9). Los mismos temores aparecen en los reglamentos relativos a la inseminación artificial con donante. Ya el informe Warnock, que abría la puerta a la posibilidad del «incesto» en la afinidad (un hermano del marido puede dar su esperma a su cuñada en un arreglo privado), había sin embargo recomendado la reducción del número de niños producidos por un único donante. Ello a efectos de minimizar «el riesgo de transmitir rasgos recesivos» y también, aunque «las verdaderas consecuencias médicas y genéticas del incesto o del matrimonio realizado en los grados prohibidos son con frecuencia exageradas», con el objetivo de hacer frente al «temor expresado constantemente [...] de que los hijos nacidos por IAD no puedan, por descuido, incurrir en relaciones incestuosas o contraer matrimonio en grados prohibidos» (Warnock, 1985: 22, 25-26). Así, se autoriza un número máximo de diez hijos para cada donante de esperma y, en consecuencia, para cada donante de óvulo. Las autoridades rabínicas en Israel van todavía más lejos: el temor del incesto justifica la prohibición de toda inseminación de un donante judío anónimo (Kahn, 2000: 97).

En 1985, una comisión especial del Parlamento español abordó la cuestión de la IAD y de la fecundación *in vitro*. La necesidad misma de reglamentar el número de veces que todo donante puede convertirse en «padre» fue ampliamente debatida en dicha comisión. Es interesante señalar que fueron los biólogos y las personas encargadas de la reflexión ética los que mencionaron el incesto, mientras que los juristas guardaron silencio sobre esta cuestión. Reapareció también el argumento del peligro incurrido por la progenitura en tales uniones. Los biólogos y los genetistas juzgaban necesario limitar el número de embarazos procedentes de un mismo donante en un territorio preciso, subrayando que el incesto consanguíneo multiplicaba las posibilidades de activación de los genes recesivos. Adoptando una posición extrema, el profesor Lacadena llegó a esta conclusión remarcable: «la consecuencia es que el incesto es genéticamente malo». Desarrollando su argumento, y tras haber reconocido la débil probabilidad de un «incesto genético» resultante de un recurso a la IAD, este mismo profesor expresó sus temores en la materia: «Se dice que estas cosas las carga el diablo; basta que uno no quiera para que resulte que una persona se case con una hermana o con un medio hermano, llevando las cosas a ese extremo». Propuso entonces como solución el no permitir más que una sola donación por donante y una sola implantación de embriones. En este debate parlamentario, el profesor de Derecho Canónico Manuel Souto adoptó el mismo argumento, apoyándose en la autoridad de la

ciencia. En primer lugar, recordó que, tradicionalmente, la prohibición del matrimonio en el seno de la familia había sido utilizada para mantener la unidad familiar; reconoció entonces que este argumento podía perder su validez en un periodo de cambio cultural. En todo caso, estableciendo un vínculo entre el derecho natural, tradicionalmente invocado para justificar las prohibiciones en la consanguinidad, y la opinión del genetista citado más arriba, defendía la misma posición que aquel, yendo sin embargo un poco más lejos. Según su opinión, dado el riesgo natural que efectivamente existe, las donaciones deberían estar prohibidas, simplemente porque queda siempre la posibilidad de que un donante mantenga una relación con su propia hija.

En el mismo año 1985, en una conferencia pronunciada en Francia, Georges David, de la Academia Nacional de Medicina, explicaba que, según las indicaciones de los genetistas de la población, una ratio de diez niños por donante sería lo razonable en el cuadro de la IAD, precisamente porque ello no conllevaría un riesgo real de consanguinidad en los encuentros sexuales. De todos modos, a efectos de preservar la salud pública, el CECOS⁸ había decidido reducir a cinco el número de niños nacidos de un donante y conservar el resto del semen para utilizarlo con mujeres que hubiesen tenido ya un bebé del mismo donante.⁹ El fantasma de la consanguinidad está siempre presente en el horizonte de la tecnología genética, particularmente en la IAD, y aparece a menudo entre los usuarios potenciales de las nuevas tecnologías reproductivas, como ha mostrado Edwards en un artículo reciente sobre Inglaterra. En la misma línea, las parejas francesas que desean un hijo viajan a España, donde un embrión puede ser específicamente concebido para satisfacer su proyecto gestacional, y rechazan la utilización de embriones franceses congelados que les son propuestos, pues temen que su futuro hijo pueda tener en el futuro relaciones sexuales con una persona nacida de los mismos padres genéticos.¹⁰ Las medidas legislativas reflejan estas preocupaciones sobre la consanguinidad. Así, en Australia, el *South Australian Code of Practice* ha prohibido desde 1983 la utilización de material reproductivo cuando: *a*) los óvulos se utilizan con el padre, hijo, hermano o medio hermano de la donante; *b*) el esperma se utiliza con la madre, hija, hermana o medio

8. Centro de Estudios y Conservación de los Óvulos y del Esperma humanos.

9. Desde 2004, a causa de la escasez de donantes, el número de donaciones se ha elevado de nuevo a diez.

10. Comunicación personal de Geneviève Delaisi de Parseval, especialista clínica.

hermana del donante. En 1985, la New South Wales Law Reform Commission trató de la posibilidad del incesto entre los niños engendrados mediante la IAD, y abrió la puerta a nuevas reglamentaciones jurídicas. Tras haber subrayado el riesgo ínfimo de incurrir en incesto, declara:

En razón de este hecho [el riesgo mínimo de incesto] y de las medidas de precaución ya tomadas por el cuerpo médico, pensamos que una intervención legislativa no es necesaria. Sin embargo, pueden ser útiles algunas directrices relativas a la frecuente utilización de esperma de un donante. En cuanto a saber si estas directrices deben ser dadas por el cuerpo médico o si requieren de una contribución del legislador, no tenemos opinión definitiva sobre esta cuestión (§ 10.9-10.10).

En febrero de 2003, el Australian Health Ethics Committee redactó un proyecto de informe de consulta pública: «Orientaciones sobre la utilización de la tecnología reproductiva en la práctica clínica y en la investigación». Este proyecto menciona otras dificultades susceptibles de producirse en la IAD con donantes estrechamente emparentados. El documento indica en primer lugar el hecho de que:

[...] la utilización de parientes de los beneficiarios como donantes de gametos plantea un buen número de cuestiones importantes, entre las cuales podemos destacar la complejidad de las disposiciones familiares a largo término, la coerción potencial ejercida sobre los donantes de gametos y las posibles consecuencias psicosexuales para todos los participantes, así como para los cónyuges y parejas.

Solo en un segundo plano, el informe preconiza:

[...] que los ovocitos no deberían ser fecundados (ya sea *in vivo* o *in vitro*) con el esperma de un pariente genético próximo al que le proporciona el gameto, es decir, de una persona para quien las relaciones sexuales con el que proporciona el ovocito serían consideradas legalmente como incestuosas.

Se descubren aquí dos tipos de declaración sobre los inconvenientes de utilizar donantes estrechamente relacionados en los procedimientos de la IAD. Además de la prevención con respecto a los parientes genéticamente próximos (las leyes australianas incluyen en la categoría de incesto a todos los parientes lineales, así como a los hermanos), expresada sin necesidad de recu-

rrir a ningún tipo de justificación, se hace igualmente referencia a las dificultades que, conforme a la economía del texto, parecen estar en relación con un pariente más alejado. En esta ocasión se presentan argumentos diferentes, cada uno de ellos vinculado a las relaciones intrafamiliares y, principalmente, al orden que hay que guardar en el seno de la familia. De hecho, «la complejidad de las disposiciones familiares a largo término y sus consecuencias psicosexuales sobre todos los participantes, así como sobre sus cónyuges y parejas» únicamente parecen adquirir pleno sentido si se les considera a la luz de lo que estaba —además de la salud del linaje— en el núcleo de la prohibición del incesto por parte del legislador húngaro: «la seguridad de la sangre». Este argumento nos lleva a un paisaje familiar: la importancia crítica de evitar la confusión entre posiciones genealógicas establecidas por uniones cercanas. El argumento de la necesidad de mantener el carácter discreto de los términos de parentesco ¿no estaba en el corazón de la construcción de la exogamia cristiana tal como de hecho la concebía san Agustín?, ¿Y no estaba presente, de hecho, en la Grecia Antigua?¹¹

La separabilidad entre sexualidad y engendramiento inducida por las nuevas tecnologías reproductivas ofrece a buen seguro un marco distinto al de este tipo de preocupaciones. El movimiento de naturalización creciente del parentesco —que, entre otros rasgos, ha conducido a una nueva definición de la paternidad, puesto que, a los ojos de la ley, el padre deja de ser progresivamente *quem nuptiae demonstrant* para convertirse, mediante pruebas irrefutables, en *quem sanguis demonstrat* (Melhuus, 2009)— descoloca al incesto en su relación con el ejercicio de la sexualidad, por lo demás, su marco tradicional de sentido. Se transforma así en objeto de codicia para laboratorios y clínicas de procreación médicamente asistida. Pero los efectos de la inflación biológica se han de medir con prudencia. El contexto de los símbolos genéticos del parentesco presenta, en efecto, aspectos paradójicos.

Una vez desaparecida, o relegada a las representaciones de algunos criadores de animales, la creencia en la telegonía, teoría de la impregnación que estuvo en vigor hasta el nazismo, según la cual una mujer puede dar a luz niños con rasgos identitarios de antiguos amantes (Conte y Essner, 1995: 131; Porqueres i Gené y Wilgaux, 2009), otros discursos evocan el incesto en la

11. Véase, por ejemplo, Sófocles, v. 456-460, 1403 y ss.; Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*. III, 13-31.

afinidad, que ha sido minimizado por el paradigma del todo biológico. De esta manera, en Francia, los arreglos intrafamiliares concernientes a donaciones entre parientes paralelos (padre-hijo, hermano-hermana, madre-hija, o hermana-hermana) son siempre objeto de debate. En junio de 2009, Jean-Loup Clément, psicólogo del CECOS de Lyon, se oponía a estas prácticas apoyándose en argumentos antropológicos:

Estoy sorprendido de la posición de Geneviève Delaisi de Parseval (*Libération*, 10 y 12 de septiembre) sobre la organización intrafamiliar del intercambio de gametos en el cual el hermano es el donante. Françoise Héritier, etnóloga, denomina «incesto de segundo tipo» a las relaciones incestuosas entre hermanas y hermanos. En el esquema propuesto, donde el hermano es donante para su propio hermano, son los hermanos entre sí los que conciben un niño con la mujer y la cuñada. El origen del niño resulta de la petición de sus padres, que han decidido antes de la concepción que nazca así. Los psicoanalistas nos han acostumbrado a considerar que todo mecanismo psíquico se elabora dentro de la dinámica interna del sujeto y, por tanto, no es necesario ir a buscar la realidad. También pienso que no es la institución médica, apoyada en el discurso de algunos psicoanalistas, la que debe organizar un sistema de procreación donde la imagen del incesto se sitúa en primer plano. Es lamentable que las donantes de ovocitos sean pocas. Pero ello no justifica una práctica semejante en la cual una mujer está ligada (¡para toda la vida!) a la hermana que le ha posibilitado ser madre. Entonces, en este caso, ¿cómo no sentirse en una deuda permanente hacia ella? Esta realidad bloquea todo trabajo psicológico para instaurar un lazo madre-hijo/a. Además, el niño tendrá una *genetriz* (su tía) identificada en la familia. Es lo mismo para los niños de la donante que tendrán un lazo de primo/a-hermano/a y de medio hermano y medio hermana con el hijo de su tía (*Libération*, 14 de junio de 2009).

La encuesta etnográfica puede mencionar puntos de vista que coinciden con estas perspectivas. En Inglaterra, el lugar donde, recordémoslo, el informe Warnock declaraba como deseables ciertos arreglos domésticos relativos a los afines, las informantes de la etnógrafa Jeanette Edwards, mujeres nacidas en medios populares de la Inglaterra postobrera, se plantean la siguiente cuestión:

Una persona es una madre, si proporciona un óvulo, y una tía, si es la hermana de la madre: pero ¿qué sucedería si fuese las dos a la vez? Si tuvierais que dar un óvu-

lo a vuestra hermana [...] tendríais una participación en el niño que os obligaría a interferir en su educación (Edwards, 2004: 762-763).¹²

De igual modo, recurrir al padre del marido para obtener esperma resulta molesto, y Edwards continúa:

Lyndsay pide a cada una de las mujeres presentes que imaginen que se utiliza «el esperma del padre de vuestro compañero»... ¿Esto sería como si hubierais tenido relaciones sexuales con el padre de vuestro compañero? El niño sería como hermano de vuestro compañero (*ibid.*).

Este tipo de representaciones existe sin disponer, sin embargo, ni de la sistematicidad ni de la difusión pública de las que goza el lazo genético entre el donante y el receptor de gametos. Como hemos podido constatar, la mayor parte de las prohibiciones formales de incesto se refieren explícitamente al parentesco genético, dejando de lado los lazos en la afinidad o incluso en el parentesco estrictamente biológico. De ello resulta que la diferencia entre lazos biológicos y genéticos se establece a menudo de esta manera. La relativización del lazo materno, tanto genético como biológico, es ciertamente corriente en el marco de las nuevas tecnologías reproductivas. Se subraya así el papel del embarazo como medio privilegiado de apropiación de un niño nacido de los gametos de otra mujer; se puede también insistir, en caso de recurso contra la madre portadora, en la continuidad genética entre la madre de intención y el niño en la definición de la «verdadera maternidad» (Bestard, 2004). Sin embargo, emerge una asimetría interesante entre ambos tipos de parentesco cuando analizamos el incesto. Lo que es posible para un caso aparece como imposible para el otro. La barrera biológica aparece de hecho como franqueable mientras que la barrera genética no lo es. El estudio tan citado de Charis Thompson (2001) sobre las clínicas californianas de reproducción médicamente asistida resulta, en este sentido, especialmente esclarecedor. En el marco de estos establecimientos, una madre portadora puede ser la hermana del que proporciona el esperma para el bebé que va a dar a luz. Sin embargo, dicha madre portadora subraya que está contenta de que sus trompas uterinas estén ligadas, lo que impide así toda posibilidad de convertirse en la madre genética del bebé. Concibe su papel como

12. Conviene referirse igualmente a Bydlowski (2005).

una simple auxiliar, porque todo el mundo en la clínica corrobora la idea que de ninguna manera ella contribuye a la conformación de la «naturaleza del bebé».

Al igual que lo que sucede con los lazos de afinidad, el discurso científico que tiende a reconocer un lugar limitado a las aportaciones estrictamente biológicas del embarazo no parece que implique la eliminación de ciertos temores en las representaciones corrientes. Es cierto que, en las concepciones científicas, el incesto tiene poco que ver con compartir sustancias biológicas; sin embargo, las discontinuidades entre paradigmas pregenético y genético no son necesariamente evidentes: la sangre parece siempre tener su lugar en este ámbito. El adagio inglés *blood is thicker than water* está aún lejos de perder su capacidad de influencia. Así, podemos constatar que las consideraciones científicas sobre la transmisión de características biogenéticas por madres portadoras encuentran amplio eco en los discursos populares. La generación de un vínculo mediante el intercambio de sangre entre la madre portadora y el niño, afirmado por algunos, basa el temor de que dos personas, incluso sin vínculo genético entre ellas, por el hecho de ser llevadas en el seno de una misma madre, puedan, más tarde, cometer incesto (Edwards, 2004).

Los significados de sangre y genes tienden actualmente a estar separados, si bien algunas utilidades de estos términos los relacionan de manera muy estrecha, haciéndolos incluso equivalentes. ¿Justifica ello que podamos afirmar la validez del «paradigma sustancialista» para explorar la situación contemporánea? ¿Hasta qué punto podemos tratar la transmisión genética, conceptualizada como simple combinación de informaciones, como la transmisión de una sustancia? De hecho, los materiales históricos abordados en esta obra nos invitan a plantear la cuestión inversa: ¿hasta qué punto la transmisión de la sangre y de las sustancias es comprensible a partir de una aproximación sustancial literal? La sangre, principalmente la del padre, parece a menudo funcionar como un programador. Así ocurre en la muy influyente visión de Aristóteles, fundamentada en la oposición entre la forma y la materia. Para Aristóteles, la gestación es sobre todo una *trophè* (la madre alimenta al embrión) y así la reproducción se concibe como el resultado del papel masculino activo (el principio de fecundación) y del papel femenino pasivo (el principio de nutrición). Aristóteles utiliza la analogía del alfarero y la arcilla o del carpintero y la madera para exponer los principios de la reproducción:¹³ el hombre da la forma, mientras

13. Véase *De la génération des animaux*, I, 12, 730b5-6 y ss. Véase también Bonnard (2004).

que la mujer proporciona la materia. A pesar de ello, como en el modelo del derecho canónico clásico de la transmisión de la sangre paterna y materna al niño, aunque no haya ninguna noción admitida sobre la contribución sustancial del espermatozoide en la formación y alimentación del feto durante la vida intrauterina por relaciones sexuales repetidas,¹⁴ la sangre del padre es presentada en términos sustanciales. El hecho de que la idea del espermatozoide como fuente de energía y como germen puramente informacional haya existido en el pasado —o que exista en otros lugares, tal como lo demuestran las metáforas culturales bien conocidas que relacionan la procreación humana con granos vegetales que actúan como agentes informacionales (Delaney, 1991)— acerca las referencias tradicionales a la sangre a las referencias actuales a los genes. Además, es preciso no perder de vista que, en los dos contextos, pre-genético y genético, las sustancias respaldan físicamente al agente que permite el encuentro con la pareja e inicia el proceso de procreación.¹⁵

La *relación* continúa estando de actualidad en nuestros días. Si ciertos antropólogos han decidido tratar la situación actual como excepcional, argumentando una pretendida nueva orientación individualista, el reexamen de la cuestión antropológica clásica del incesto conduce a concluir que hay un grado importante de continuidad entre el pasado y el presente, así como entre las culturas occidentales y otros sistemas de pensamiento. Publicaciones como *Relative values* (Franklin y McKinnon, 2001), que insisten en la necesidad de tematizar el parentesco en el estudio de la mundialización contemporánea, corroboran claramente esta afirmación. Parece sin embargo importante tender un puente entre el análisis de las sociedades contemporáneas occidentales y el relativo a otras sociedades. En mi opinión, carecería de interés poner en cuestión la prioridad que tiene la referencia al cuerpo, entendida como el mínimo denominador común de cada sistema de parentesco. La

14. Una idea común en muchos otros contextos, en África, América y también en Oceanía (Godelier 2004).

15. Al igual que la oposición entre forma y materia —ciertamente de menor importancia en los sistemas embriológicos bilaterales predominantes, hipocrático y galénico—, la oposición activo-pasiva ha desempeñado igualmente un papel significativo en las representaciones de la reproducción. Ello aparece todavía hoy en el imaginario popular y también en el discurso científico (Martin, 1991; Hérítier, 1996; Konrad, 1998: 648). Esta oposición ¿podría explicar algunas de las asimetrías observadas en los significados asignados al espermatozoide y a los óvulos en el proceso de reproducción? ¿Podría dar cuenta de su valor moral respectivo? Incluso si esta oposición no resulta siempre explícita, la cuestión merece sin duda ser analizada con más detalle.

relación del parentesco con la noción de persona nos conduce invariablemente al reconocimiento de las conexiones entre los parientes expresadas por cierto tipo de «consustancialidad». Teniendo en cuenta que el parentesco nunca ha estado limitado a esta noción, adquirimos la convicción de que la consustancialidad que deriva de la transmisión de sustancias corporales entre generaciones o en el seno de la pareja, o también la que es creada por los productos alimentarios absorbidos, se convierte en la base fundamental de todo ejercicio comparativo.¹⁶ Si los genes no son «sustancias», se plantea el problema de un hiato definitivo entre la situación occidental contemporánea y otro tipo de experiencias. Aunque en este caso, como en otros, haya particularidades irreductibles, existen también continuidades fuertes, como el experimento de las equivalencias establecidas entre el tratamiento de la sangre y los genes en los discursos relativos a las prohibiciones del incesto. La conceptualización tradicional de la sangre no difiere realmente del carácter comunicacional de la transmisión genética. Utilizando un anacronismo expresivo, la sangre era ya *un programador* del engendramiento en los modelos aristotélico y galénico, antes de la emergencia de la genética. Por ello, en vez de poner en cuestión de manera radical la aproximación consustancialista, parece más apropiado subsumirla en el paradigma más general de la incorporación.

Volvamos, para concluir, a la mezcla de ADN que se encuentra en el origen de la nueva persona. La combinación sometida al azar de informaciones genéticas paternas y maternas fundamenta a la vez la unicidad y la dignidad de cada ser humano, al menos desde el punto de vista de los comités de ética. El nivel muy concreto y material de la reproducción humana revela de manera evidente que para nosotros un hombre debe ser único en su calidad de digno representante de la humanidad o, más precisamente, como lo indica la referencia recurrente de los comités de ética a los mellizos monocigóticos, no debe ser la réplica voluntaria del material genético de otro hombre. Sin embargo, el ADN, al tiempo que garantiza la individualidad, como lo hacía anteriormente la sangre, se impone como un vector poderoso de la transmisión corporal de los elementos del parentesco. Como sucede en todas partes, estos componentes del parentesco son insuficientes para construir una persona; como en todas partes, la individualidad arraiga en lo trascendente, concreta-

16. Véanse por ejemplo, los trabajos de Janet Carsten, Monique Jeudy-Ballini y Andrew Strathern.

mente en la combinación sometida al azar que fundamenta la unicidad del individuo. Pero la pertinencia de la unicidad no debe disimular el soporte mismo de la individualidad. El acento actual puesto en el impacto de la acción individual en el hacer y deshacer de las relaciones, en el *kinning* y *de-kinning*, tal como lo describe Howell (2007), no debe impedirnos tener una comprensión más profunda de lo que continúa siendo el parentesco. Las disposiciones sistemáticas que limitan el número de veces que un donante puede dar gametos, o las prohibiciones relativas a las transferencias de gametos entre parientes cruzados próximos (padre-hija, hijo-madre y hermano-hermana), demuestran la actualidad de todo lo relacionado con el incesto en la era de la nueva genética. Las representaciones científicas y populares continúan, en definitiva, inscribiendo la dimensión relacional constitutiva del ser embrionario en su misma corporeidad.

Bibliografía

- AGO, Renata (1994). «Destin des cadets et carrière ecclésiastique dans la noblesse italienne du xvii^e siècle», en Georges Ravis-Giordani y Martine Segalen (dirs.), *Les cadets*, París, CNRS Éditions: 231-239.
- AGULHON, Maurice (dir.) (1990). *Les marginaux et les autres*, París, Imago (Mentalités; 4).
- AIERDI URRAZA, Xabier (1993). *La inmigración en el espacio social vasco*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.
- AMBROISE, saint (1990). «De l'instruction d'une vierge», en *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Louis Bouyer (intr.), París, Migne (Les Pères dans la Foi; 39): 101-142.
- AMEZAGA ARESTI, Vicente de (1967). *El hombre vasco*, Buenos Aires, Ed. Vasca Ekin (Biblioteca de Cultura Vasca; 64).
- ANDERSON, Nancy Fix (1986). «Cousin marriage in Victorian England», *Journal of Family History*, vol. 11, núm. 3: 285-301.
- ANDREUCCI AGUILERA, Rodrigo (2000). «La pragmática de Carlos III sobre el matrimonio de los hijos de familia y su pervivencia en el derecho chileno», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 22: 213-223.
- ARANA, Sabino (1980). *Obras completas de Sabino Arana*, San Sebastián, Sendoa.
- ARANDA PÉREZ, Francisco José (1997). «Familia y sociedad o la interrelación casa-república en la tratadística española del siglo xvi», en James Casey y Juan Hernández Franco (dirs.), *Familia, parentesco y linaje*, Murcia, Universidad de Murcia: 177-186.
- ARANZADI ETXEBERRIA, Engracio de (1931 [1918]). *La nación vasca*, Bilbao, E. Verdes Achirica.
- (1932). *La casa solar vasca: O casa y tierra del apellido*, Zarautz, Ed. Vasca.
- ARNIM, Hans von (ed.) (1979). *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 3, Stuttgart, Teubner.
- ARSANJANI, Manoush H. (2006). «Negotiating the UN Declaration on Human Cloning», *The American Journal of International Law*, vol. 100, núm. 1: 164-179.
- ATTIAS, Jean-Christophe (2004). «“Baal ve-isha”. La tradition juive au miroir de Genèse 2, 24», en Pierre Legendre (dir.), *Ils seront deux en une seule chair: scénographie du couple humain dans le texte occidental*, Bruselas/París, Émile Van Balberghe Librairie / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme: 23-38.

- AUERBACH, Erich (2003). *Figura: la loi juive et la promesse chrétienne*, Diane Meur (trad.), París, Macula.
- AUGUSTIN, saint (1992). *Le bien du mariage; La virginité consacrée*, Gustave Combès y Jules Saint-Martin (trads.), París, Institut d'Études Augustiniennes (Nouvelle Bibliothèque Augustinienne; 1).
- BAR, Pierre (1991). «La liberté du mariage à Liège au xve siècle», *Revue Historique de Droit Français et Étranger*: 343-357.
- BEL BRAVO, María Antonia (2008). «Matrimonio y orden social en la España del siglo xvii», en Jesús María Usunáriz y Rocío García Bourrellier (dirs.), *Padres e hijos en España y el mundo hispánico. Siglos xvi y xviii*, Madrid, Visor Libros: 17-33.
- BENUSSI, Paola (2001). «Oltre il processo: itinerari di ricerca intorno al matrimonio controverso di Giorgio Zaccarotto e Maddalena di Sicilia (Padova e Venezia 1455-1458)», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quagliani (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal xiv al xviii secolo*, Bolonia, Il Mulino: 149-173.
- BERGERON, Louis (ed.) (1978). *Les capitalistes en France: 1780-1914*, París, Gallimard (Archives; 70).
- BESTARD, Joan (1991). *What's in a relative? Household and family in Formentera*, Robert Pitt (trad.), Nueva York / Oxford, Berg Publishers.
- (1998). *Parentesco y modernidad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- (2004). *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona.
- BESTARD, Joan, y OROBITG, Gemma (2009). «Le paradoxe du don anonyme: signification des dons d'ovules dans les procréations médicalement assistées», en Enric Porqueres i Gené (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Cas de Figure; 7): 277-301.
- BIBILONI AMENGUAL, Andreu (1995). *El comerç exterior de Mallorca: Homes mercats i productes d'intercanvi (1650-1720)*, Palma de Mallorca, El Tall.
- BIZZOCCHI, Roberto (1995). *Genealogie incredibili: Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bolonia, Il Mulino.
- (2006). «À propos d'inscriptions apparaissant à point nommé (Italie, xviiè siècle)», en Chantal Grell (dir.), *Les historiographes en Europe, de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, París, Presses de l'Université Paris – Sorbonne: 263-275.
- BLANCO, María Cristina, y RUIZ OLABUÉNAGA, José Ignacio (1994). *La inmigración vasca: análisis trigeneracional de 150 años de inmigración*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- BONNARD, Jean-Baptiste (2004). *Le complexe de Zeus: représentations de la paternité en Grèce ancienne*, París, Publications de la Sorbonne.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*, París, Minuit (Le Sens Commun).
- BRAUDE, Peter R., y JOHNSON, Martin H. (1990). «The embryo in contemporary me-

- dical science», en Gordon Reginald Dunstan (dir.), *The human embryo: Aristotle and the Arabic and European traditions*, Exeter, University of Exeter Press: 208-221.
- BRAUNSTEIN, Baruch (1976 [1936]). *Els xuetes de Mallorca: els conversos i la Inquisició de Mallorca*, Barcelona, Curial.
- BROWN, Peter (1995 [1988]). *Le renoncement à la chair: virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Pierre-Emmanuel Dauzat y Christian Jacob (trads.), París, Gallimard.
- BYDŁOWSKI, Monique (2005). «La question de l'anonymat et de la connaissance des origines biologiques dans la procréation médicalement assistée par don d'ovocytes», *Incidence*, núm. 1: 123-130.
- CAMPO GUINEA, María Juncal (2005). «Evolución del matrimonio en Navarra en los siglos XVI y XVII. El matrimonio clandestino», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (dirs.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor Libros: 197-210.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa (2003). «El amor conyugal, el buen amor. Joan Estevan y sus "Avisos de Casados"», *Studia Historica. Historia moderna*, núm. 25: 311-349.
- (2005a). «Honras perdidas por conflictos de amor. El incumplimiento de las promesas de matrimonio en la Sevilla Moderna», *Revista Fundación*, VII: 179-193.
- (2005b). «Otras miradas: el discurso masculino ante el incumplimiento de las promesas de matrimonio. Sevilla, siglos XVII y XVIII», en María Jesús Fuente, Alfredo López Serrano y Fernando Palanco (coords.), *Temas de historia de España: estudios en homenaje al profesor don Antonio Domínguez Ortiz*, Madrid, Asociación Española del Profesorado de Historia y Geografía y Universidad Carlos III: 219-235.
- (2006). «El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino», *Estudios de Historia de España*, VIII: 175-202.
- CARERI, Giovanni (2008). «Giuseppe è Giacobbe, l'iconologia e oltre», en Stefano Jacoviello, Tarcisio Lancioni y Angela Mengoni (dirs.), *Testure: scritti seriosi e scherzosi per Omar Calabrese*, Siena, Protagon: 41-54.
- CARO BAROJA, Julio (1978). *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, Itsmo.
- (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII): religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Istmo.
- CARSTEN, Janet (2004). *After kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CARTRY, Michel (1973). «Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché», en Germaine Dieterlen (dir.), *La notion de personne en Afrique noire*, París, Éditions du CNRS: 255-282.
- CASEY, James (2001). *España en la Edad Moderna: una historia social*, Manuel Ardit Lucas (trad.), Madrid/Valencia, Editorial Biblioteca Nueva / Universitat de València.
- CHAMPEAUX, Ernest (1933). «Jus sanguinis. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge», *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 12^e année: 241-290.

- CHARAGEAT, Martine (2011). *La délinquance matrimoniale: couples en conflit et justice en Aragon au Moyen Âge (XV^e-XVI^e siècle)*, París, Publications de la Sorbonne.
- CHRISTENSEN-NUGUES, Charlotte (1999). «L'individu dans la théologie et le droit canonique, 1140-1215», *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, núm. 31: 119-131.
- (2001). «Mariage consenti et mariage contraint: l'abjuration "sub pena nubendi" à l'officialité de Cerisy, 1314-1346», *Médiévales*, núm. 40: 101-111.
- COHEN, Martin A. (2001). *The Martyr: Luis de Carvajal, a secret jew in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press (Jewish Latin America Series).
- CONTE, Édouard, y ESSNER, Cornelia (1995). *La quête de la race: une anthropologie du nazisme*, París, Hachette.
- CORCUERA ATIENZA, Javier (1979). *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco: 1876-1904*, Madrid, Siglo XXI.
- CRISTELLON, Cecilia (2001). «La sposa in convento (Padova e Venezia 1455-1458)», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bolonia, Il Mulino: 123-148.
- CUEVA ALONSO, Justo de la (1994). *Negación vasca radical del capitalismo mundial*, Madrid, Vosa.
- DACQUINO, Pietro (1989). *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, t. 1, *La celebrazione del matrimonio*, Turín, Elle Di Ci Editrice.
- DAVENPORT, William (1959). «Nonunilinear descent and descent groups», *American Anthropologist*, vol. 61, núm. 4: 557-572.
- DAVID, Kenneth (1973). «Until marriage do us part: A cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsman», *Man* (new series), vol. 8, núm. 4: 521-535.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1989). *L'administration de la foi: l'Inquisition de Tolède, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez.
- DELAISI DE PARSEVAL, Geneviève (2008). *Famille à tout prix*, París, Seuil.
- DELANEY, Carol (1991). *The seed and the soil: gender and cosmology in Turkish village society*, Berkeley, University of California Press.
- DELILLE, Gérard (2007). «Kinship, marriage, and politics», en David Warren Sabean, Simon Teuscher y Jon Mathieu (dirs.), *Kinship in Europe: Approaches to long-term development (1300-1900)*, Oxford, Berghahn Books: 163-183.
- DESCOLA, Philippe (2000). «La descendance d'Hephaïstos», en Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray y Margarita Xanthakou (dirs.), *En substances: textes pour Française Héritier*, París, Fayard: 329-340.
- DESPLAT, Christian (1990). «Cagots et bohémiens des Pyrénées à l'époque moderne», en Maurice Agulhon (dir.), *Les marginaux et les autres*, París, Imago (Mentalités; 4): 49-69.

- DEVAY, François-Marie-Antoine (1857). *Du danger des mariages consanguins au point de vue sanitaire*, París, Labé.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, ANTONIO (1971). *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Itsmo.
- DUBY, Georges (1981). *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*, París, Hachette.
- DURKHEIM, Émile (1975). «La famille conjugale» [1892], en Émile Durkheim, *Textes*, t. 3, *Fonctions sociales et institutions*, París, Minuit, págs. 35-49.
- DURKHEIM, Émile, y MAUSS, Marcel (1903). «De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives», *Année Sociologique*, núm. 6: 1-72.
- EDWARDS, Jeanette (2000). *Born and bred: idioms of kinship and new reproductive technologies in England*, Oxford, Oxford University Press.
- (2004). «Incorporating incest: Gamete, body and relation in assisted conception», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 4: 755-774.
- ELEIZALDE, Luis de (1911). *Raza, lengua y nación vascas: A propósito de unos artículos publicados en «El Debate de Madrid», por el señor don Fernando de Antón del Olmet, bajo el título «El nacionalismo vasco y los orígenes de la raza vascongada»*, Bilbao, Elexpuru Hermanos.
- ELIAS, Norbert (1976). *La civilisation des mœurs*, Pierre Kamnitzer (trad.), París, Pocket (Agora; 49).
- ELORZA, ANTONIO (1978). *Ideologías del nacionalismo vasco 1876-1937: De los euskaros a Jagi Jagi*, San Sebastián, Haramburu.
- ESMEIN, Adhémar (1968 [1891]). *Le mariage en droit canonique*, 2 vols., Nueva York, Burt Franklin.
- ESSNER, Cornelia (1995). «Qui sera “Juif”? La classification “raciale” nazie des “lois de Nuremberg” à la “Conférence de Wannsee”», *Genèses*, núm. 21: 4-28.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1951). *Kinship and marriage among the nuer*, Oxford, Clarendon Press.
- FAY, H. Marcel (1910). *Histoire de la lèpre en France*, I, *Lépreux et Cagots du Sud-Ouest: notes historiques, médicales, philologiques, suivies de documents*, París, Librairie Ancienne Honoré Champion.
- FERNÁNDEZ PÉREZ, Paloma (1997). «El declinar del patriarcalismo en España. Estado y familia en la transición del Antiguo Régimen a la Edad Contemporánea», en James Casey y Juan Hernández Franco (dirs.), *Familia, parentesco y linaje*, Murcia, Universidad de Murcia: 379-393.
- FINKLER, Kaja (2001). «The kin in the gene: The medicalisation of family and kinship in American society», *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 2: 235-263.
- FIRTH, Raymond; HUBERT, Jane, y FORGE, Anthony (1969). *Families and their relatives: Kinship in a middle-class sector of London*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

- FLANDRIN, Jean-Louis (1970). *L'Église et le contrôle des naissances*, París, Flammarion.
- (1981). «Les créantailles troyennes (xve-xviii siècle)», en Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident: évolution des attitudes et des comportements*, París, Seuil (L'Univers Historique; 32): 61-82.
- FORTES, Meyer (1953). «The structure of unilineal descent groups», *American Anthropologist*, vol. 55, núm. 1: 17-41.
- (1987). *Religion, morality and the person: Essays on Tallensi religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, París, Gallimard (Bibliothèque des Histoires; 28).
- (1997). «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Seuil/Gallimard (Hautes Études).
- FRANKLIN, Sarah (1993). «Making representations: The parliamentary debate on the Human Fertilisation and Embryology Act», en Jeanette Edwards, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price y Marilyn Strathern, *Technologies of procreation: Kinship in the age of assisted conception*, Manchester, Manchester University Press: 96-132.
- FRANKLIN, Sarah, y MCKINNON, Susan (dirs.) (2001). *Relative values: Reconsidering kinship studies*, Durham/Londres, Duke University Press.
- GARCÍA, Angelina (1987). *Els Vives: una família de jueus valencians*, Valencia, Eliseu Climent (Sèrie «La Unitat»; 120).
- GARCÍA MARÍN, José María (1980). *El aborto criminal en la legislación y la doctrina (pasado y presente de una polémica)*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas.
- GATTI, Gabriel (2012). «Les enfants parodiques: catastrophes sociales, néo-victimes et nouvelles identités dans les “mondes du détenu-dis-paru”», *Sociologie et Sociétés*, vol. 44, núm. 2: 311-335.
- GAUDEMET, Jean (1987). *Le mariage en Occident: les mœurs et le droit*, París, Cerf.
- GAUDEMET, Jean, y BASDEVANT, Brigitte (1989). *Les canons des conciles mérovingiens (v^e-vii^e siècle)*, París, Cerf (Sources Chrétiennes; 353-354).
- GELLNER, Ernest (1957). «Ideal language and kinship structure», *Philosophy of Science*, vol. 24, núm. 3: 235-242.
- (1960). «The concept of kinship: With special reference to Mr. Needham's “Descent Systems and Ideal Language”», *Philosophy of Science*, vol. 27, núm. 2: 187-204.
- GILBERT, Maurice S. J. (1978). «Une seule chair. (Gn 2, 24)», *Nouvelle Revue Théologique*, núm. 6: 66-89.
- GODEFROY, L. (1927a). «Le mariage d'après la Sainte Écriture», en *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzay et Ané, vol. 9: 2045-2077.
- (1927b). «Le mariage au temps des Pères», en *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzay et Ané, vol. 9: 2077-2123.
- GODELIER, Maurice (2004). *Métamorphoses de la parenté*, París, Fayard.

- GOODY, Jack (1983). *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge/Londres, Cambridge University Press.
- GOUESSE, Jean-Marie (1986). «Mariages de proches parents (xvii-xxe siècle). Esquisse d'une conjoncture», en *Le modèle familial européen: normes, déviances, contrôle du pouvoir*, Roma, École Française de Roma (Collection de l'École Française de Roma; 90): 31-61.
- GREGOIRE DE NYSSE (1990). «La vie de Macrine», en *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Louis Bouyer (intr.), Paris, Migne (Les Pères dans la foi; 39): 65-99.
- GUERREAU-JALABERT, Anita (1995). «Spiritus et Caritas. Le baptême dans la société médiévale», en Françoise Héritier-Augé y Élisabeth Copet-Rougier (dirs.), *La parenté spirituelle*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines: 133-203.
- HAASE-DUBOSC, Danielle (1999). *Ravie et enlevée: de l'enlèvement des femmes comme stratégie matrimoniale au xvii^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- HACKE, Daniela (2001). «La promessa disattesa: il caso di Perina Gabrieli (Venezia 1620)», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal xiv al xviii secolo*, Bologna, Il Mulino: 395-413.
- HANLEY, Sarah (1989). «Engendering the State: Family formation and State building in Early Modern France», *French Historical Studies*, vol. 16, núm. 1: 4-27.
- HELMHOLZ, Richard H. (1974). *Marriage litigation in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in English Legal History).
- HERVIEU-LEGER, Danièle (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- HERITIER, Françoise (1987 [1977]). «L'identité Samo», en Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, 2.^a ed., Paris, PUF (Quadrige; 48): 51-80.
- (1994). *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- (1996). *Masculin, féminin: la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- HERZOG, Tamar (2003). *Defining nations: immigrants and citizens in early moderns Spain and Spanish America*, Londres, Yale University Press.
- HOCART, Arthur (1937). «Kinship systems», *Anthropos*, vol. 32, núm. 3/4: 545-551.
- HOWELL, Signe (2007). *The Kinning of foreigners: Transnational adoption in a global perspective*, Nueva York, Berghahn Books.
- IBERO, Evangelista de (1907). *Muera la mentira y viva la verdad*, Buenos Aires, Irrintzi.
- ISIDORO DE SEVILLA, san (1993-1994). *Etimologías, José Oroz Reta y Manuel-A Marcos Casquero*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC; 433 et 434).
- JEAN CHRYSOSTOME, saint (1863-1867). *Œuvres complètes*, 11 vols., Arras / Bar-Le-Duc, Guérin.
- KAHN, Susan Martha (2000). *Reproducing jews: A cultural account of assisted conception in Israel*, Durham, Duke University Press.
- KHOLI, Martin (1999). «Private and public transfers between generations: Linking the family and the state», *European Societies*, vol. 1, núm. 1: 81-104.

- KIRSHNER, Julius (1973). «Civitas sibi faciat civem: Bartolus of Sassoferrato's doctrine on the making of a citizen», *Speculum*, vol. 48, núm. 4: 694-713.
- KONRAD, Monica (1998). «Ova donation and symbols of substance: Some variations on the theme of sex, gender, and the partible body», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 4: 643-667.
- KRUTWIG SAGREDO, Federiko (1963). *Vasconia*, Buenos Aires, Ediciones Norbait.
- (1981 [1956]). «El hecho vasco, el euskera y el territorio de Euzkadi», en Euskal Batzar Orokorra, Buenos Aires, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco: 130-131.
- KUPER, Adam (2002). «Incest, cousin marriage, and the origin of the human sciences in Nineteenth-Century England», *Past and Present*, núm. 174: 158-183.
- (2008). «Darwin's marriage, theories of heredity, and the origins of eugenics», comunicación presentada en la *VIIth European Social Science History Conference*, Lisboa.
- LABBY, David (1976). «Incest as cannibalism: The Yapese analysis», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 85, núm. 2: 171-180.
- LABOURDETTE, Jean-François (1988). *La nation française à Lisbonne de 1699 à 1790, entre colbertisme et libéralisme*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales / Fondation Calouste Gulbenkian / Centre Culturel Portugais (Centre d'Études Portugaises; 2).
- LANZINGER, Margareth (2008). «Consanguinei e affini nella diocesi di Bressanone: la prassi ottocentesca delle dispense», en Renata Ago y Benedetta Borello (dirs.), *Famiglie: Circolazione di beni, circuiti di affetti in età moderna*, Roma, Viella: 285-313.
- LA ROCCA, Chiara (2001). «Interessi famigliari e libero consenso nella Livorno del Settecento», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bolonia, Il Mulino: 529-549.
- LATASA, Pilar (2005). «La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales de Charcas y Lima (1570-1613)», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (dirs.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor Libros: 237-256.
- LAURAND, Valéry (2002). *Le vocabulaire des stoïciens*, París, Ellipses.
- (2003). «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus: perspectives politiques de la krâsis stoïcienne», en Frédéric Gros y Carlos Lévy (dirs.), *Foucault et la philosophie antique*, París, Kimé (Philosophie en Cours): 85-116.
- LAZZERI, Anna Maria, y SEIDEL MENCHI, Silvana (2001). «“Evidentemente gravida”. “Fides oculata”, voce pubblica e matrimonio controverso in Valsugana (1539-1544)», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bolonia, Il Mulino: 305-327.

- LEACH, Edmund (1961). *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A study of land tenure and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1963). *Rethinking anthropology*, Londres, Athlone Press.
- LE BOULLUEC, Alain (2004). «De l'unité du couple à l'union du Christ et de l'Église chez les exégètes chrétiens antiques», en Pierre Legendre (dir.), «*Ils seront deux en une seule chair*»: scénographie du couple humain dans le texte occidental, Bruselas/París, Émile Van Balberghe Librairie / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme: 39-55.
- LE BRAS, Gabriel (1927). «La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille», en *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzey et Ané, vol. 9: 2123-2317.
- (1968). «Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI^e au XIII^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1^{re} année, núm. 42: 191-202.
- LEGENBRE, Pierre (1988). *Le dossier occidental de la parenté: textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Anton Schütz, Marc Smith y Yan Thomas (trads.), París, Fayard.
- LEGRAND, Caroline (2004). *Les quêteurs de parenté: rechercher ses origines et établir sa généalogie dans l'Irlande contemporaine*, París, tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- LE JUMEL DE BARNEVILLE, Marie-Catherine (baronesa d'Aulnoy) (2005). *Relation du voyage d'Espagne*, María Susana Seguin (ed.), París, Desjonquères (Colección Siglo XVII).
- LEVI-STRAUSS, Claude (1983a). «Du mariage dans un degré rapproché», en *Le regard éloigné*, París, Plon: 127-140.
- (1983b). «La famille» [1956], en *Le regard éloigné*, París, Plon: 65-92.
- (2002 [1947]). *Les structures élémentaires de la parenté*, París/Berlín, École des Hautes Études en Sciences Sociales / Mouton de Gruyter.
- LÉVY, Carlos (2006). «Images de la famille dans le stoïcisme impérial», en Alain Bresson, Marie-Paule Masson, Stavros Perentidis y Jérôme Wilgaux (dirs.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Burdeos/París, Ausonius (Études; 12) / De Boccard: 189-197.
- LOMBARDI, Daniela (1996). «Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle Riforme settecentesche», en Michela De Giorgio y Christiane Klapisch-Zuber (dirs.), *Storia del matrimonio*, Roma, Laterza: 215-250.
- (2008). *Storia del matrimonio: Dal Medioevo a oggi*, Bolonia, Il Mulino.
- LORENZO ESPINOSA, José María (1992). *Gudari, una pasión útil: Eli Gallastegi (1892-1974)*, Tafalla, Txalaparta.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier (2002). «Actitudes violentas en torno a la formación y disolución del matrimonio en Castilla durante la Edad Moderna», en José I. Fortea, Juan E. Gelabert y Tomás A. Mantecón (dirs.), *Furor et rabies: Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria: 159-182.

- LUGT, Maaike van der (2008). «Les maladies héréditaires dans la pensée scolastique (XIIIe-XVIIe siècle)», en Maaike van der Lugt y Charles de Miramon (dirs.), *L'hérédité entre Moyen Âge et époque moderne: perspectives historiques*, Florencia, Edizioni del Galluzzo: 273-320.
- LUKES, Steven (1984). *Émile Durkheim: su vida y su obra*, Alberto Cardín Garay e Isabelle Martínez (trads.), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LUPERINI, Sara (2001). «La promessa sotto accusa (Pisa 1584)», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino: 363-394.
- MACFARLANE, Alan (1978). *The origins of English individualism: The family, property and social transition*, Oxford, Basil Blackwell.
- MAINE, Henry Sumner (1861). *Ancient law: Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, Londres, John Murray.
- MARTIN, Emily (1991). «The egg and the sperm: How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles», *Signs*, vol. 16, núm. 3: 485-501.
- MARTÍNEZ-ALIER, Verena (1989 [1974]). *Marriage, class and colour in nineteenth-century Cuba: A study of racial attitudes and sexual values in a slave society*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- MATHON, Gérard (1993-1995). *Le mariage des chrétiens*, 2 vols., París, Desclée (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme; 31 et 34).
- MATHIEU, Jon (2007). «Kin marriages. Trends and interpretations from the Swiss example», en David Warren Sabean, Simon Teuscher y Jon Mathieu (dirs.), *Kinship in Europe: approaches to long-term development (1300-1900)*, Oxford, Berghahn Books: 211-230.
- MEDICK, Hans, y SABEAN, David Warren (1988). *Interest and emotion: Essays on the study of family and kinship*, Cambridge/París, Cambridge University Press / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MEIRELES PEREIRA, Maria da Conceição (1998). «Os esposais. Forma e significado no contexto da sociedade portuguesa de Setecentos», *Revista da Faculdade de Letras*, núm. 5: 190-210.
- MELHUUS, Marit (2009). «L'inviolabilité de la maternité. Pourquoi le don d'ovocytes n'est-il pas autorisé en Norvège?», en Enric Porqueres i Gené (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales: 35-58.
- MELHUUS, Marit, y HOWELL, Signe (2009). «Adoption and assisted conception: One universe of unnatural procreation. An examination of Norwegian legislation», en Jeanette Edwards y Carles Salazar (dirs.), *European kinship in the age of biotechnology*, Oxford, Berghahn Books: 144-161.
- MICHEL, Francisque (1983 [1847]). *Histoire des races maudites de la France et d'Espagne*, 2 vols., San Sebastián, Elkar.

- MINUCIUS, Felix (1860). *Octavius*, en Jean-Alexandre Buchon (ed.), *Choix de monuments primitifs de l'Église chrétienne*, París, Aux Bureaux du Panthéon Littéraire.
- MITTERAUER, Michael (1991). «Christianity and endogamy», *Continuity and Change*, vol. 6, núm. 3: 295-333.
- MOISSEEFF, Marika (1995). *Un long chemin semé d'objets culturels: le cycle initiatique aranda*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Cahiers de l'Homme, nouvelle série; 33).
- MOLIN, Jean Baptiste, y MUTEMBE, Protas (1974). *Le rituel du mariage en France du XI^e au XVI^e siècle*, París, Beauchesne (Théologie Historique; 26).
- MONTANER, Pedro de (en prensa). *El libro verde de Aragón: genealogías de judeoconversos, siglos XV-XVII*.
- MONTANER, Pedro de, y PORQUERES I GENÉ, Enric (1994). «Subendogamias en el Mediterráneo: los ejemplos mallorquines de la aristocracia y de los judíos conversos», *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, núm. 6: 79-106.
- MOREAU, Philippe (2002). *Incestus et prohibita nuptiae: conception romaine de l'inceste et histoire des prohibitions matrimoniales pour cause de parenté dans la Roma antique*, París, Les Belles Lettres (Études Anciennes, série latine; 62).
- MORGAN, Lewis Henry (1997 [1871]). *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- MUCHNIK, Natalia (2002). «Du judaïsme au catholicisme: les aléas de la foi au XVIII^e siècle», *Revue Historique*, CCCVII/3: 571-609.
- (2006). «Du catholicisme des judéoconvers: Rouen, 1633», *XVII^e Siècle*, núm. 231: 277-299.
- NEEDHAM, Rodney (1973). «Introduction», en Rodney Needham (dir.), *Rethinking kinship and marriage*, Londres, Tavistock (ASA Monographs; 11); traducción francesa, 1977, *La parenté en question*, Martine Karnoouh y Edgar Roskis (trads.), París, Seuil: 15-102.
- OZMENT, Steven E. (1983). *When fathers ruled: Family life in reformation Europe*, Cambridge, Harvard University Press (Studies in Cultural History).
- PARÉ, Ambroise (1607). *Vingtiesme livre. Traittant de la petite verolle, rougeolle et vers des petits enfans, et de la Lepre*, en *Les œuvres d'Ambroise Paré...*, París, Nicolas Buon.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (1997). *Mantener la identidad: los vascos del río Carabelas*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- PETCHESKY, Rosalind Pollack (1987). «Foetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction», en Michelle Stanworth (dir.), *Reproductive technologies: Gender, motherhood and medicine*, Cambridge, Polity Press.
- PICORNELL RIGO, Antònia, y RAMÓN, Manuel (1989). «Isonímia i consanguinitat a una mostra de la població xueta mallorquina», *Revista de Ciència*, núm. 4: 43-47.

- PITSAKIS, Constantin G. (2000). «Législation et stratégies matrimoniales. Parenté et empêchements de mariage dans le droit byzantin», *L'Homme*, núm. 154-155: 677-696.
- PLATT, Tristan (2001). «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. lviii, núm. 2: 633-678.
- POLY, Jean-Pierre (2003). *Le chemin des amours barbares: genèse médiévale de la sexualité européenne*, París, Perrin.
- POMATA, Gianna (1994). «Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano», *Quaderni Storici*, año 29, núm. 86, agosto: 299-334.
- PONS, Antoni (1930). *Ordinacions gremials i altres capitols de Mallorca (segles XIV-XV)*, Palma de Mallorca, Estampa Guasp.
- PONS PONS, Jerònia (1996). *Companyies i mercat assegurador a Mallorca (1650-1715)*, Palma de Mallorca, El Tall.
- PORQUERES I GENÉ, ENRIC (1995). *Lourde alliance: mariage et identité chez les descendants des juifs convertis de Majorque (1435-1750)*, París, Kimé (Anthropologies).
- (2000). «Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique», *L'Homme*, núm. 154-155: 335-356.
- (2006). «Parentés et barrières identitaires dans une communauté conversa: Les Galiana de Majorque», en Natividad Planas (coord.), *Le lien social revisité: conflits et connivences dans les sociétés de l'aire méditerranéenne à l'époque moderne*, Toulouse, Université de Toulouse / Le Mirail (Études & Travaux de l'École Doctorale TESC): 27-36.
- (2008). *Genealogía y antropología: Los avatares de una técnica de estudio*, Buenos Aires, Editores del Puerto / Centro Franco-Argentino de Altos Estudios.
- PORQUERES I GENÉ, ENRIC, y RIERA MONTSERRAT, Francesc (1998). «Tres clergues xuetes: tres històries familiars», *Estudis Baleàrics*, núm. 62/63: 93-102.
- (2004). *Xuetes, nobles i capellans*, Palma de Mallorca, Lleonard Muntaner.
- PORQUERES I GENÉ, ENRIC, y WILGAUX, Jérôme (2009). «Incest, embodiment, genes and kinship», in Jeanette Edwards y Carles Salazar (dirs.), *European kinship in the age of biotechnology*, Oxford, Berghahn Books: 112-127.
- PULMAN, Bertrand (2005). «Les enjeux du clonage. Sociologie et bioéthique», *Revue Française de Sociologie*, vol. 46, núm. 3: 413-442.
- President's Council on Bioethics (2002). «Human cloning and human dignity: an ethical inquiry, Washington, the president's Council on Bioethics», disponible en línea: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/cloningreport/full-report.html> (consulta: 22/7/2015).
- QUAGLIONI, Diego (2001). «“Sacramenti detestabili”. La forma del matrimonio prima e dopo Trento», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bolonia, Il Mulino: 61-79.

- QUAGLIONI, Diego, y SEIDEL MENCHI, Silvana (dirs.) (2001). *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino.
- RAEPSAET-CHARLIER, Marie-Thérèse (1982). «Tertullien et la législation des mariages inégaux», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, núm. 29: 253-263.
- REVAH ISRAËL, Salvator (1959). «Les Marranes», *Revue des Études Juives*, vol. cxviii, núm. 1: 29-77.
- RIERA MONTSERRAT, Francesc (1973). *Lluites antixuetes en el segle XVIII*, Palma de Mallorca, Moll.
- (1991). «Bru Cortès o un fracassat intent de promoció social», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, núm. 47: 207-217.
- (1996). *La causa xueta a la Cort de Carles III*, Palma de Mallorca, Lleonard Muntaner.
- RIVERS, William Halse (1910). «The genealogical method of anthropological inquiry», *The Sociological Review*, vol. 3, núm. 1: 1-12.
- (1914). «Kin, Kinship», en James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, Edimburgo, T. and T. Clark, vol. 7: 700-707.
- (1915a). «Marriage (introductory and primitive)», en James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, Edimburgo, T. y T. Clark, vol. 8: 423-432.
- (1915b). «Mother-Right», en James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, Edimburgo, T. and T. Clark, vol. 8: 851-859.
- ROSIER-CATACH, Irène (2004). *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, París, Seuil.
- SABEAN, David Warren (1998). *Kinship in neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007). «Kinship and class dynamics in Nineteenth-Century Europe», en David Warren Sabean, Simon Teuscher y Jon Mathieu (dirs.), *Kinship in Europe: Approaches to long-term development (1300- 1900)*, Oxford, Berghahn Books: 301-313.
- SABEAN, David Warren, y TEUSCHER, Simon (2007). «Kinship in Europe», en David Warren Sabean, Simon Teuscher y Jon Mathieu (dirs.), *Kinship in Europe: Approaches to long-term development (1300- 1900)*, Oxford, Berghahn Books: 1-32.
- SAHLINS, Marshall (2012). *What kinship is —and is not*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SCHMITT, Émile (1983). *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin: une théologie baptismale de la vie conjugale*, París, Études Augustiniennes (Série Antiquité: 97).
- SCHNEIDER, David M. (1957). «Political organization, supernatural sanctions and the punishment for incest on Yap», *American Anthropologist* (new series), vol. 59, núm. 5: 791-800.
- (1976). «The meaning of incest», *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 85, núm. 2: 149-169.
- (1980 [1968]). *American kinship: a cultural account*, 2.^a ed., Chicago, The University of Chicago Press.

- (1984). *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SEED, Patricia (1988). *To love, honor, and obey in colonial Mexico: Conflicts over marriage choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press.
- SEGALEN, Martine (1985). *Quinze générations de Bas-Bretons: parenté et société dans le pays bigouden sud, 1720-1980*, París, PUF.
- SEIDEL MENCHI, Silvana (2000). «I processi matrimoniali come fonte storica», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quagliani (dirs.), *Coniugi nemici: La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino: 15-94.
- (2001). «Percorsi variegati, o percorsi obbligati. Elogio del matrimonio pre-tridentino», en Silvana Seidel Menchi y Diego Quagliani (dirs.), *Matrimoni in dubbio: Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino: 17-60.
- (2005). «La svolta di Trento. Ricerche italiane sui processi matrimoniali», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (dirs.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor Libros: 145-166.
- SHEEHAN, Michael M. (1991). «The European family and canon law», *Continuity and Change*, vol. 6, núm. 3: 347-360.
- SICROFF, Albert A. (1979). *Los estatutos de limpieza de sangre: Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus.
- SIMPSON, Alfred William Brian (1987). *A history of the common law of contract: The rise of the action of assumpsit*, Oxford, Oxford University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1992). *After nature: English kinship in the late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2005). *Kinship, Law and the unexpected: Relatives are always a surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STROSETZKI, Christoph (2005). «El matrimonio en J. L. Vives y Ch. Fourier», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (dirs.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor Libros: 27-38.
- TERTULLIEN (1990). «Ad uxorem», en *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Louis Bouyer (intr.), París, Migne (Les Pères dans la Foi; 39): 40-64.
- TEUSCHER, Simon (2013). «Flesh and blood in the treatises on the arbor consanguinitatis (Thirteenth to Sixteenth Centuries)», en Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabean y Simon Teuscher (dirs.), *Blood & kinship: Matter for metaphor from Ancient Roma to the present*, Nueva York, Berghahn Books: 83-104.
- THERY, Irène (2007). *La distinction de sexe: une nouvelle approche de l'égalité*, París, Odile Jacob.
- THERY, Irène, y BIET, Christian (1989). «Portalis ou l'esprit des siècles. La rhétorique du mariage dans le discours préliminaire au projet de Code civil», en Irène Thery y Christian Biet (dirs.), *La famille, la loi, l'État: de la Révolution au Code civil*, París, Imprimerie Nationale / Centre Georges Pompidou: 104-121.

- THOMPSON, Charis (2001). «Strategic naturalizing: kinship in an infertility clinic», en Sarah Franklin y Susan McKinnon (dirs.), *Relative values: Reconsidering kinship studies*, Durham/Londres, Duke University Press: 175-202.
- TOUBERT, Pierre (1977). «La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens», en *Il matrimonio nella società altomedievale, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, La Sede del Centro (Atti delle Settimane di Studio / Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo; 24), vol. 1: 233-282.
- UGALDE SOLANO, Mercedes (1993). *Mujeres y nacionalismo vasco: Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza (1906-1936)*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- USUNÁRIZ, Jesús María (2004). «El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico durante el siglo de Oro», en Ignacio Arellano y Eduardo Godoy (dirs.), *Temas del Barroco hispánico*, Fráncfort, Vervuert: 293-312.
- (2005). «El matrimonio como ejercicio de libertad en la España del siglo de oro», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (dirs.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor Libros: 167-185.
- VEYNE, Paul (1991). *La société romaine*, París, Seuil.
- VILLIEN, A. (1927). «Honnêteté publique», en *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzay et Ané, vol. 7: 61-69.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004). «Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie», ethnographiques.org, núm. 6, noviembre, disponible en línea: <http://ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html> (consulta: 22/7/2015).
- VIZCAY, Martín de (1621). *Derecho de naturaleza que los naturales de la merindad de San Juan del Pie del Puerto tienen en los Reynos de la Corona de Castilla*, Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet.
- WALENTOWITZ, Saskia (2004). «Ego et alter ou comment la parenté fait corps avec la personne chez les Touaregs de l'Azawagh», en Françoise Héritier y Margarita Xanthakou (dirs.), *Corps et affects*, París, Odile Jacob: 169-185.
- WARNOCK, Mary (1985). *A question of life: The warnock report on fertilisation and embryology*, Oxford, Blackwell.
- WÉBER, Édouard-Henri (1991). *La personne humaine au xiiiè siècle*, París, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque Thomiste; 46).
- WIEVIORKA, Michel (1998). *Le racisme: une introduction*, París, La Découverte (La Découverte-poche. Essais; 55).
- WILGAUX, Jérôme (2000a). «Entre inceste et échanges: réflexions sur le modèle matrimonial athénien», *L'Homme*, núm. 154/155: 659-676.
- (2000b). *Le mariage dans un degré rapproché en Grèce ancienne: anthropologie historique du mariage athénien des demi-germains à l'époque classique*, Tesis doctoral, Université de Bordeaux.
- XANTHAKOU, Margarita (1993). *Faute d'épouses on mange des sœurs: réalités du célibat et fantasmagorie de l'inceste dans le Magne (Grèce)*, París, Éditions de l'École

des Hautes Études en Sciences Sociales (Cahiers de l'Homme, nouvelle série; 32).

ZABALZA SEGUÍN, Ana (2005). «El tratado sobre el matrimonio de Joaquín de Lizárraga (1782)», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (dirs.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Pamplona, Visor Libros, págs. 211-223.

ZAFORTEZA DE CORRAL, Luz (1992). *El fideicomiso en el derecho civil de Mallorca y Menorca*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Palma de Mallorca.

ZÚÑIGA, Jean-Paul (2002). *Espagnols d'outre-mer: émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago-du-Chili au XVII^e siècle*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

— (2015) *Constellations d'Empire: territorialisation et construction impériale dans les Amériques hispaniques (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Madrid, Ediciones de la Casa de Velázquez.

El sistema de parentesco en los países occidentales permite conocer tanto las dinámicas de las comunidades de las antiguas colonias como las de las sociedades actuales. La presente obra, publicada originalmente en francés, arranca con una aproximación a las uniones familiares en la Edad Media, poniendo el foco en la dimensión sagrada de la sexualidad en el seno del cristianismo y el papel del consensualismo en el sistema jurídico-teológico. Continúa luego un recorrido histórico investigando la importancia que adquirió el individuo en detrimento de los grupos sociales en la época moderna y en la proliferación de matrimonios entre parientes en el siglo XIX. Cierra el volumen un estudio sobre los efectos de técnicas más actuales, como la reproducción médicamente asistida, que han reavivado el debate sobre el lugar del individuo en esta estructura social.

En síntesis, *Individuo, persona y parentesco* tiene la virtud de ofrecer una lectura antropológica del parentesco occidental y explorar con tanto rigor como profundidad la influencia de los actos personales en su evolución histórica.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions



www.edicions.ub.edu



9 788491 686415