

IGNACIO ARELLANO
Y JESÚS MARÍA USUNÁRIZ (EDS.)

**EL MATRIMONIO EN EUROPA Y EL
MUNDO HISPÁNICO.
SIGLOS XVI Y XVII**

VISOR LIBROS

- RUBIERA MATA, M. J. (1989). *Poesía femenina árabe*, Madrid, Castalia.
 — (1992). *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, Ediciones Mapfre.
 SELLS, M. (2000). «Love» en *Cambridge History of Arabic Literature vol The Literature of Al-Andalus*, ed. M. R. Meñocal, R. P. Scheindlin y M. Sells, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 126-58.
 TIGRES DEL NORTE (1997). *Dos Patrias en el mismo corazón*, Fonavisa.

La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales en las archidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613)

Pilar Latasa
Universidad de Navarra

1. TRENTO Y LA FORMA CANÓNICA DEL MATRIMONIO

La regulación de la forma canónica del matrimonio había sido ya planteada desde hacía varios siglos por Papas y Concilios, lo cual demuestra el interés de la Iglesia por rodear la realización del acto matrimonial de un ritual que asegurara su publicidad, recalcará su gravedad e invocara la protección divina sobre los nuevos esposos. A pesar de ello, hasta el Concilio de Trento prevaleció, en la práctica, el matrimonio sin forma canónica¹.

No son pocos los autores que consideran que el matrimonio fue uno de los aspectos más importantes tratados en Trento². De hecho, el Concilio supuso una auténtica transformación de la institución matrimonial en lo referente a la celebración de este sacramento. Esos rituales, antes deseados y aconsejados, ahora iban a ser exigidos como requisito para la validez del vínculo³.

¹ En el Concilio de Westminster de 1173 se establecía que el matrimonio se realizase *in facie ecclesiae*, exigencia que recogía también el Concilio de Londres de 1200. Las *Decretales* de Alejandro II (1174-1176) ordenaban la publicidad del matrimonio aunque dejaban libertad en cuanto a la elección de la forma. La necesidad de las amonestaciones se recogía un siglo después en las conclusiones del IV Concilio de Letrán de 1215 y fue reafirmada por numerosos sínodos posteriores. Gaudemet, 1993, p. 266. En el Concilio de Ausburgo de 1548 se dictaban ya, de forma clara, las normas para la realización de las nupcias. Tejero, 1971, p. 316.

² Zarri, 1996, p. 437. Gaudemet resume en cuatro puntos la doctrina tridentina sobre el matrimonio: sacramentalidad, indisolubilidad, publicidad y cometido de los padres, Gaudemet, 1993, pp. 323-24 y 326.

³ Gaudemet, 1993, pp. 257-67; Zarri, 1996, pp. 437-38; Lombardi, 1996, pp. 215-22.

Sin embargo, según señala Tejero, no se debe concluir que la forma canónica de las nupcias fuera, a partir de Trento, parte integrante del signo matrimonial. Los decretos dejan clara la capacidad de los contrayentes para causar el ser propio del «matrimonio rato» a través de su libre consentimiento, en línea con los concilios anteriores. Sin embargo, al condenar los matrimonios clandestinos y establecer prescripciones para la celebración, se postulaba su publicidad. Que este acto tuviera un reconocimiento externo conllevaba importantes consecuencias: realizaba la importancia del sacramento y su dimensión cara a la comunidad⁴, evitaba que se realizara de forma precipitada —sin la ponderación que exigían la indisolubilidad y el cumplimiento de los deberes conyugales— y garantizaba la libertad de los contrayentes⁵.

Así lo entienden también Morant y Bolufer, al considerar que el decreto *Tametsi*, dado en la sesión XXIV del Concilio de Trento —abril de 1563—, no hizo sino reforzar lo que la Iglesia venía sosteniendo desde hacía tiempo: que el matrimonio era un sacramento; que necesitaba contar con el libre consentimiento de las partes; que debía celebrarse *in facie ecclesiae* —en presencia de un párroco o un sacerdote⁶—; ante testigos y después de tres amonestaciones públicas en días de fiesta mayor. Todo ello, finalmente, siempre y cuando no se diesen los impedimentos legítimos que se especificaban en los cánones del decreto⁷.

2. RECEPCIÓN DE TRENTO EN EL VIRREINATO PERUANO

Cuando en 1545 comenzaron las sesiones del Concilio de Trento, la Iglesia indiana estaba inmersa en una fase de expansión y asentamiento que coincidió con el final del rápido proceso de conquista y primera organización administrativa del territorio americano dentro de la Monarquía Hispánica⁸. Al finalizar en 1563 las sesiones tridentinas, existían en las Indias un

⁴ Es decir, su carácter de «disciplinamiento social», tema abordado por los trabajos de Hsia, 1992, 1999; O'Malley, 2000; Prodi, 1996. Ver el resumen de la cuestión que con relación al matrimonio hace Usunáriz Garayoa, 2003, p. 299.

⁵ Tejero, 1971, pp. 353, 214, 483. Destaca la importancia de la ceremonia para realzar el sacramento y como medio de disciplinamiento social Zarrí, 1996, pp. 460 y 467. En esta línea está también el estudio de Lombardi, 2001, pp. 109-18.

⁶ Según Zarrí la decisión de dar un papel activo al sacerdote responde al interés de reforzar la autoridad eclesiástica en esta materia. Zarrí, 1996, pp. 457-59.

⁷ Morant Deusa-Bolufer, 1998, pp. 40-41.

⁸ Había entonces diecisiete obispados que habían dependido hasta ese momento de la archidiócesis de Sevilla. Tan solo un año después, en 1546, la Iglesia indiana se organizó en tres grandes provincias eclesiásticas: Santo Domingo, México y Lima.

total de 27 obispados. El mayor crecimiento se había dado en América del Sur⁹. Esta situación favoreció la rápida incorporación a la reforma católica y, en concreto, la asimilación de los cánones del Concilio de Trento¹⁰.

En el virreinato peruano los decretos tridentinos se publicaron solemnemente en su capital, la ciudad de Lima —sede a su vez de la archidiócesis que en ese momento asumía todo el territorio sudamericano— el 28 de octubre de 1565. Con ello se dio un nuevo impulso al movimiento conciliar que se había iniciado con el I Limense (1551-1552). De hecho, se celebraron después otros cuatro concilios: el II Limense (1567-1568), el III Limense, (1582-1583), el IV Limense (1591) y el V Concilio Limense (1601). Como es bien conocido, fueron los II y III Limenses —por su contenido— los grandes concilios postridentinos sudamericanos. Ambos fueron aprobados por la Santa Sede y tuvieron una enorme proyección en todo el territorio del virreinato¹¹.

Junto a este movimiento conciliar hubo en el Perú, siguiendo también las pautas tridentinas, un fuerte movimiento sinodal. Los sínodos diocesanos fueron igualmente recomendados por los padres conciliares. En los decretos de Trento se daba a estas asambleas una periodicidad

⁹ Dentro del territorio del virreinato peruano surgieron las dos primeras archidiócesis que se sumaron a las tres iniciales. La cuarta sería la de Santafé, creada en 1564, a partir de una diócesis erigida tan solo dos años antes que ocupaba la demarcación del llamado Nuevo Reino de Granada. La quinta sería la archidiócesis de Charcas o La Plata, creada en 1609 con el territorio de la antigua diócesis del mismo nombre que existía desde 1553 en la zona minera altoperuana y las diócesis de La Paz, Tucumán, Santa Cruz de la Sierra y Asunción, dependientes todas ellas hasta entonces de Lima.

¹⁰ La continuidad de la reforma eclesiástica desde el Concilio de Basilea (1431-1432) al de Trento es expuesta con claridad en la obra dedicada a este último Concilio por Jedin, 1972b. Un análisis incluso más exhaustivo de las reformas que surgen dentro de la Iglesia desde la Edad Media, con el fin de corregir abusos y volver a la pureza primitiva, aparece claramente expuesto en otra obra de este mismo autor: Jedin, 1972a, pp. 594-679. En este sentido, cabe recordar que ya desde la época de los Reyes Católicos los monarcas hispanos trataron de garantizar a través del Real Patronato la «perfección» de la Iglesia del Nuevo Mundo permitiendo, por ejemplo, que su evangelización solo fuera llevada a cabo por las llamadas «órdenes reformadas». En este contexto no es de extrañar el rápido eco que tuvo en América la bula *Benedictus Deus* de Pío IV, de 26 de enero de 1564, por la que se ratificaba el Concilio de Trento. Fue respaldada por una pragmática de Felipe II, de 12 de julio de 1564, con la que se confirmaban los decretos conciliares para todos los territorios de la monarquía hispánica y se ordenaba a los prelados la convocatoria de concilios provinciales para aplicar el tridentino: Saranyana, 1996, pp. 352-53 y 361-71. Para los primeros pasos sobre la aplicación de los decretos tridentinos por parte del monarca hispano se puede consultar Tineo, 1996. Un análisis de la proyección del Concilio de Trento en América, con especial referencia a Nueva España, puede verse en Reynerio Lebroc, 1969.

¹¹ Las actas de estos concilios fueron publicadas por Vargas Ugarte, 1951. Para un estudio sobre su alcance evangelizador ver Tineo, 1990 y también, Arancibia y Dellafrera, 1978, pp. 19-20 y Saranyana, 1996, pp. 361-71 y 378-85.

anual así como amplias competencias en el gobierno de la diócesis. Su importancia como instrumentos de la aplicación de la reforma católica en América fue algo que tuvieron muy claro los preladados americanos del momento¹². Los sínodos propiciaban el cumplimiento de la legislación general de la Iglesia porque permitían adaptar con precisión el derecho canónico general a las situaciones propias de cada diócesis¹³. Este fenómeno sinodal fue además propio del virreinato peruano, puesto que en la Nueva España no se celebraron sínodos diocesanos. Aunque siempre se ha atribuido este hecho a la mayor explicitación de los cánones provinciales mexicanos¹⁴, cabría preguntarse si no habrá que considerar la diferenciación regional andina como un factor potenciador de la convocatoria de sínodos. Evidentemente pudo haber otros factores, como la propia actividad sinodal del arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, quien siguió al pie de la letra las prescripciones tridentinas con respecto a la periodicidad anual de los sínodos¹⁵.

El objetivo de este trabajo es analizar precisamente la plasmación que la nueva regulación canónica del matrimonio tuvo en las actas sinodales de las dos principales archidiócesis del virreinato: Lima y La Plata¹⁶. Con ese fin, se han analizado las constituciones de los sínodos reunidos entre 1570 y 1613 dentro de las diócesis dependientes entonces de estas dos grandes jurisdicciones eclesiásticas; es decir, las del Cuzco, Quito, Trujillo, Arequipa, Huamanga, Popayán, Panamá, Santiago de Chile y La Imperial, Tucumán, Asunción, La Paz y Santa Cruz de la Sierra.

La localización de estas fuentes no ha sido tarea fácil. Partiendo de elencos de sínodos ya elaborados¹⁷, que hemos contrastado con otra información documental, se ha podido reconstruir una lista de 27 sínodos celebrados entre 1570 y 1613 en este territorio, de los cuales se han podido

consultar las constituciones de 23¹⁸. La relación de sínodos, obispos convocantes y —en su caso— lugar de publicación de las actas, es la siguiente¹⁹:

- 1570, Quito I²⁰ (Pedro de la Peña)
- 1582, Lima I²¹ (Toribio de Mogrovejo)
- 1584, Imperial-Concepción de Chile I (Antonio de San Miguel)
- 1584, Lima II (Toribio de Mogrovejo)
- 1585, Lima-Yungay III (Toribio de Mogrovejo)
- 1586, Santiago de Chile I (Diego de Medellín)
- 1586, Lima-Yaurasbamba IV, (Toribio de Mogrovejo)
- 1588, Lima-San Cristóbal de Huañec, Yauyos V (Toribio de Mogrovejo)
- 1590, Lima VI (Toribio de Mogrovejo)
- 1591, Cuzco I (Gregorio Montalvo)
- 1592, Lima VII (Toribio de Mogrovejo)
- 1594, Lima-S. Pedro y San Pablo de Piscobamba VIII (Toribio de Mogrovejo)
- 1594, Quito II²² (Luis López de Solís)
- 1596, Quito-Loja III²³ (Luis López de Solís)
- 1596, Lima-Huaras IX (Toribio de Mogrovejo) (no localizado ni publicado)
- 1597, Tucumán I²⁴ (Hernando de Trejo y Sanabria)
- 1597-1602, La Plata I (Alonso Ramírez de Vergara)
- 1598, Lima X (Toribio de Mogrovejo) (no localizado ni publicado)
- 1600, Lima XI (Toribio de Mogrovejo) (no localizado ni publicado)
- 1601, Cuzco III (Antonio de Raya)

¹⁸ La localización de estas actas sinodales ha sido tarea difícil a pesar de que a partir 1970 hubo un creciente interés por el estudio de los sínodos que se plasmó, en parte, en una serie de publicaciones llevadas a cabo por el CIDOC de Cuernavaca (México) que lamentablemente se interrumpen en la década siguiente.

¹⁹ Además de la fecha y lugar de celebración se indica el obispo que convocó cada sínodo y se indica en cada caso el lugar y fecha de publicación de las actas, también se señala si hay varias ediciones. En adelante nos referiremos a los textos sinodales sin mencionar la publicación.

²⁰ Editadas por Vargas, 1978, pp. 17-68. Sobre los sínodos quitenses véase también el estudio más reciente de Roca Suárez-Inclán, 1995.

²¹ De los trece sínodos convocados por Toribio de Mogrovejo como arzobispo de Lima, han sido publicados todos excepto el IX, X y XI en CIDOC, 1970.

²² Publicado por el CIDOC, 1981, por Villalba Freire, 1978, pp. 86-158; también, Campo del Pozo y Moreno, 1996, pp. 65-153.

²³ Publicado por Villalba Freire, 1978 y por Campo del Pozo y Moreno, 1996, pp. 157-217.

²⁴ Publicados los de 1597, 1606 y 1607 por Arancibia y Dellaferreira, 1978.

¹² Aznar Gil, 1985; Roca Suárez-Inclán, 1995, pp. 46, 60-62.

¹³ Es elocuente, por ejemplo, el testimonio del obispo Trejo en este sentido: «la mucha necesidad que hay en este obispado de poner en orden muchas cosas, para el remedio de las cuales era el mejor remedio que se tratasen, confitiesen y se eligiesen en sínodo para que quedasen más bien asentadas y más bien recibidas», en Arancibia y Dellaferreira, 1978, *I Sínodo de Tucumán*, Introducción, líneas 35-39.

¹⁴ Nos remitimos a un reciente trabajo sobre la vida familiar novohispana en los concilios provinciales, en el que se constata que el III Concilio Provincial Mexicano fue el que mayor impacto tuvo en este y otros aspectos de la vida novohispana Gonzalbo Aizpuru, (en prensa).

¹⁵ Desde 1582 convocó anualmente los sínodos hasta que a partir del V se atuvo a la nueva normativa de Gregorio XIII para Indias, de celebración bianual. Reunió un total de 13 sínodos en la diócesis de Lima. Arancibia y Dellaferreira, 1978, p. 18.

¹⁶ Sobre la importancia del estudio de los sinodales para el estudio del matrimonio Lombardi, 1996, p. 225.

¹⁷ Sobre todo el de Dussel, 1969, pp. 279-80.

- 1602, Lima XII (Toribio de Mogrovejo)
 1603, Paraguay I²⁵, (Martín Ignacio de Loyola)
 1604, Lima XIII (Toribio de Mogrovejo)
 1606, Tucumán II (Hernando de Trejo y Sanabria)
 1607, Tucumán III (Hernando de Trejo y Sanabria)
 1612, Santiago de Chile II (Juan Pérez de Espinosa)
 1613, Lima XIV (Bartolomé Lobo Guerrero)

3. ESTUDIOS SOBRE EL MATRIMONIO EN AMÉRICA

Se trata por lo tanto de examinar cómo se produjo en gran parte del territorio del virreinato peruano el primer paso en la «época de plasmación» del matrimonio indiano²⁶. En el ámbito del derecho matrimonial la legislación particular indiana se limitaba en ocasiones a reiterar la doctrina canónica de la Iglesia con las novedades introducidas por Trento²⁷. Sin embargo, en otros casos, aparecieron normas adaptadas a la peculiaridad indiana. Esto último se percibe principalmente en el distinto tratamiento que se da a los tres grandes grupos raciales existentes en la América hispana del XVI. Así, aparecen medidas aplicables a los matrimonios entre españoles²⁸ junto con prescripciones referentes a los indígenas y a los esclavos negros²⁹.

Entre todas ellas la regulación más abundante y extensa es la que se dirige a la población indígena. Las disposiciones de concilios y sínodos en esta materia tienen un enorme interés para el historiador, pues reflejan con precisión las dificultades que se plantearon al configurar cristianamente la institución matrimonial. Contienen además interesantes avances en cuanto al reconocimiento del matrimonio prehispánico³⁰ y suponen una interesante adaptación —con fines evangelizadores— de la doctrina cristiana sobre el matrimonio³¹.

De hecho, los primeros estudios sobre el tema se realizaron, como parece lógico, desde la perspectiva del Derecho Canónico, el Derecho de Familia y la Historia del Derecho. En la mayoría de estos trabajos se abordaba,

²⁵ Publicado en Mateos, 1969, pp. 257-359. Véase también el estudio de Rípodas Ardanaz, 1977. Hace referencia a este sínodo Egaña, 1966, pp. 183-84.

²⁶ Término acuñado por Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 3-16.

²⁷ Lima XIV, 1613, Título III, *De Sponsalibus et Matrimonis*, Cap. 1: «Que los que hicieren matrimonio clandestino contra la forma del Santo Concilio Tridentino incurran en excomunión *ipso facto* y en las demás penas señaladas».

²⁸ Aznar Gil, 1985, pp. 15-16.

²⁹ Aznar Gil, 1985, pp. 80-81 y Gaudemet, 1993, p. 250.

³⁰ Aznar Gil, 1985, pp. 17-23, 53-73 y 80.

³¹ Aznar Gil, 1985, pp. 23-26.

de forma general, la situación institucional del matrimonio en el continente americano. Cabe destacar entre ellos, por orden cronológico, los de Seco Calvo, 1958; Margadant, 1970; Peña-Peñalosa, 1970; Castañeda Delgado, 1976; Rípodas Ardanaz, 1977; Aznar Gil, 1985; Salinas Aranedo, 1989-1990 y Dougnac Rodríguez, 2003. En la mayor parte de ellos el enfoque jurídico mantiene su vigencia.

Recientemente, desde la perspectiva de la Historia Social han surgido trabajos de desigual interés en los que el tema del matrimonio, la familia y la mujer se analiza para determinados ámbitos urbanos o regionales. Cabe destacar, entre todos ellos, la obra de carácter general de Socolow³², los trabajos de Gonzalbo Aizpuru y Seed para la Nueva España³³, los de Kluger para la sociedad virreinal rioplatense³⁴, los de Lavallé para el Perú³⁵ y el de Cavieres y Salinas para Chile³⁶. Todos ellos, sin embargo, se refieren mayoritariamente a momentos posteriores a esta «época de plasmación».

De ahí que en este trabajo, que parte también del enfoque canónico y —al mismo tiempo— adopta una perspectiva regional y de historia social, veamos preciso retomar la primera legislación sinodal para lograr, en un futuro, acometer en mayor profundidad estudios sobre la familia y el matrimonio en este ámbito geográfico. Analizaremos, por lo tanto, cómo se plasmaron en estos sínodos las nuevas pautas marcadas por el Concilio de Trento en el ritual para contraer el matrimonio, es decir, en la «forma canónica» de este sacramento. Es precisamente en este punto donde las constituciones tridentinas con respecto al matrimonio son más novedosas. Sin embargo, al tiempo que marcan pautas concretas, insisten en que:

*...si algunas provincias usan en este punto de otras costumbres y ceremonias loables, además de las dichas, desea ansiosamente el santo Concilio que se conserven en un todo*³⁷.

3.1. Las amonestaciones e informaciones

Las amonestaciones o proclamas públicas de las personas que deseaban contraer matrimonio aparecen claramente prescritas en el decreto *Tametsi* del Concilio de Trento. Debían hacerse tres veces, en días de fiesta segui-

³² Socolow, 2000.

³³ Seed, 1988; Gonzalbo Aizpuru, 1991 y 2001.

³⁴ Kluger, 2003a, 2003b.

³⁵ Lavallé, 1986; Lavallé, 1999.

³⁶ Cavieres y Salinas, 1991.

³⁷ Concilio de Trento, sesión 24, *De reformatione circa matrimonium*, cap. 1.

dos, en la iglesia y durante la misa mayor³⁸. En realidad la lectura de proclamas ya se había establecido en el IV Concilio Lateranense y de hecho aparece ya en concilios y sínodos indios anteriores a Trento, por influencia del Concilio Hispalense de 1512³⁹. No es de extrañar, por lo tanto, que en los sínodos posteriores únicamente se recuerde esta normativa con dos fines primordiales: garantizar la capacidad de los contrayentes para recibir el sacramento —sacando a la luz posibles impedimentos— y simplificar el trámite para los matrimonios entre indígenas.

Las disposiciones generales para garantizar la capacidad de los contrayentes y descubrir algún tipo de impedimento, válidas tanto para españoles como para indígenas y esclavos negros, habían sido ya precisadas por los concilios provinciales⁴⁰. Sin embargo, fueron claramente reiteradas en las actas sinodales⁴¹. Por ejemplo, en el sínodo de Lima de 1613 se establecían penas para los sacerdotes que no hicieran las amonestaciones y de forma especial —con excomunión *ipso facto*— para los contrayentes y testigos que intentaran obviarlas. La rotundidad de este capítulo demuestra hasta que punto el matrimonio «cuasi clandestino» también se practicó en América:

*menospreciando lo dispuesto en el dicho Santo Concilio con varios fraudes y trazas intentan contraer los dichos matrimonios sin preceder las amonestaciones [...] intentando hacer fuerza a los curas para que se hallen presentes o pareciendo repentinamente ante nuestros vicarios y desposándose sin que los puedan impedir*⁴².

Los impedimentos fueron tal vez el aspecto más abordado por los sínodos peruanos. Evidentemente, uno de ellos era el estar ya casado. De ahí que las decretales insistieran en la necesidad de recabar la pertinente «información de soltura». En el caso de españoles es de sobra conocida la frecuencia con la que se abandonaba a la verdadera mujer —bien en Castilla, bien en otro lugar del territorio indiano—. Se trataba en definitiva de impedir la bigamia y el amancebamiento —este último más frecuente con mujeres indígenas haciéndolas pasar por esposas legítimas o en encubierta poliga-

³⁸ Concilio de Trento, sesión 24, *De reformatione circa matrimonium*, cap. 1. Ver Aznar Gil, 1985, pp. 26-28; Gaudemet, 1993, pp. 329-30.

³⁹ Rípodas Ardanaz, 1977, p. 75.

⁴⁰ Concilio de Trento, sesión 24, *De reformatione circa matrimonium*, cap. 1. Concilio Limense I, 1551-1552, pte. 1, cons. 24 y pte. 2, cons. 63; Concilio Limense II, 1567-1568, pte. I, caps. 15, 18, 21 y pte. II, caps. 64, 65, 70; Concilio Limense III, 1582-1583, act. II, cap. 34.

⁴¹ Por ejemplo en Quito I, 1570, pte. III, cons. 29 y Quito II, 1594, cap. 22.

⁴² Lima XIV, 1613, Título III, *De Sponsalibus et Matrimonis*, cap. 1.

mía—, situaciones todas ellas relativamente frecuentes en territorio indiano⁴³.

Sin embargo es llamativo el hecho de que la «información de soltura» se pidiera también para los indígenas. Parece ser que la frecuencia con la que incurrieran en la bigamia, e incluso en la poligamia, llevó a establecer que no se les permitiera casarse fuera de su parroquia, a no ser haciendo antes las mencionadas averiguaciones de soltería en sus respectivos pueblos de origen por «testigos seguros», debido a «la facilidad que tienen en mentir y perjurarse»⁴⁴.

Otro impedimento importante era el parentesco, ya suavizado para los indígenas por las disposiciones papales⁴⁵. A pesar de ello, en algunos sínodos se condenaba explícitamente la práctica que existía entre algunos indígenas de ocultar por «malicia» este tipo de impedimentos. En esa misma línea, se advertía también a los sacerdotes de la facilidad que tenían los indígenas para casarse con parientes próximos⁴⁶.

Se podría afirmar que es típicamente indiana la prevención que las constituciones muestran hacia los «extranjeros» o «forasteros», tanto españoles como indígenas y negros, así como la insistencia con la que se ordena a los párrocos que en estos casos las informaciones previas para el matrimonio se recogieran con especial cuidado⁴⁷. Es significativo, por ejemplo, lo que dispone el sínodo de Lima de 1602 acerca de «no casar a una persona por otra, cuando para engañarlos en esta parte los indios fingidamente cambian sus nombres», lo cual lleva a insistir en la necesidad de recabar con rigor las informaciones previas⁴⁸. Para el caso de los esclavos negros las disposiciones de Lima 1613 son también muy explícitas. Se advierte en ellas de la «facili-

⁴³ Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 155-63.

⁴⁴ La única excepción era que hubieran salido de sus pueblos muy jóvenes, menores de 12 años. Tucumán III, 1607, cons. 10. Lima XIV, 1613, Título III, *De Sponsalibus et Matrimonis*, cap. 12. Sobre la poligamia indígena ver Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 103-52.

⁴⁵ Sobre los grados de parentesco excepcionalmente permitidos entre los indígenas nos remitimos a Aznar Gil, 1985, pp. 40-50 y Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 169-93 y 207-14.

⁴⁶ «conviene dar aviso a nuestros ministros de que entre los indios los hermanos tenían por mancebas sus hermanas propias, y los hijos heredaban las mujeres de sus padres, y los cuñados a sus cuñadas mujeres de sus hermanos, y los primos tenían por mancebas a sus primas y afines y consanguíneos con todo desorden». Esta disposición se concluye indicando al cura que si entiende que una indígena «casadera» vive con su padre, hermano o pariente «so color que le sirve y no procuran casarla» y hubiera sospecha fundada de que cohabita con ellos los mande «apartar». Quito I, 1570, pte. IV, cons. 44. Véase también Lima-Yungay III, 1585, cap. 85.

⁴⁷ Este principio aparece ya definido con claridad en el Concilio Limense III, 1582-1583, act. II, cap. 34. También en sínodos posteriores: Quito I, pte. IV, cons. 45 y Tucumán I, 1597, pte. II, cons. 4. Véase además, Aznar Gil, 1985, pp. 15-16.

⁴⁸ Lima XII, 1602, cap. 25.

dad» con la que este grupo trataba de encubrir sus casamientos para que no fueran conocidos por sus amos. Con ese fin «suelen irse a casar a parroquias ajenas y diciendo que son feligreses dellas»; en otras ocasiones recurrían a utilizar «personas supuestas» que se casaran en su lugar e incluso a cambiarse los nombres. Más adelante se hará referencia a las razones que llevaban a los esclavos negros a ocultar sus matrimonios. Baste destacar aquí que la Iglesia trató, también en este caso, de aplicar la normativa tridentina referente a las informaciones⁴⁹.

Otra constante de la regulación sinodal en materia de amonestaciones fue la simplificación del trámite para los matrimonios entre indígenas con el fin de evitar dilaciones en los matrimonios⁵⁰. Aznar Gil ve en ello un esfuerzo de canonistas, concilios y sínodos por buscar la cercanía de la normativa eclesiástica con las costumbres indígenas⁵¹. En el decreto *Tametsi* del Concilio de Trento ya se preveía la posibilidad de que, si las amonestaciones dificultaban el matrimonio, se redujera su número⁵². El análisis de las sinodales peruanas permite afirmar que la Iglesia optó, no tanto por la reducción del número de amonestaciones para estos matrimonios, como por la simplificación de la solemnidad con la que debían hacerse. Por ejemplo, en el sínodo de Quito de 1594, se estableció que era suficiente hacer una amonestación en día de fiesta y las otras dos cuando los indígenas estuvieran reunidos para la catequesis, por considerarse que había entonces «concurso del pueblo, que es la intención del concilio»⁵³. Sin embargo, lo más frecuente fue autorizar a los curas de indios a suplir las amonestaciones —tal y como estaban prescritas por Trento— con una pesquisa entre los caciques y principales del pueblo de origen de los contrayentes, «porque este examen es el que más aprovecha entre los indios»⁵⁴.

Finalmente, cabe mencionar dos prácticas viciadas de las amonestaciones que son censuradas por el sínodo de Lima de 1613. Por un lado el abuso —que al parecer se había hecho costumbre— de poner a los futuros contrayentes indígenas en las gradas de altar para dar a conocer su voluntad de casarse, «por los inconvenientes que ha habido y que algunos se retraen por

⁴⁹ Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 4, «Del recato que ha de haber en los casamientos de negros por los engaños de que usan. Y que ninguno a sabiendas se atreva a casar a feligrés ajeno».

⁵⁰ Es preciso tener en cuenta que cuando se trataba de un «indio forastero» era incluso preciso averiguar si estaba bautizado. Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 7. Tucumán III, 1597, 1607, cons. 10.

⁵¹ Aznar Gil, 1990, pp. 451-86.

⁵² Así se recoge también, aplicado ya a los indígenas en el Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 2, caps. 65 y 66.

⁵³ Quito II, 1594, cap. 17.

⁵⁴ Tucumán I, 1597, pte. II, cons. 4 y 5; Quito I, 1570, pte. IV, cons. 43.

no pasar esta vergüenza»⁵⁵. La otra práctica —extendida tanto entre españoles como entre indígenas y negros— era que el supuesto contrayente informara al sacerdote de su deseo de casarse con determinada mujer sin que esta lo supiera:

de que resulta o que se viene a casar por la fuerza la mujer por la publicidad que ha habido, y a poco tiempo alegue haber sido nulo el matrimonio, o que por lo menos queda difamada si no se casó por la sospecha que causa con ello»⁵⁶.

Para evitar estas situaciones se prohibió hacer las amonestaciones a instancias de una sola persona. Además, se establecieron de nuevo vías para hacer más certeras las averiguaciones acerca de la voluntad de ambos contrayentes, algo especialmente difícil en América: «por la necesidad que hay en este reino, como donde concurren tantas partes hombres de diferentes tierras y naciones»⁵⁷.

3.2. Ritual del desposorio: sacerdote y dos testigos, fórmula

Según se ha mencionado ya, hasta el Concilio de Trento no se dio forma canónica a la celebración del matrimonio, aunque poco a poco se fue desarrollando un ritual que contemplaba diferentes etapas —el compromiso, el consentimiento, el contacto carnal y la bendición nupcial—, sin que estuvieran reguladas de forma generalizada. De ahí la importancia de que cada una de estas partes del rito fuera sistematizada en el concilio tridentino⁵⁸.

El compromiso se realizaba —como se venía haciendo— mediante la promesa, mutuamente aceptada, de matrimonio futuro. La legislación eclesiástica daba mucha libertad acerca de la fórmula verbal que expresaba esa promesa y que obligaba en conciencia a los futuros cónyuges. En la época Moderna ni el derecho canónico ni el civil requirieron forma determinada, de modo que los ritos y costumbres del también llamado «matrimonio de futuro» fueron dictados por la costumbre del lugar⁵⁹. Así ocurrió también en el ámbito andino, donde existieron gran variedad de regímenes en materia de consentimiento, por pervivencia de usos y costumbres prehispánicos⁶⁰.

⁵⁵ Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 3.

⁵⁶ Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 2.

⁵⁷ Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 2.

⁵⁸ Gaudemer, 1993, 330-33.

⁵⁹ Véase al respecto el interesante trabajo de, Usunáriz Garayoa, 2004, p. 295. También hace referencia a ello Lombardi, 2001, pp. 228 y ss.

⁶⁰ Levaggi, 1970, pp. 11-12, 24, 33-34, 41. Dougnac Rodríguez, 2003, pp. 59-60.

Los cánones tridentinos eran en cambio más precisos en los referente a garantizar el mutuo consentimiento y que este fuera acompañado por una bendición del sacerdote. Así se recogerá también en la legislación canónica indiana⁶¹, por ejemplo en el II Concilio de Lima:

base de entender que la sustancia del matrimonio consiste en el consentimiento igual de entrambos casados y en la presencia de un cura o de otro sacerdote, con su licencia y del ordinario, y dos o tres testigos, de suerte que si falta algo desto el matrimonio es inválido y nulo⁶².

El mutuo consentimiento, que garantizaba la libertad de los contrayentes, es probablemente el aspecto crucial de la reforma del matrimonio que se inició en Trento⁶³. Debía hacerse de forma seria, deliberada, manifiesta, pública, sin condicionamientos de ningún tipo y ser aceptado por ambos. La legislación eclesiástica indiana asume estos principios generales, según se ha tratado ya en los trabajos que han abordado la materia⁶⁴. Así por ejemplo, aparece claramente recogido en el II Concilio Limense para todos los feligreses:

que no proceda el cura a hacer amonestaciones antes de saber por sí mismo la voluntad de los que han de contraer y si estuvieren ausentes por la fe del notario y de dos testigos fidedignos, y lo mismo se guarde en los casamientos de los indios⁶⁵.

De modo especial ha estudiado el tema ampliamente Aznar Gil en lo referente al matrimonio de los indígenas⁶⁶. Eran precisamente estos últimos, junto con los esclavos negros, los que más dificultades podían encontrar en el ejercicio de esta libertad. De hecho, en el mismo II Limense se insistía en que eran libres para casarse y se encomiaba al sacerdote para que no permitiera que fueran casados a instancias de sus encomenderos contra su voluntad «y les guarden la libertad del matrimonio inviolablemente, según lo provee el Concilio de Trento»⁶⁷. En el III Limense se reitera la libertad de los esclavos negros para contraer matrimonio, en contra incluso de la voluntad de sus amos⁶⁸.

⁶¹ Rípodas Ardanaz, 1977, p. 63. Dougnac Rodríguez, 2003, pp. 59-60.

⁶² Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 1, cap. 16.

⁶³ La efectividad de esta libertad de los cónyuges en la época Moderna ha suscitado una fuerte polémica historiográfica. Para un estado de la cuestión véase el trabajo de Morant Deusa, 1991, pp. 576-85 que recoge y actualiza Usunáriz Garayoa, 2004, pp. 293-94.

⁶⁴ Dougnac Rodríguez, 2003, pp. 64-66. Levaggi, 1970, pp. 18-24. Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 240-42.

⁶⁵ Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 1, cap. 18.

⁶⁶ Aznar Gil, 1992; también en Aznar Gil, 1985, pp. 30-39.

⁶⁷ Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 2, caps. 62 y 63.

⁶⁸ Concilio Limense III, 1582-1583, act. 2, cap. 36.

No obstante, la reiteración de esta normativa en las constituciones sinodales demuestra su incumplimiento. En el sínodo de Quito de 1570 se insistía en que nadie tenía autoridad, ni para impedir que los matrimonios se contrajeran «con toda libertad», ni para forzar a nadie casarse contra su voluntad⁶⁹. En términos muy parecidos se incluyen estas mismas disposiciones en las actas de los primeros sínodos de Paraguay⁷⁰ y Tucumán, así como en el de Lima de 1613⁷¹. Es esclarecedor el proemio del de Tucumán, que refleja la persistencia del abuso:

Habiendo considerado el grande atrevimiento que algunos tienen en traspasar el derecho natural y divino y en las leyes eclesiásticas, y que sin temor de las excomuniones que el concilio general y el provincial han pronunciado contra los señores temporales que fuerzan o impiden los matrimonios, con todo eso cada día los hacen violentamente y los impiden⁷².

En lo referente a que este compromiso se realizara en presencia de un sacerdote y dos o tres testigos, este modo de actuar ya se había introducido en la práctica y apenas se abordaba en las sinodales indianas, ni siquiera en los concilios. En todo caso, se insiste en la conveniencia de que fuera el propio párroco quien administrara el sacramento y siempre con licencia del ordinario⁷³.

3.3. Velaciones

Las velaciones o bendiciones eran la última etapa de esta forma canónica tridentina. Debían tener lugar en un plazo de seis meses después de los desposorios. De hecho, hasta ese momento no se consideraba culminada la recepción del sacramento y, como consecuencia de ello, no debía haber contacto carnal entre los casados⁷⁴. Si en la propia península la Iglesia trató de impedir la cohabitación prematrimonial, que se penaba en las sinoda-

⁶⁹ Quito I, 1570, pte. III, cons. 31.

⁷⁰ Paraguay I, 1603, pte. II, cons. 11.

⁷¹ Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 5: «Que se proceda contra los que impiden los matrimonios de sus esclavos y criados o los castigan por haberse casado...».

⁷² Tucumán I, 1597, pte. II, cons. 12.

⁷³ Lima VIII, 1594, cap. 29.

⁷⁴ Concilio de Trento, sesión 24, «De reformatione circa matrimonium», cap. 1.

les⁷⁵, con mayor motivo fue preciso incidir en este aspecto en el territorio americano, por la inclinación de los indígenas a incumplir este punto —debido a las prácticas matrimoniales prehispánicas— y la laxitud moral con la que vivían muchos españoles llegados a estas tierras⁷⁶. Esta advertencia se recogía de hecho en los concilios limenses y en algunas sinodales⁷⁷.

Para los indígenas, en la práctica se optó por una fórmula que se generalizó, al menos, en las archidiócesis de Lima y La Plata —según hemos podido constatar—. Las sinodales de estas archidiócesis recomendaron la realización de desposorios y velaciones en el mismo día —cuando fuera litúrgicamente posible—. Es decir, casi siempre, puesto que los indígenas contaban con dispensa papal para desposarse y velarse durante todo el año litúrgico —excepto durante la Semana Santa—, con la única condición de que durante la Cuaresma no se hicieran fiestas en las bodas⁷⁸. Con esta dispensa se trató de evitar la cohabitación previa al matrimonio, favorecida por la dilación en las velaciones. Aunque los principales beneficiarios de esta concesión eran los indígenas, también se abría la posibilidad de que se beneficiaran de ella, en general, «pobres» y negros⁷⁹. Era muy claro, en este sentido, el primer sínodo de Tucumán:

Cuando entre los indios que se hubieren de casar constare al cura que no hay impedimento, y por otra parte tuviere temor que se han de juntar, como de ordinario lo suelen hacer antes de desposarlos, pueda dispensar en las amonestaciones, tanteando con prudencia las cosas sobredichas; y cuando casare a los indios en tiempo que no están cerradas las velaciones, los despose y vele juntamente, porque cuando pasa aquel tiempo se están muchos años sin recibir las bendiciones de la Iglesia; y si

⁷⁵ Constituciones sinodales de Pamplona, 1591, Libro 4º, cap. 5, «De sponsalibus et matrimoniis», «Que los desposados no cohabiten hasta que se velen y reciban las bendiciones nupciales», recogido por Usunáriz Garayoa, 2003, p. 303.

⁷⁶ Por ejemplo, se recoge en Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», cap. 6: «Que se procure quitar el abuso que los indios tienen en amancebarse primero con las que han de casarse». En este capítulo se recuerda a los párrocos de indios que en los sermones recuerden que esta práctica es «abuso y grave pecado».

⁷⁷ En el Concilio Limense I, 1551-1552, pte. 1, cons. 20, se establecía que los indígenas se «desposen y velen juntamente porque no entienden bien el sacramento del matrimonio y no diferencian entre desposorio por palabras de presente y velación y piensan que hasta que se velan no están ligados a permanecer juntos». Por todo ello se recomendaba que se hicieran «juntamente, siendo tiempo para ello» desposorios y velaciones y que ambos ritos se hicieran en la iglesia «para que entiendan la grandeza del sacramento».

⁷⁸ Quito I, 1570, pte. IV, cons. 48.

⁷⁹ Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», cap. 10: «Que los casados se velen dentro de seis meses desde el casamiento y se les amoneste que no cohabiten hasta estar velados».

los desposare en tiempos prohibidos para las velaciones, luego que se abran, los vele»⁸⁰.

La tridentina reforma del matrimonio recomendaba que los desposados recibieran los sacramentos de la penitencia y eucaristía antes de esta ceremonia. Tal invitación fue sistemáticamente reiterada en los concilios limenses⁸¹. En los sínodos se recuerda, sobre todo, la conveniencia de la confesión previa de los indígenas. El primero de Quito es el más exigente en este punto al señalar que nunca se les casara sin confesarles antes⁸². En el primero de Tucumán se dispone que, en caso de que el confesor desconociera la lengua indígena, «cumplirán los sacerdotes con moverles a contricción, por sí o por intérpretes, y con esto les podrán casar»⁸³.

Otra de las precisas indicaciones de Trento se refería al lugar sagrado en que debían celebrarse las velaciones y a la presencia del sacerdote —en concreto del párroco— que daba a los contrayentes las bendiciones nupciales. Así se recoge en los concilios limenses⁸⁴. De nuevo, estas disposiciones se repitieron en las sinodales⁸⁵.

Aunque en América ya estaba previsto que no se cobrara a los indígenas derechos por la administración de los sacramentos, las sinodales incidieron en este punto. Por ellas sabemos además que se estableció que en las parroquias de indios hubiera arras y anillos que pudieran ser reutilizados en las diferentes celebraciones, para evitar a los indígenas este desembolso⁸⁶.

⁸⁰ Tucumán I, 1597, pte. II, cons. 5.

⁸¹ «Y encargamos a los sacerdotes que persuadan a los que se casaren que se confiesen para recibir este santo sacramento, o al menos que tengan contricción de sus pecados y propósito de confesarse cuando manda la Iglesia...», Concilio Limense I, 1551-1552, pte. 1, cons. 15; Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 1, cap. 14. Véase también Aznar Gil, 1985, p. 29.

⁸² También indica que el cura examine a los futuros contrayentes de su conocimiento de las oraciones básicas. Quito I, 1570, pte. IV, cons. 43.

⁸³ Tucumán I, 1597, pte. II, cons. 6.

⁸⁴ «Porque somos informados que algunas personas con demasiada curiosidad, ilícita consideración, quieren velarse fuera de sus iglesias parroquiales en sus casas o monasterios o ermitas e hospitales [...] estatuímos y mandamos a todos los clérigos de nuestro arzobispado y provincia que no velen a persona alguna en su casa ni en otra parte alguna fuera de su parroquia», Concilio Limense I, 1551-1552, pte. 2, cons. 69. Esta disposición se reitera en el Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 1, cap. 16. También en el Concilio Limense III, 1582-1583, act. II, cap. 34.

⁸⁵ Quito II, 1594, cap. 19; Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 11: «Que las velaciones no se puedan hacer fuera de la Iglesia de la parroquia y que no se hagan antes de ser de día».

⁸⁶ «para quitar la costa a los indios se podrán hacer unas arras de los bienes de la fábrica o comunidad para que puedan servir a todos y se guarden en depósito», Quito III, 1596, cons. 17 y 32. Reiterado en Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», cap. 7.

Finalmente, para la precisa publicidad de la nueva forma canónica, debía quedar constancia por escrito del matrimonio contraído⁸⁷. Con ese fin los párrocos eran responsables de custodiar el libro de matrimonios y tenerlo actualizado. En él debían anotar los nombres de contrayentes, testigos y padrinos —quienes, a su vez, debían firmar debajo—. Igualmente debía constar la fecha y lugar en que se había contraído el matrimonio. Todo ello de forma minuciosa y puntual, sin que fuera excusa el abundante trabajo, «aunque se casen y bauticen muchos en un día»⁸⁸, ni la dificultad de consignarlo inmediatamente: «sin dilación alguna de tiempo, ni enmendarlo a la memoria o a alguna cedula suelta, ni lo difieran de cualquier otro modo»⁸⁹.

CONCLUSIONES

Este trabajo constituye una primera aproximación al estudio del matrimonio y la familia en el territorio del virreinato peruano —archidiócesis de Lima y Charcas—. El examen de la legislación eclesiástica local —actas sinodales— de esta primera etapa permitirá avanzar hacia el estudio de los sínodos del XVII —apenas trabajados— y averiguar en qué medida la normativa influyó en los importantes cambios sociales que se producen durante este siglo. Este análisis deberá ser completado con el de la literatura jurídica que sobre esta temática se produce en el virreinato y que recoge también una casuística propia de su idiosincrasia. Finalmente, estos conocimientos teóricos permitirán el estudio pormenorizado de los pleitos matrimoniales, objetivo final del proyecto en el que se enmarca esta investigación.

El estudio llevado a cabo permite concluir la importancia que en el territorio del virreinato peruano tuvieron los sínodos diocesanos en los intentos de aplicación de la forma canónica que en Trento se da al matrimonio. Es cierto que los concilios y sínodos de este momento hacen especial hincapié en aspectos relativos a la evangelización de los indígenas. Pero, evidentemente, también preocupó la implantación en América de un modelo familiar cristiano en el que el matrimonio era pieza esencial, como garante del orden en esa nueva sociedad.

⁸⁷ Concilio Limense II, 1567-1568, pte. 1, cap. 18. Lima-Yungay III, 1585, cap. 17.

⁸⁸ Lima IV, 1586, caps. 3 y 7.

⁸⁹ Lima XIII, 1604, cap. 4. Lima XIV, 1613, Título III, «De Sponsalibus et Matrimonis», Cap. 8: «Que los casamientos se escriban luego en el libro sin fiarlos a la memoria para otro día. Y que el que casare con licencia del ordinario o del cura envíe la certificación del casamiento, para que se asiente en dicho libro».

La rapidez con la que se aplicó en el territorio la legislación tridentina con respecto a la celebración del matrimonio, estuvo en parte motivada por el deseo de evitar que entre los españoles que fueron al Nuevo Mundo arraigaran prácticas del matrimonio premoderno (especialmente el concubinato —barraganía en Indias—, y la clandestinidad —que propiciaba la bigamia—). Las reiteraciones que se aprecian en las sinodales en lo relativo a la implantación de la forma canónica del matrimonio no son ociosas y reflejan, sin duda, las múltiples dificultades con las que la Iglesia indiana se enfrentó a la hora de aplicar esta normativa, que además —según hemos podido confirmar— fue adquiriendo, con el tiempo, una presencia creciente en las constituciones.

En el caso de los indígenas, al igual que ocurría en la legislación civil, las constituciones sinodales están impregnadas de un paternalismo que simplifica los trámites y concede privilegios, pero no está exento de cierta desconfianza hacia la capacidad real de los oriundos de América de asumir la institución matrimonial dentro de los parámetros cristianos. Sin duda, este fue uno de los grandes retos evangelizadores, especialmente en el período estudiado, de reciente cristianización.

Finalmente, cabría destacar en las pautas de las sinodales peruanas referentes a la celebración del matrimonio, un común afán por salvar una dificultad peculiar del mundo indiano: la identidad de los contrayentes. En efecto, las grandes distancias, las difíciles comunicaciones, la afluencia continua de nuevos pobladores y el desarraigo de determinada población indígena —circunstancias especialmente acuciantes en el ámbito andino— obstaculizaron en todos los niveles sociales el proceso de información previsto por la legislación eclesiástica.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANCIBIA, J. M. y DELLAFERRERA, N. C. (eds.) (1978). *Los Sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*, Buenos Aires, Editora Patria Grande.
- AZNAR GIL, F. R. (1985). *La introducción del matrimonio cristiano en Indias. Aportación canónica (s. XVI)*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- (1990). «El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad en los concilios y sínodos indios (s. XVI)», en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. J. I. Saranyana, Pamplona, EUNSA, pp. 451-86.
- (1992). «La libertad de los indígenas para contraer matrimonio en Indias», *Ius Canonicum*, XXXII, 64, pp. 439-62.

- CAMPO DEL POZO, F. y MORENO, F.C. (eds.) (1996). *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596*, Madrid, Editorial Revista Agustiniiana.
- CASTAÑEDA DELGADO, P. (1976). «El matrimonio legítimo de los indios y su canonización», *Anuario de Estudios Americanos*, 31, pp. 13-42.
- CAVIERES, E. y SALINAS, R. (1991). *Amor, sexo y matrimonio en el Chile tradicional*, Valparaíso, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- CIDOC, ed. (1970). *Sínodos diocesanos de Santo Toribio, 1582-1604*, Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación.
- (1981). *Constituciones sinodales hechas por F. Luis López de Solís, obispo de Quito, en el año de 1594*, Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, A. (2003). *Esquema del derecho de familia indiano*, Santiago de Chile, Ediciones del Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano Pereyra.
- DUSSEL, E. D. (1969). *El episcopado hispanoamericano: institución misionera en defensa del indio, 1504-1620*, vol. 3, Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación.
- EGAÑA, A. d. (1966). *Historia de la Iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: Hemisferio Sur*, Madrid, Editorial Católica.
- GAUDEMET, J. (1993). *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Taurus.
- GONZALBO AIZPURU, P. (ed.) (1991). *Familias novohispanas, siglos XVI al XX. Seminario de Historia de la Familia*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- (2001). *Familias iberoamericanas: historia, identidad y conflictos*, México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- *La vida familiar novohispana en los concilios provinciales*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, (en prensa).
- HSIA, R. P. C. (1992). *Social discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Londres, Routledge.
- (1999). *The world of Catholic renewal 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JEDIN, H. (ed.) (1972a). *Manual de Historia de la Iglesia. V. Reforma, Reforma Católica y Contrarreforma*, Barcelona, Herder.
- (1972b). *Historia del Concilio de Trento. La lucha por el Concilio*, vol. I, Pamplona, Eunsá.
- KLUGER, V. (2003a). *Escenas de la vida conyugal: los conflictos matrimoniales en la sociedad virreinal rioplatense*, Buenos Aires, Quorum, UMSA.

- (2003b). «Amar, honrar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: de las reyertas familiares a los pleitos judiciales», *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 15, pp. 525-544.
- LAVALLÉ, B. (1986). «Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700)», *Revista Andina*, 2, pp. 427-464.
- (1999). «Promesas y falacias: el incumplimiento de esponsales en la Lima del siglo XVIII», en *Amor y opresión en los Andes coloniales*, ed. B. Lavallé, Lima, IEP, pp. 67-84.
- LEVAGGI, A. (1970). «Esponsales: su régimen jurídico en Castilla, Indias y el Río de la Plata hasta la codificación», *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, 21, pp. 11-99.
- LOMBARDI, D. (1996). «Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche», en *Storia del matrimonio*, ed. M. De Giorgio y C. Klapish-Zuber, Roma, Laterza, pp. 215-50.
- (2001). *Matrimoni di antico regime*, Bologna, Il Mulino.
- MARGADANT, G. F. (1970). «Del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano (Problemas que en la Nueva España circundaron la cristianización de uniones indígenas prehispanas)», *Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano*, 6, pp. 515-28.
- MATEOS, F. (1969). «El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)», *Missionalia Hispanica*, 78, pp. 257-359.
- MORANT DEUSA, I. (1991). «Familia, amor y matrimonio. Un ensayo sobre historiografía», en *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*, ed. C. Bernis y otros, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid - Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, pp. 576-85.
- MORANT DEUSA, I. y BOLUFER, M. (1998). *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, 1998, Madrid, Síntesis.
- O'MALLEY, J. W. (2000). *Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- PEÑA-PEÑALOZA, R. I. (1970). «Notas para un estudio del derecho matrimonial indiano», *Revista chilena de historia del derecho*, 6, pp. 319-34.
- PRODI, P. y REINHARD, W. (eds.) (1996). *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino.
- REYNERIO LEBROC, P. (1969). «Proyección tridentina en América», *Missionalia Hispanica*, 77, pp. 129-207.
- RÍPODAS ARDANAZ, D. (1977). *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- ROCA SUÁREZ-INCLÁN, J. M. (1995). *Los Sínodos de Quito en el siglo XVI: aspectos jurídico-pastorales*, Roma, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Iuris Canonici.

- SALINAS ARANEDA, C. (1989-1990). «El matrimonio en Chile según los sínodos del período indiano», *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, 13, pp. 109-43.
- SARANYANA, J.-I. (1996). *Historia de la teología latinoamericana*, vol. I, Pamplona, Eunate.
- SECO CALVO, C. (1958). «Derecho canónico particular referente al matrimonio en Indias», *Anuario de Estudios Americanos*, 15, pp. 1-112.
- SEED, P. (1988). *To Love, Honor, and Obey in Colonial México. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press.
- SOCOLOW, S. M. (2000). *The Women of Colonial Latin America*, Cambridge - New York, Cambridge University Press.
- TEJERO, E. (1971). *El matrimonio, misterio y signo*, vol. IV: *Siglos XIV al XVI*, Pamplona, Eunsa.
- TINEO, P. (1990). *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, Eunsa.
- (1996). «La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5, pp. 242-96.
- USUNÁRIZ GARAYOA, J. M. (2003). «“Volved ya las riendas porque no os perdáis”: La transformación de los comportamientos morales en la España del XVI», en *El mundo social y cultural de la Celestina*, ed. I. Arellano y J. M. Usunáriz, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, pp. 295-321.
- (2004). «El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico durante el Siglo de Oro: la promesa matrimonial», en *Temas del Barroco Hispánico*, ed. I. Arellano y E. Godoy, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, pp. 293-312.
- VARGAS, J. M. (1978). «El primer sínodo de Quito», *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, 3-4, pp. 5-68.
- VARGAS UGARTE, R. (1951). *Concilios Limenses, 1551-1772*, vol. I, Lima, Tipografía peruana.
- VILLALBA FREIRE, J. (1978). «Los sínodos quitenses del obispo Luis López de Solís: 1594 y 1596», *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, 3-4, pp. 69-198.
- ZARRI, G. (1996). «El matrimonio tridentino», en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. P. Prodi y W. Reinhard, Bolonia, Il Mulino, pp. 437-83.

Retratos familiares en el siglo de oro español

Javier Portús
Museo del Prado

La época que conocemos como Siglo de Oro del arte y la cultura española en general es también el momento en el que algunos géneros pictóricos vivieron una edad dorada, y entre ellos el que alcanzó un mayor desarrollo fue el retrato. Su importancia se vincula con el desarrollo de una cultura urbana y con la existencia de una serie de grandes artistas que se dedicaron al mismo, como el Greco o Velázquez, y todo ello se tradujo en una notable ampliación de los sectores sociales susceptibles de ser representados y de las tipologías. Entre estas ocuparon un lugar destacado los retratos familiares, que nos han llegado en número y variedad suficientes como para que a través de su estudio sea posible inferir algunas nociones asociadas a los conceptos de matrimonio y familia en la España del Antiguo Régimen.

Del conjunto, aquellos relacionados con la realeza forman un grupo aparte, como corresponde a las peculiares características de sus miembros y a las especiales connotaciones que el concepto de familia tiene en ese contexto. En todos los casos, sin embargo, el fenómeno más importante que se puede apreciar a lo largo del período es una ampliación progresiva de las tipologías, de manera que en la segunda mitad del siglo XVII convivieron varias modalidades diferentes.

La aparición de representaciones matrimoniales y de grupos familiares en el arte español se vincula estrechamente con el concepto de «donantes», o personajes contemporáneos que se inmiscuyen en un contexto sagrado¹. De hecho, esa fórmula está en el origen no solo de las representaciones familiares, sino del retrato en general, que tardó mucho en concebirse como tema independiente. La fórmula pervivió hasta el final del Antiguo Régimen, y aunque constituye básicamente un acto devocional, con frecuencia existe en ella un ingrediente importante de ostentación piadosa. En numerosas oca-

¹ Raquejo, 1981-1982.